

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO

SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Tesis para obtener el título de Licenciado en Derecho:

Entre el cinismo y la instrumentalidad de la razón moderna

Tutor:

Dr. Jorge Robles Vázquez

Sustentante:

Jesús Ricardo Miranda Medina

Febrero 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Irene y Oliva

*Quocirca et absentes adsunt et egentes abundant et imbecilli valent
et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt...*

(Cicerón, *De amicitia*)

DEDICATORIAS

A mi madre, María del Carmen Medina Bombela, y mi tía, Olivia Medina Bombela, por el amor y el apoyo que me han brindado durante toda mi vida.

A mi hermana, Carmen Sarahi, y mi hermano, Alan César, por los bellos momentos compartidos hasta hoy.

A mi padre, Nicanor Miranda Flores, por ser el soporte de mi desarrollo educativo.

A mi abuelo, Pedro Medina Alejandre, por su incansable orientación y consejo durante mis estudios universitarios.

A la familia Villa Bobadilla, en especial a mi segunda madre, Estela Villa Bobadilla, como también a Jorge y Delia, por su incondicional apoyo y gran calidad humana.

A mi tío, Jesús Miranda Flores, y mi tía, Natalia Tolentino Castro, por su inestimable ayuda desde mis primeros días en la universidad.

A todos aquellos que directa o indirectamente me han brindado su consejo, orientación y asistencia en la realización del presente trabajo.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Jorge Robles Vázquez por su apoyo incondicional en la elaboración de la presente investigación.

A la Mtra. María Rosario Ruíz González y al Mtro. Silverio Chávez López, por su apoyo en el inicio de este estudio.

A la Mtra. Dora Margarita Arévalo de León, por su consejo y apoyo en momentos difíciles durante mis estudios de licenciatura.

A la Dra. María Amalia Amaya Navarro, por haberse convertido en un ejemplo a seguir en mi vida académica.

A todos mis profesores con quienes tuve el agrado de prepararme a lo largo de mi vida universitaria.

Al Instituto de Investigaciones Filosóficas, de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde he tenido el honor de iniciarme en la investigación iusfilosófica.

A la Facultad de Derecho así como a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Universidad Nacional Autónoma de México, instituciones educativas de excelencia donde he tenido el privilegio de formarme como universitario.

ÍNDICE

Dedicatorias

Agradecimientos

Introducción 1

Capítulo primero: La Razón Moderna

I. Preliminaria 7

II. Génesis 8

1. De la edad media al renacimiento 11

III. *Nova Aetas* 14

1. Del renacimiento a la ilustración 14

A. El extravío del centro 22

B. *Novo hommo* 20

2. Ilustración 24

Capítulo segundo: Ideas Modernas

I. Idea de Cultura 30

II. Idea de Naturaleza 35

III. Idea de Historia 41

IV. Idea de Mito 49

Capítulo tercero: Los Nuevos Juegos Sagrados

| | |
|---|----|
| I. La Ciencia Moderna y su Crítica | 55 |
| 1. El pensamiento abstracto | 55 |
| 2. La racionalidad procedimental | 57 |
| 3. La estructura de la ciencia moderna | 59 |
| 4. La ciencia: una tradición entre muchas | 62 |
| II. El Derecho Moderno y su Crítica | 64 |
| 1. El no ser del derecho | 65 |
| 2. La deificación del derecho | 68 |
| 3. Sobre la 'percepción correcta' en la interpretación jurídica | 72 |

Capítulo cuarto: La Vacuidad del Derecho

| | |
|---|----|
| I. La canonización del razonamiento jurídico y la 'esencia' del derecho | 78 |
| II. El fundamento místico del derecho | 84 |
| Conclusiones | 90 |
| Bibliografía | 97 |

INTRODUCCIÓN

El proyecto de la modernidad es abundante en dicotomías, lo cual en última instancia se debe al modelo de racionalidad cartesiana que le subyace. En cualquiera de las lógicas de racionalidad en que se desarrolla están presentes, como principios organizadores, polarizaciones duales; e. g., sujeto/objeto, cultura/naturaleza, comunidad/individuo, progreso/atraso, ciencias del espíritu/ciencias de la naturaleza, iuspositivismo/iusnaturalismo. Lo anterior se complementa con la falta extrema de mediación que existe entre las dicotomías en el mundo moderno.

Son varias las causas que no sólo impiden la mediación entre tales dicotomías sino que exacerbaban sus diferencias hasta el punto de convertirse en el 'doble' del polo al que se oponen.¹ Para nosotros la dicotomía más importante será mito/modernidad porque ésta subyace y se encuentra presente en todas de varios modos. La modernidad de manera explícita se entiende como antítesis al mito pero, como recién mencionábamos y adelantando un poco nuestra tesis principal, al igual que todas las dicotomías modernas, termina transformándose en su contrario.²

La modernidad sostiene que no tiene nada que ver con el mito, pues éste al tratarse, esencialmente, de una comprensión dogmática del mundo se impone de manera autoritaria, por la fuerza; situación que según los modernos no sucede en la comprensión ilustrada del mundo. ¿Y qué tiene que ver todo esto con el derecho? Pues precisamente el mundo de lo jurídico es un elemento esencial en la recaída en mitología de la modernidad, además de quedar imbuido también de esas características míticas.³ Es decir, el derecho es causa y efecto de las cualidades míticas de la modernidad. Ésta es la hipótesis fundamental que nos

¹ Santos, Boaventura de Sousa, 'El estado y el derecho en la transición posmoderna: por un nuevo sentido común sobre el poder y el derecho' en Courtis, Christian (comp.), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, Buenos Aires, Edudeba, 2001, p. 278. Véase también, Supiot, Alain, *Homo juridicus*, Villa Ballester, Siglo XXI, 2007, pp. 44-45.

² Véase *infra*, capítulo segundo, 'Idea de mito', pp. 49 y ss.

³ Cfr. Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, México, Siglo XXI, 1998, p. xii-xiii.

proponemos demostrar.

Como preguntas iniciales de nuestra investigación, por lo que se refiere a la modernidad, tenemos las siguientes: ¿cuál es el fundamento de la racionalidad y lo moral en ella tras el proyecto ilustrado de desencantamiento del mundo?, ¿ese fundamento ha surgido de la existencia de un consenso o se trata más bien de una historia basada en términos de conflicto y autoridad?, ¿qué hay en juego en esta relación? En última instancia, ¿ha superado la modernidad al mito?

Aquí la hipótesis a sostener, como ya lo anunciábamos, es que el mito se encuentra más presente que nunca en la modernidad a pesar de la presentación de ésta como fuerza contraria y antítesis de aquél. Otro punto será mostrar que esta no superación del mito hace que los fundamentos generados por la modernidad estén basados en un consenso falso, por el contrario, la modernidad procede de manera dogmática, no dialógica.

En lo referente al derecho abordaremos las siguientes cuestiones: ¿qué papel ocupa en dicha mitología?, ¿cómo contribuye a ella? Y, ¿cómo se fundamenta el derecho si en una sociedad tardo moderna, tras el reporte nietzscheano repetido *ad nauseam* de la muerte de Dios, no existe ya criterio alguno a partir del cual discernir entre lo bueno y malo, lo justo y lo injusto?

En este caso proponemos la hipótesis de que el derecho moderno en realidad no tiene un fundamento racional u ontológico, razón por la cual está lleno de contradicciones que supera mediante el recurso al mito pues de otra forma serían insalvables. Es por ello, sostenemos, que fuera del mito el derecho no existe.

Todas las interrogantes anteriores tienen como base la definición moderna de ser humano por lo que también nos cuestionaremos ¿cuál es esa noción de hombre que subyace al entendimiento moderno del mundo?, y ¿qué implica para la propia humanidad tal noción?

El núcleo de la argumentación se encuentra en los capítulos II y III (“Ideas modernas” y “Los nuevos juegos sagrados”). El segundo contiene nuestras apreciaciones básicas sobre el desarrollo y consolidación de la razón moderna, criticando sus ideas de cultura, naturaleza, historia y mito; tendiendo así un puente teórico con la teoría crítica de la sociedad. En el tercero estas apreciaciones se

tratan ahora dentro del marco de la *muerte* de Dios para exponer lo que entendemos como los sustitutos más importante de esa figura: la ciencia y el derecho. El capítulo I (“La razón moderna”) contiene lo que se puede describir de manera más adecuada como el exordio a la argumentación central, en términos de un análisis genealógico del pensamiento moderno. El lector familiarizado con la génesis de dicho pensamiento y a quien solamente le interese la crítica propiamente dicha que proponemos aquí, puede sentirse tentado a pasar por alto este primer capítulo, no obstante habrá de advertírsele que ciertos argumentos esgrimidos en él son utilizados a lo largo de la exposición. El capítulo IV por su parte pretende realizar un cuestionamiento radical a la existencia del llamado *razonamiento jurídico* así como a la *esencia del derecho*, puntos que se encuentran estrechamente vinculados entre sí, para llegar a la conclusión de que no existen tales figuras, al menos no tal y como han sido entendidas hasta nuestros días por la teoría del derecho.

Es importante señalar que no se pretende ofrecer un panorama histórico minucioso del origen, evolución y consolidación del denominado pensamiento moderno, tampoco se realiza la exégesis de diferentes personajes que hayan tratado este mismo tema de maneras diversas, ni mucho menos se aspira a intentar una síntesis entre algunos de ellos, aunque nuestra posición no surgió *ex nihilo* deseamos que se la juzgue por sus propios méritos.

A continuación haremos una serie de aclaraciones metodológicas para procurar un mayor entendimiento de nuestra investigación. Lo que llamamos en este trabajo ‘Occidente’ es una civilización histórica particular, que puede ser caracterizada de diferentes maneras, todo depende de nuestros propósitos al hacer tal caracterización. Empleamos el término no en una manera geográfica, antes bien, es un término cultural, tiene su origen en la gran división de los imperios romanos de Oriente y Occidente, y designa a las diferentes culturas herederas de las construcciones institucionales de la cristiandad.⁴ Diremos también que durante prácticamente todo este estudio la palabra occidental es utilizada como sinónimo de moderno.

⁴ Cfr. Supiot, Alain, *Homo juridicus*, *op. cit.*, nota 1, p. 17.

Nuestra investigación parte de la idea de que el proyecto de la modernidad, a pesar de ser la herencia cultural hegemónica del mundo contemporáneo, no es la única. El mundo moderno más que cualquier otro es un mundo de herencias plurales y, por lo tanto, conflictivas que se renuevan incesantemente. La 'universalidad' de la tradición moderna descansa sobre la supresión de esa pluralidad y conflictividad. El derecho formal estatal moderno es quizá el mejor ejemplo de la reivindicación universalista de Occidente y la ciencia jurídica es su forma de autoconocimiento y autoreconocimiento,⁵ esto es un claro reflejo de la asimilación del subjetivismo moderno en el derecho y su ciencia. Consideramos que la teoría crítica del derecho problematiza tanto esta reivindicación como su aparato teórico.

Nuestro estudio trata de resaltar el problema en sus dimensiones jurídico-políticas y sociales, tarea para la cual será obligatorio acudir a la teoría del derecho y a la filosofía jurídica, pero igualmente a la sociología y a la antropología jurídicas, así como a la crítica de la cultura; ello porque cada vez es más indiscutible, en el campo de la ciencias sociales, la necesidad de emplear paradigmas de carácter multi y transdisciplinario, no pueden permanecer indiferentes ante los desarrollo realizados en cada una de las mismas, debe existir comunicación entre los diversos horizontes metodológicos. Dentro de la cultura latinoamericana cada vez son más los estudios iusfilosóficos críticos que se realizan con dicho carácter. Esta investigación pretende aportar algo a esa tradición.

A pesar de lo anterior, este trabajo ha sido concebido como un estudio meramente introductorio a las cuestiones que abordamos, esto, por otra parte, no lo decimos con falsa modestia pues, aunque sólo pretendemos una introducción a dichos problemas, los mismos han sido tradicionalmente ignorados por la perspectiva macroteórica de las ciencias sociales y las humanidades, lo cual es particularmente alarmante en el campo del derecho.

El presente estudio quería saber cómo era el mundo de lo moderno, y cuál ha

⁵ Véase *infra*, capítulo cuarto, 'La canonización del razonamiento jurídico y la esencia del derecho', pp. 78 y ss.

sido el impactado de éste en el campo de lo jurídico, para la cual quisimos andar un camino hacia atrás. Aprehendimos lo que denominados modernidad como un fenómeno histórico de decadencia, en los lugares de las esperanzas originales ahora se habían posado solamente nostalgias. Y no se trata, como algunas veces se ha señalado, de que no hayan existido corrientes de pensamiento crítico, empero, su existencia más bien se ha manifestado en sus insuficiencias. Latinoamérica, como recién mencionábamos, ha dado un camino en la búsqueda de soluciones. Es tarea de la reflexión filosófica el traducir hoy la difícil condición de una época –nuestra época– hacia formas de vida y poder para las cuales no se posee un concepto,⁶ pues si bien comenzamos a tener una idea clara de dónde estamos la idea sobre hacia dónde vamos es aún bastante opaca.

Con todo, no se trata de cargar el malestar de la cultura occidental en esta época de desilusión, a la cuenta de las esperanzas frustradas de la filosofía racional de la Ilustración. La reflexión crítica, en lugar de eso, debe tener el cometido de la elaboración del pasado con el firme propósito de encontrar una orientación, un camino hacia adelante, hacia el futuro de nuestra cultura, en suma, hacia la vida. Si, durante el proceso de secularización que llevó a cabo la modernidad, la razón llegó a convertirse también en un mito habremos de procurar también el desencantamiento de ésta.⁷

La filosofía desde hace un siglo se está muriendo, pero no puede hacerlo porque todavía no ha cumplido con su misión, su atormentadora agonía ha de prologarse indefinidamente.⁸ Es el momento de que diga todo lo que olvidó decir.

Para finalizar con esta introducción diremos que no aspiramos a una descripción anormativa –no nos consideramos ajenos a lo ideológico–. Compartimos el argumento de que la elección de categorías puramente descriptivas es ya una evidente interpretación. Pero esto supone, claro está, el empleo de un criterio normativo. Éste será que debe mantenerse abierta la

⁶ Cfr. Subirats, Eduardo, *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983, p. 10.

⁷ Vid. Castro, Elisabetta Di, *La razón desencantada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009, p. 10.

⁸ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2011, p. 13.

interrogación reflexiva en todo momento. El pensamiento crítico no puede detenerse ante nada, ni siquiera ante el propio pensamiento crítico, pues detenerse ante éste significaría que a la teoría crítica no se le escapa nada, no posee puntos ciegos, por lo que es capaz de establecer la verdad absoluta de lo social. Esto no es posible porque llegaríamos al dogmatismo que precisamente se busca refutar.

Al final del día habrá que tener siempre en mente la que estimamos la mejor manera de valorar un texto: posee tanta –o quizá mayor– importancia lo que no se menciona como lo que se dice. De esa forma desearía que fuera valorado el presente trabajo.

Por último es menester señalar que la presente investigación se realizó en el marco del *Programa de Estudiantes Asociados 2012* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México cuyo objetivo primordial es encauzar a las nuevas generaciones de estudiantes hacia el trabajo de investigación filosófica.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Invierno 2013.

CAPÍTULO PRIMERO

LA RAZÓN MODERNA

*"Es precisamente ahora cuando
el pueblo se siente abandonado de
sus sacerdotes devenidos filósofos"*

J. Habermas⁹

I

Preliminaria

La pregunta sobre los *orígenes occidentales* del pensamiento moderno, que se configura en la *relación interna* entre modernidad y racionalidad, se hace – utilizando palabras de Jürgen Habermas– evidente de suyo en Max Weber.¹⁰ Lectura con la que concordamos ya que es precisamente Weber quien analiza de modo explícito dicha situación.¹¹

Para Weber –continúa Habermas– es evidente que existe una relación interna, *i. e.*, no contingente, entre modernidad y lo que denominó como racionalismo occidental. Llamó racional al proceso de desencantamiento del mundo que condujo a que en Europa, tras el desmoramiento de las imágenes religiosas, naciera una cultura profana. "Con las ciencias experimentales modernas, con las artes convertidas en autónomas, y con las teorías de la moral y el derecho fundadas en principios, se desarrollaron aquí esferas culturales de valor que posibilitaron procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente

⁹ Habermas, Jürgen, 'Hegel: Concepto de modernidad' en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 52.

¹⁰ Cfr. 'La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento' en *ibidem*, pp. 11-15. Sin embargo, para Habermas, fue Hegel quien desarrolló antes que nadie un concepto claro de modernidad, por lo que señala la necesidad de recurrir al propio Hegel si se quiere entender de mejor manera la mencionada relación interna.

¹¹ *Vid.* Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1983, pp. 11-22.

legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales".¹²

Max Weber –observa Habermas– describe bajo el punto de vista de esa racionalización no sólo la profanización de la cultura en occidente sino sobre todo la evolución de las sociedades modernas. Ahora, las nuevas estructuras sociales son determinadas por la diferenciación de la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, que son los dos sistemas que tomaron forma en torno a los núcleos organizativos. Dicho proceso de evolución es entendido por Weber como institucionalización de la acción económica con arreglo a fines.

Así "[a] medida que la vida cotidiana se vio arrastrada por el remolino de esta racionalización cultural y social, se disolvieron también las *formas* tradicionales de vida diferenciadas a principios del mundo moderno mayormente en términos de estamentos profesionales."¹³

No obstante, –añade Habermas basándose en Émile Durkheim y George Hebert Mead–, la racionalización del mundo de la vida no se encuentra solamente determinada por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines. Los mundos de la vida se encuentran, también, determinados por un trato con tradiciones que habían perdido su carácter cuasinatural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores; y, finalmente, por patrones de socialización que tienden al desarrollo de identidades del yo abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse.

Estos tópicos perfectamente enunciados por Habermas –abandono del carácter prácticamente natural de las tradiciones, universalización de normas, generalización de valores y surgimiento del individualismo moderno– serán los temas a desarrollar en el presente capítulo teniendo como guía de nuestras reflexiones lo que llamaremos el *extravío del centro*, situación que, es necesario apuntarlo, no se dio de manera fortuita sino, contrariamente, fue el resultado de acciones humanas perfectamente identificables.

¹² Habermas, Jürgen, 'La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento', *op. cit.*, nota 10, p. 11.

¹³ *Ibidem*, p. 12.

II

Génesis

Por lo general suele entenderse por *pensamiento moderno* una forma de pensamiento racional que llegaría a tener su expresión más clara en el siglo XVIII. Con frecuencia, la *idea ilustrada* acerca del mundo, su proyecto de racionalidad, se toman como paradigma de la modernidad. Empero –coincidiendo con Luis Villoro– en realidad sus orígenes son más antiguos.¹⁴ Estos comienzan con la ruptura de la concepción que se tenía en la Edad Media sobre el mundo, así como con la aparición paulatina, en algunas mentes, de una nueva concepción o imagen.

Por ello, se debe resaltar que "[l]as ideas ilustradas y sus legados en los siglos posteriores se levantan sobre esa previa manera de sentir y pensar el mundo, nacida de la ruptura del mundo medieval".¹⁵ Esa ruptura la localizamos en el *Renacimiento*. Es ahí cuando comienza a ser ostensible el primer germen en torno a lo que será un cambio importante en la imagen de mundo y de ser humano y, sobre todo, en el modo de pensar sobre ellos. Esto es, es ahí donde se comienzan a forjar los cimientos primeros para el nacimiento de la *figura moderna del mundo* que se desarrollará durante los siglos venideros.

Llamamos *figura del mundo* a las ideas básicas que son características de una época y que son las responsables de la configuración del mundo ante el hombre.¹⁶ Por lo tanto, la figura moderna del mundo corresponde a las ideas básicas que caracterizan a dicha época de la historia de Occidente.

Sin embargo, el estudio acerca de este período incide sobre sus fronteras temporales y depende de la imagen que la historiografía ha construido, de modo que el concepto histórico queda impregnado por las ideologías desde las cuales

¹⁴ Vid. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, 2da ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 12.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

se construye la historia.¹⁷ De este modo nos encontramos ante la imperiosa necesidad de establecer un corte temporal, más o menos arbitrario, con el que quedaría establecido nuestro ámbito histórico de estudio en los siglos XV y XVI.

Por ello, a pesar de mencionar que el germen de la modernidad¹⁸ lo podemos encontrar en el Renacimiento, no pretendemos ser precisos en cuanto a tales inicios. Bien se podría seguir hacia atrás buscando ideas precursoras y relacionadas con las renacentistas hasta llegar, inclusive, al pensamiento griego. Ninguna época tiene fronteras precisas o perfectamente bien definidas. De cualquier manera, lo que pretendemos es captar el espíritu de la época, lo cual se puede lograr –no sin cierta dificultad– si buscamos en donde se manifiesta en ideas compartidas por un grupo de personas que comienzan a establecer un estilo común de pensar.

Antes de continuar haremos dos breves advertencias. Primera: debe tenerse en cuenta que la nueva figura del mundo no reemplaza de manera inmediata a la anterior e inclusive la mayoría de las personas seguía pensando en términos del Medioevo. Asimismo tampoco todo el pensamiento importante de dicha época tiene consigo el sello de la modernidad. Ya lo observaba muy bien Ernst Cassirer al mencionar que la hipótesis Hegeliana de concebir a la filosofía de una época como el foco natural, el espíritu y la esencia de esa misma época no se verificaba en el caso de la filosofía renacentista.¹⁹

Segunda: la época moderna comprende un lapso muy amplio, lleno de vicisitudes, transformaciones e incluso contradicciones internas por lo que surge la problemática de su caracterización, situación que procuraremos resolver siguiendo la siguiente idea regulativa: por variadas e incluso contrarias que sean las creencias, actitudes o valoraciones, existen –como ya lo dejábamos entre ver más

¹⁷ Cfr. Mínguez Pérez, Carlos, *Filosofía y ciencia en el renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2006, pp. 11-12.

¹⁸ Aunque los términos ‘razón moderna’, ‘pensamiento moderno’, ‘época moderna’, ‘occidental’ y ‘modernidad’ no tienen, en muchas de sus dimensiones, igual significado, son usados en la presente investigación, en general, como prácticamente sinónimos.

¹⁹ Vid. Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951, pp. 13-16.

arriba— ciertas ideas básicas, supuestas en todas ellas, que permanecen y determinan todas las manifestaciones como propias de esa época. Las demás creencias, actitudes y valoraciones, por muy distintas que sean, las aceptan como un trasfondo incuestionable. Si llegan a existir contradicciones éstas se yerguen sobre el supuesto común de aquéllas ideas básicas. Lo anterior es debido a que esta nueva figura del mundo no es un sistema de pensamiento sino una mentalidad.²⁰

El presente capítulo pretende la realización de una somera búsqueda sobre los orígenes del pensamiento moderno, los cuales consideramos se encuentran en la filosofía renacentista. Así pues se propone un análisis breve por medio de la comparación del pensamiento del Renacimiento con el pensamiento de la Edad Media para el cual habremos de tener muy presente las dos advertencias recién hechas.

Con la búsqueda de los orígenes del mencionado pensamiento se estará en condiciones para poder comprender de una mejor manera nuestra época y el porqué de su crisis.

De la edad media al renacimiento

Antes de hablar sobre la figura del mundo renacentista es menester hacer referencia, en unas cuantas líneas —y sin perjuicio de lo que agreguemos en los siguientes apartados—, a la figura que le precedió —*i. e.*, la Edad Media— para lograr un cabal entendimiento de la primera.

La sociedad medieval se basa en un orden de estados consagrado por la iglesia, orden en el cual cada uno ocupa el lugar que Dios le ha asignado. El intentar salirse de su estado —o lugar— equivale a rebelarse contra el orden establecido por Dios. Es decir, cada cual vive dentro de los límites que han sido previamente determinados. De este modo la nobleza pero sobre todo el clero, como estratos dominantes, son las fuerzas que cuidan el mantenimiento de esos límites. Por lo tanto, tanto la sangre como la tradición eran los fundamentos de las relaciones de comunidad además del sentimiento de grupo (plena identificación

²⁰ Vid. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, *op. cit.*, nota 14, pp. 10-11.

con los estamentos).²¹ Existe, pues, un orden divino naturalizado e inamovible.

Debido a lo anterior, previo al Renacimiento el entendimiento del mundo físico y de las acciones humanas se presentaba bajo la concepción de una idea que podemos identificar de una manera muy clara: todo se entendía y se explicaba por medio de Dios, lo que redundaba en la negación del libre albedrío del hombre. Dios era el fundamento de todas las causas, ya sean humanas, naturales o sobrenaturales. Por lo mismo, en el medioevo existían y convivían dos mundos perfectamente delimitados: el terrenal y el celestial. Esta doctrina medieval de los dos mundos –así como el dualismo que es la consecuencia de ella– llevó al entendimiento del ser humano como un ser limitado y finito. "El hombre está situado frente a las fuerzas que en torno de él luchan y, hasta cierto punto, abandonado a ellas. El hombre está incluido en la escena en que se representa el gran drama del mundo, pero aún no ha llegado a ser un verdadero antagonista independiente".²² La confianza medieval en Dios era inconmensurable. Así, los vínculos entre fe y razón eran inquebrantables, no podía establecerse realmente ningún límite definido entre una y otra. Nada expresa de mejor manera esta imagen que el credo escolástico: *philosophia ancilla theologia* –subordinación de la razón a la fe–.

Había una autoridad divina –y por lo tanto suprema– que disponía de los medios para intervenir en las leyes naturales, dicha autoridad tenía su representante en el mundo terrenal en la iglesia, la cual se expresaba en la jerarquía eclesiástica, y ésta era la encargada de permitir que la vida secular transcurriera según sus leyes propias, aunque reservándose también sobre ella el supremo poder de inspección en todo momento. Sobre este estado de cosas es importante señalar –como bien lo advierte Alfred von Martin– que antes que una analogía basada en las apariencias externas, se trata de una relación interna, sociológicamente condicionada. "No hay que entenderlo en el sentido de una vulgar interpretación materialista, como mantenimiento consciente de una ficción

²¹ Vid. Martin, Alfred von, *Sociología del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 15-16.

²² Vid. Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, op. cit., nota 19, p. 104.

en interés de una determinada clase, sino como formación inconsciente de modos de pensar que guarda una ligazón irrompible con una serie particular de condiciones sociales".²³

En consecuencia, durante la Edad Media todo el pensamiento y toda la investigación estaba en manos o bajo la dirección de las clases sacerdotales. A pesar de ello –o tal vez gracias a ello–, es precisamente en el medio de ese círculo sumamente creyente y ortodoxo que comenzó a surgir la controversia a propósito del libre albedrío del hombre, *i. e.*, sobre la *razón natural*.

En resumen, el mundo medieval europeo se encontraba perfectamente engarzado en todos sus detalles, es construido para el hombre, donde cada pieza tiene su destino y el todo está regido por una finalidad. En el medioevo sigue existiendo el entendimiento religioso (fe) junto al filosófico (razón) de manera todavía unida. Esto se debe a que los primeros estudiosos que participan activamente en la vida intelectual de Europa eran monjes, miembros del clero regular. Además de que, en términos generales, el saber y la cultura "sobrevivieron" durante la Edad Media, gracias a esos clérigos, en monasterios y catedrales.²⁴ Empero, a pesar de ello y sin desafiar abiertamente las creencias religiosas, se comenzaba a vislumbrar una confrontación –aunque todavía pequeña– entre la autoridad de la tradición y el tribunal de la razón. Asimismo, será precisamente por esa unión extrema entre los entendimientos religioso y filosófico –que al final de cuentas traía consigo la subordinación del segundo al primero– que la modernidad estará marcada fuertemente por la idea de ser una época que debe romper con una vieja concepción del mundo y su correspondiente pensamiento tradicional. Es aquí donde podemos comenzar a entrever las primeras intenciones, como veremos más adelante, de llevar a cabo el proyecto de *desencantamiento del mundo* que intentará poner en marcha el pensamiento de la Ilustración.

²³ Vid. Martin, Alfred von, *Sociología del renacimiento*, *op. cit.*, nota 21, p. 44.

²⁴ Cfr. Tamayo y Salmorán, Rolando, *La universidad epopeya medieval*, 3ra ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005, p. 6.

III

Nova Aetas

En el Renacimiento se ofrece, y cada vez con mayor claridad, un cuadro distinto e inverso al descrito en el apartado anterior, es el período en el que paulatinamente se modifica y se abandona dicha imagen pero sin alcanzar plenamente la cosmología moderna, se trata de una transición. Es por ello que "[l]a importancia *tipológica* del Renacimiento estriba en que éste expresa la primera cisura social y cultural que se produce en el tránsito de la "Edad Media" a la "Edad Moderna". Es decir, un estado típico de los primeros tiempos de la Edad Moderna..."²⁵

Se ve ahora la separación de la razón y de la fe, así como la subordinación de la segunda a la primera, pero aún con un sentimiento de profundo respeto por la fe. El hombre del Renacimiento no combate directa y abiertamente los dogmas, sin embargo, a lo largo del período renacentista, ese nuevo espíritu, que comienza a surgir de la crítica a la fe, va adquiriendo conciencia de su poder y de sus armas espirituales. Aunque se siga dejando la decisión final a otra instancia, empieza a nacer la exigencia de que toda investigación se practique partiendo del criterio de la razón y de sus medios. La nueva figura del mundo comienza a hacer su aparición.

Del renacimiento a la ilustración

Una vez que nos hemos formado una idea del *statu quo* del medioevo, nos encontramos en condiciones para intentar realizar una síntesis de los orígenes de esa '*nova aetas* no cristiana'²⁶ por medio de una comparación entre dicha imagen medieval y la figura del mundo renacentista, a la que ya hemos hecho alusión, y de esta forma irnos perfilando para entrar al 'siglo de las luces'.

²⁵ Vid. Martin, Alfred von, *Sociología del renacimiento*, *op. cit.*, nota 21, p. 18. Las cursivas son nuestras, entrecomillado original.

²⁶ Cfr. Habermas, Jürgen, 'La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento', *op. cit.*, nota 10, p. 16.

El extravío del centro

El orden determinado y finito particular de la Edad Media tenía tal carácter debido a que todas sus relaciones se establecían en referencia a un centro perfectamente identificado. Ese centro era la Tierra.

En el medioevo existían dos niveles de ser completamente distintos, cada uno sujeto a leyes propias: el mundo terrestre y el mundo celeste. El mundo terrestre estaba rodeado por siete esferas. Dichas esferas, concéntricas las unas respecto de las otras, correspondían a las orbitas que describían, en torno a la propia Tierra –según la astronomía ptolemaica–, los cinco planetas, entonces conocidos, más la Luna y el Sol. Más allá de esa séptima esfera se encontraba la última. La cual era la esfera de las estrellas fijas en la cual podían encontrarse todas las demás luminarias celestes. ¿Y qué había aún más allá? Más allá de esta última, solamente la presencia de Dios. Es decir, existe una última esfera perfectamente limitada y cerrada, fuera de la cual ya no hay absolutamente nada y dentro de la cual se encuentran circunscritas otras tantas esferas hasta llegar al núcleo de todo: la Tierra.²⁷ Existe pues un límite preciso en el mundo físico.

Por lo tanto, el mundo se considerada como limitado y tiene un centro. De modo que dentro de toda esta estructura, cada cosa tiene un sitio asignado. No existe nada eterno, la duración de todo es finita.

Es así que también el mundo concreto del hombre medieval sea un mundo finito en el que todo ocupa un lugar preciso en relación con un centro y, por lo tanto, con una periferia. La tierra es una superficie limitada, la cual posee un centro privilegiado, para unos es Jerusalén para otros es Roma; sea la primera o la segunda ciudad, todos los mapas medievales muestran un centro preciso.²⁸ ¿Y qué existe en la periferia? No existe nada, nadie puede asomarse a los bordes de la Tierra porque caería en el vacío. Y si esto sucede con el espacio lo mismo sucede en el tiempo. “Al igual que el espacio humano tiene un centro y una periferia determinados, así también el transcurso de la historia tiene un momento preciso: el momento en que Dios creo a la primera pareja en el Edén. Toda la

²⁷ Vid. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno, op. cit.*, nota 14, pp. 17-18.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

historia tiene un centro: el instante en que Jesucristo salvó a la humanidad, y tendrá un fin preciso: el día glorioso en que el Hijo del hombre regrese a la Tierra a la diestra del Padre, para juzgar a la humanidad. Todo se encuentra entre estos hitos perfectamente determinados.”²⁹

Por ello, al igual que en el mundo celeste y en el mundo geográfico, la sociedad se ordena respecto de un centro tanto político como espiritual: la doble potestad de la corona y la tiara.

En el Renacimiento se comienza a ver los primeros rasgos de ruptura con esa concepción conforme a un centro y una periferia. La transformación del mundo físico comienza en Nicolás de Cusa.³⁰ Ya que es precisamente él quien desde mediados del siglo XV sostiene la idea de que la separación entre el mundo sublunar y supralunar es ficticia. No había ninguna razón para considerar que rigen diferentes leyes en ambos mundos sino que, por el contrario, es más razonable pensar que una sola ley existe para los dos mundos, de modo que las propiedades que tenga la Tierra las tiene que compartir la esfera de las estrellas fijas. Para Cusa, sólo Dios es absoluto, fuera de él no hay nada más que posea ese carácter, todas nuestras representaciones son relativas, sobre todo el lugar y el movimiento. Y si no hay nada absoluto entonces no puede encontrarse centro alguno ni limite en el universo; todo puede ser considerado como centro o límite. En nuestra ignorancia, aunque docta, cualquiera puede ser considerado como tal.³¹ En conclusión, de ningún lugar, lo cual por supuesto incluye a la Tierra, puede decirse que ocupe un lugar central. El mundo no tiene centro.

Más tarde, se rompe el modelo arquitectónico de un mundo cerrado con la aparición de Nicolás Copérnico. La Tierra es desplazada de la posición central la

²⁹ *Idem.*

³⁰ Si bien resulta un tanto cuanto difícil ubicar con claridad el pensamiento de Nicolás de Cusa, esto es lo que hace que su pensamiento resuma y manifieste la cultura de su tiempo, a la vez medieval y moderna.

³¹ Cfr. Mínguez Pérez, *Carlos, op. cit.*, nota 17, pp. 133-139; Villoro, Luis, *El pensamiento moderno, op. cit.*, nota 14, pp. 21-22. Así como, claro está, la obra en donde desarrolla Nicolás de Cusa estas ideas sobre la naturaleza del universo: *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, 1981, en especial la segunda parte.

cual pasa a ser ocupada por el Sol. Al desaparecer el antiguo centro, las esferas concéntricas tienen que desaparecer. Y los demás planetas pasan a ser otros tantos cuerpos que vagan en el vacío alrededor de la hoguera central. Para Copérnico, la última esfera –la esfera de las estrellas fijas– es inmensa, incomparablemente grande con el tamaño de la Tierra, pero nunca dice que sea infinita. Por esa razón no queda claro si considera al mundo como finito o infinito, será su discípulo, Thomas Digges, quien adopte la idea de un mundo infinito, al negar la concepción de un mundo cerrado y postular uno abierto, para Digges la esfera de las estrellas fijas se extiende infinitamente hacia lo alto.³²

Esta nueva idea de un mundo infinito, sin centro ni periferia, será totalmente aceptada y representada, a partir de finales de siglo XVI, con Giordano Bruno, quien se basa en Cusa y Copérnico para tal propósito.³³ Bruno además postula la idea, un tanto extraña para la época, de la existencia no sólo de un sol sino de muchos y, por ende, no de un conjunto de planetas sino de varios. "De manera que no hay un solo mundo, una sola Tierra, un solo sol, sino tantos mundos cuantas estrellas luminosas vemos en torno nuestro".³⁴

A la antigua concepción del cosmos empieza a remplazarla la figura de un mundo abierto, es decir, sin límites ni centro. Es en este espacio infinito en donde se desplazan cuerpos minúsculos, flotando en el vacío; y en uno de ellos es donde se encuentra la figura, aún más diminuta, de la especie humana.

La imagen de un universo inconmensurable que comienza a sustituir a la imagen acogedora de un mundo cerrado despertó gran entusiasmo e interés en algunos, mas no fue así para otros ya que esta nueva concepción bien podría traer sobre todo confusión y convertir el mundo en uno en el cual toda la coherencia se esfumaría y en donde el cielo no anunciaría más la gloria de Dios.³⁵

En un universo infinito, dado que cualquier parte puede ser centro y, por lo

³² Vid. Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 35-39.

³³ *Idem*.

³⁴ Cit. por Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, op. cit., nota 14, pp. 23-24.

³⁵ Cfr. Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, op. cit., nota 32, p. VIII.

mismo, cualquiera periferia, todo lugar es relativo, no existen puestos y lugares exclusivos en el cosmos, lo importante ahora será las relaciones que unos cuerpos guarden con otros. Por lo tanto ya no es necesario conocer el lugar que le corresponde a cada cuerpo –o el puesto que debe ocupar cada persona– sino esas relaciones con los otros.

Debe señalarse que no sólo se relativizan los lugares en el mundo geográfico, sino también se relativizan las culturas. Existirán diversos autores que se ahondarán en la relatividad de las creencias humanas. "Si en otras tierras los hombres creen en cosas tan diferentes a las que nosotros damos por seguras, si hemos descubierto que las adhesiones de los hombres a valores son tan diversas, ¿cómo aferrarnos a la idea de que nuestra cultura es la única válida? (...) De allí basta un paso para sostener que nuestra civilización cristiana es una de las civilizaciones posibles y no el centro de la historia humana."³⁶

A la par de esta relativización del mundo geográfico, la arquitectura estamentaria de la sociedad comienza a fracturarse. Comienza a consolidarse la burguesía que en los siglos anteriores se había formado en los burgos medievales.³⁷ "[D]emocracia, desde un principio, no significa más que oposición a los privilegios de los poderes tradicionales, del clero y de la nobleza y, en consecuencia, negación de los valores en que aquellos asentaban su posición privilegiada y la afirmación de un nuevo principio de selección (es decir, burgués), fundado en criterios puramente individuales, frente a los de nacimiento y tradición."³⁸

De este modo aparece un nuevo tipo de hombre cuyo poder no está sujeto a las regulaciones y rangos de la antigua sociedad sino que depende de la *función* que cumpla ahora en la nueva sociedad. Y aunque las posibilidades de ascenso

³⁶ Vid. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, op. cit., nota 14, p. 26.

³⁷ Esto es debido precisamente a los nuevos descubrimientos geográficos ya que son éstos los que propician el gran auge del comercio. Los propios comerciantes comienzan a congregarse en ligas y aparece por primera vez la banca. Es así que tanto los comerciantes como los banqueros constituyen un nuevo poder que ya no tiene nada que ver con su puesto ocupado en la jerarquía social y que mucho menos está ya ligado al nacimiento sino a su propia capacidad de empresa.

³⁸ Vid. Martin, Alfred von, *Sociología del renacimiento*, op. cit., nota 21, pp. 19-20.

social siguen siendo muy limitadas, las cualidades personales son capaces de hacer pasar a un individuo de su situación a un estado superior de acuerdo con sus virtudes.³⁹ Entiendo a ese estado superior como la obtención de poder basado ahora en la riqueza. Surge, pues, una burguesía de carácter liberal⁴⁰ que se apoya no sólo en las nuevas fuerzas del dinero sino también en las fuerzas de la inteligencia, para romper las tradicionales ligaduras con los estamentos. Asimismo, hay que señalar que la rebelión contra las antiguas formas de poder trae consigo la disolución de los vínculos de comunidad –tan característicos de las sociedades anteriores al Renacimiento– que dichas formas mantenían, pues si tanto la sangre como la tradición y el sentimiento de grupo eran los fundamentos de las relaciones de comunidad, dichas particularidades eran también el fundamento de las relaciones de poder.⁴¹

En síntesis, el Renacimiento es la época donde podemos observar cómo comienza a desconfigurarse la estructura del mundo físico así como la estructura social. La vida del hombre ya no debe estar trazada de antemano por Dios o la naturaleza, ahora cada quien tiene que construísela mientras vive. Así el valor de cada persona frente a la sociedad ya no dependerá del estamento al que pertenezca sino de la función que desempeñe de acuerdo con su esfuerzo y virtudes. Y si la sociedad humana del medioevo era un edificio, donde cada persona, al ocupar su lugar, estaba a salvo de la novedad radical y, por lo tanto, de la angustia; ahora esa situación no será igual: no es fácil orientarse en un mundo que ha extraviado su centro. "Por una parte –nos dice Villoro– inseguridad, desamparo, por la otra, euforia de la acción, de la empresa, entusiasmo por la libertad... [L]a nueva idea del hombre conjuga estos dos rasgos".⁴² El hombre moderno –estamos de acuerdo con Villoro– tiene su origen primero en este extravío del centro.

³⁹ Cfr. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, *op. cit.*, nota 14, pp. 27-28.

⁴⁰ Liberal en el sentido, explicado apenas renglones arriba, de mera oposición a los privilegios de los poderes del clero y la nobleza, que da pie al inicio de la disolución de las formas y concepciones sociales tradicionales.

⁴¹ Cfr. Martin, Alfred von, *Sociología del renacimiento*, *op. cit.*, nota 21, p. 16

⁴² *Vid.* Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, *op. cit.*, nota 14, pp. 30-31.

Novo hommo

La concepción moderna del hombre incluye en sus inicios una idea que, paradójicamente, encuentra sus raíces en el pensamiento estoico tradicional, empero perfectamente bien enunciada por Nicolás de Cusa. Es la idea de que cada hombre es un *microcosmos*. El hombre, al igual que sucede en el macrocosmos, está constituido por distintos niveles de ser que reflejan, en pequeño los del universo. El *hombre es en sí mismo* un pequeño todo.

Esta totalidad del hombre no consiste por supuesto en el tener propiedades, pues el hombre no lo *tiene* todo sino que está en la posibilidad de *ser*.⁴³ Ya que el hombre puede ser aquello que de algún modo elija, mientras que las demás cosas no pueden ser más que aquello que ya son.

Tal idea adquirirá su expresión más clara en el famoso discurso de Giovanni Pico della Mirandola: *De hominis dignitate*. Este discurso encierra un *pathos* del pensamiento específicamente moderno. Para Pico la dignidad del hombre no puede depender del lugar que tiene asignado de manera definitiva en la estructura cósmica. El sistema jerárquico al dividir el mundo en estamentos y al señalar, a cada ser, uno de ellos como su lugar propio y definitivo en el universo, ignora el sentido y el problema de la libertad del hombre (o de su libre albedrío como le llamamos en página pasadas).

Ya lo señala bien Cassirer, el problema de la libertad del hombre nace de la relación que solemos suponer entre el *ser* y el *obrar*. "Para el mundo de las cosas puede valer la antigua proposición escolástica: *operari sequitur esse*; el mundo del hombre es de una naturaleza y de una peculiaridad tales que en él vale el principio contrario: no es el ser el que impone una dirección precisa y determinada al desenvolvimiento, sino que por el contrario la originaria dirección del desenvolvimiento determina y fija al ser." Por ello el ser y, por lo tanto, el valor del hombre sólo pueden caracterizarse y determinarse como algo dinámico, nunca

⁴³ "El hombre puede ser semejante a una piedra, como lo es de hecho en los momentos del sueño profundo; semejante a un vegetal, ¿no tiene acaso en él todas las tendencias, las funciones que animan la vida vegetativa? Puede ser tan bestial como una fiera, pero también semejar a un ángel y —¿por qué no?— a un dios." *Ibidem*, p. 33.

como algo estático. En el sistema jerárquico nunca se encontrará el valor específico de la libertad. Pues para tan rígido sistema, "el valor de la libertad debe aparecer como algo extraño, algo inconmensurable e *irracional*, ya que ese orden del mero ser no puede comprender el sentido y el movimiento del puro devenir." Con la formulación de esta reflexión queda establecida una nueva ruptura ya que la categoría de creación – entiéndase el lugar que por "naturaleza" le correspondía a cada quien– no basta para caracterizar la relación entre Dios y el hombre así como la que existe entre el hombre y el mundo. "La creación no puede entenderse sino como algo que comunica a lo creado no sólo un ser determinado y limitado, sino que le señala al mismo tiempo una esfera [con esas mismas características] como un campo propio de la voluntad y de la acción."⁴⁴

El discurso de Pico comienza con un mito que relata que el *gran inventor*, al dar fin a la creación, se detiene y queda perplejo ya que el mundo antes de aparecer el hombre era pleno, no le faltaba nada, porque no había lugar para ésta nueva criatura. Se puede leer en el discurso:

Entre los eternos arquetipos de las cosas no había ya ningún modelo para un nuevo brote, ni el creador poseía entre sus tesoros don alguno que pudiera otorgar como dote a su nuevo hijo, ni encontraba tampoco en todo el orbe terrestre un lugar en que el que había de ser contemplador de todas las cosas pudiera ocupar su puesto de observación. En efecto, el todo estaba ya colmado y a cada círculo –tanto el más elevado como el más bajo, como el del centro– tenía ya asignados los distintos seres de acuerdo con el orden correspondiente. Así pues determinó el Supremo Hacedor, ya que no podía dotar a la nueva criatura de un bien propio y particular, que poseyera en común con los otros seres los dones que a ellos había conferido. Formó pues al hombre según una imagen común que no presentaba distinciones, y le dijo: "Adán, no te he señalado ningún puesto preciso, no te he dado una figura propia ni te he conferido un patrimonio exclusivo para que tú mismo, escogiendo de acuerdo con tu propio deseo y determinación cualquier puesto, cualquier figura y cualquier don, puedas hacer los tuyos. Todos los demás seres han recibido de mi mano una

⁴⁴ Vid. Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, op. cit., nota 19, pp. 113-114.

naturaleza precisamente determinada que conservarán, puesto que está sometida a leyes rigurosas que de antemano he establecido. Tú en cambio eres el único a quien no atan trabas; sé, pues, tú mismo el que te las impongas por la voluntad que te concedo... Te he creado como criatura que no es exclusivamente celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo te puedas forjar y superar libremente y puedas asumir cualquiera de las formas que elijas... Los animales nacen trayendo del cuerpo de la madre todo cuanto deben tener; los espíritus superiores desde el principio o desde muy poco tiempo después son lo que serán por toda la eternidad. En cambio, al hombre, en el momento de crearlo, le ha conferido su padre, la semilla el germen de toda vida. Cualquiera de las semillas que el hombre cultiva germinará y producirá fruto. Si se trata de un brote vegetal, se convertirá en planta; si sigue la sensualidad, será una bestia; si cultiva en sí mismo el poder de la razón, se convertirá en un ser celestial; si sigue a la inteligencia, será hijo de Dios y ángel.⁴⁵

Para Cassirer, podemos observar que en el Discurso de Pico queda resumida tanto la totalidad del querer como la totalidad de la noción gnoseológica de la cultura renacentista.⁴⁶ Señalamiento que, desde luego, suscribimos ya que puede observarse como se va afianzando la idea de que mientras las demás cosas tienen una naturaleza definida, estatuida por leyes precisas, el hombre tiene una naturaleza *indefinida*, es decir no hay leyes que rijan su condición; no obstante, posee tal carácter no por inacabado sino porque no tiene un lugar ni un sitio en el orden de las demás cosas, tendrá el lugar y el sitio que él se proponga obtener. "El *lugar* del hombre es la posibilidad de darse un lugar."⁴⁷ Es decir, el hombre es entendido como un ser que puede ser lo que quiera. Es precisamente en esta nueva idea de 'ser lo que quiera' donde, según Villoro, se encuentra la clave de todo el discurso de Pico y, en consecuencia, creemos, se encuentra la clave de la nueva idea de hombre.

La naturaleza del hombre es ulterior a su hacer, posterior a su libre elección. Y

⁴⁵ Tomado de Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, op. cit., nota 19, pp. 114-115.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Vid. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, op. cit., nota 14, p. 37.

esta es una característica sólo del hombre. La dignidad se entiende, en conclusión, como ejercer la libertad dentro de un cuerpo natural, para construir lo que desee ser. Aquí podemos observar, sin duda alguna, que esta nueva concepción del hombre corresponde a equiparlo con Dios. Porque, al igual que Dios, el hombre no tiene una morada fija, carece de una naturaleza propia –su naturaleza es no tener naturaleza–, al igual que Dios debe hacerlo todo por sí mismo, debe fraguarse para sí su propio ser.

Luis Villoro resume esta nueva concepción del hombre en tres peculiaridades principales,⁴⁸ las cuales a continuación retomamos para sintetizar lo hasta ahora expuesto.

a) El hombre ya no tiene un ser determinado. Ahora es acción que se da a sí mismo su ser. El hombre es lo que se hace, es pues principalmente libertad. En consecuencia, para esta concepción, la característica primordial del hombre será la *transformación* tanto de la naturaleza como de sí mismo.

b) Si la naturaleza del hombre consiste en esa doble transformación, entonces la condición humana se corresponde más con el campo de la *posibilidad* que con el de la realidad. Lo propio del hombre es poseer un conjunto latente de posibilidades. Y este conjunto –el cual es mundo que el hombre crea con su hacer – se materializará en el mundo de la *cultura*, es decir, el hombre corresponde a un reino distinto al de la naturaleza.

c) Estas dos singularidades anteriores traen consigo la tercera. El hombre no tiene más un derrotero claro que seguir. Al dejar de tener un sitio perfectamente trazado en un orden establecido, o sea, al ser *libre* el hombre se encuentra en constante riesgo, está sujeto ahora a la inseguridad de la libertad.

La consecuencia de estas peculiaridades será la que podemos denominar primera idea del pensamiento moderno: la separación del reino del ser en dos. El mundo natural y el mundo humano. El primero, al no poseer libre voluntad, se caracteriza por servir como objeto de transformación al hombre. El segundo, consiste en un conjunto de libertades individuales que le servirán al hombre para construir su propio destino. Esta idea entraña, por supuesto, la idea del hombre

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 43-46.

como individuo irremplazable. La consecuencia será que el individualismo se convierta, desde entonces, en uno de los rasgos esenciales de la modernidad. El centro de gravedad se ha desplazado casi por completo a favor del hombre.

Ilustración

Hemos llegado al siglo XVIII, el siglo de las luces para la historiografía tradicional, el siglo de nuestra mayoría de edad intelectual, el siglo de la *Razón* – sí, con mayúscula–, en dos palabras: la Ilustración. Éste es el siglo que ha contemplado y venerado en la razón y en la ciencia "la suprema fuerza del hombre".⁴⁹

Para Kant, un hombre ilustrado debe aprender a emanciparse de toda tutela, es así que de esta manera alcance la madurez intelectual que suele eludir por pereza y cobardía.

Sapere Aude!, será en consecuencia el lema de la Ilustración.⁵⁰ "*Pensar por sí mismo* significa buscar la piedra de toque superior de la verdad en uno mismo (es decir, en su propia razón); y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *ilustración*."⁵¹

Los pensadores de esta época realmente estaban convencidos de poder acabar con las tinieblas del oscurantismo – en términos generales así era entendido el pensamiento desarrollado durante la época medieval– y, por lo tanto, entendieron como su tarea el ‘iluminar’ el camino de la raza humana con la ‘luz’ del pensamiento racional. De lo que se trataba era de confiar en que las luces de la razón podían combatir todas las supersticiones para así transformar el orden establecido.

Este siglo transformó la naturaleza del *verdadero conocimiento* a tal grado que la época subsiguiente es realmente identificada como una nueva, a grado tal que

⁴⁹ Cfr. Cassirer, Ernst, *Filosofía de la ilustración*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 15. Entrecorillado original.

⁵⁰ Vid. Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", *¿Qué es la Ilustración?*, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1989, p. 17.

⁵¹ Kant, Immanuel, "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?", *En defensa de la Ilustración*, 2a. ed., Barcelona, Alba, 2006, p. 182 (nota). Las cursivas son originales.

las ideas de la Edad Media, e incluso las del Renacimiento, parecen remotas, imaginarias y, a veces, prácticamente ininteligibles.⁵² Esa naturaleza del verdadero conocimiento será ahora en referencia a la aplicación de las técnicas matemáticas a las propiedades medibles de lo que los sentidos nos revelan.

Al siglo XVIII, "la razón –observa Cassirer– se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce." En este siglo se encuentra la creencia en la *unidad* e *invariabilidad* de la razón; es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas –y es aquí donde podemos observar las primeras semillas del imperialismo europeo–. Sin embargo, para nosotros la palabra razón ha perdido su simplicidad y significación unívocas. "El supraconcepto puro, como tal, resulta vago e indeterminado y recibe su propio perfil cuando se le añade la *differentia specifica* correspondiente." Por lo que, ¿dónde establecer tal diferencia para el caso del siglo XVIII?

Cassirer la encuentra, primeramente, en que el siglo XVIII renuncia a la forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas.⁵³ En lugar de eso –continúa Cassirer–, la Ilustración busca otro concepto de la verdad y de la filosofía, un concepto que las amplíe. Por lo tanto, los ilustrados no recogen el ideal anterior en las enseñanzas filosóficas del pasado⁵⁴ antes bien en lo que es formado por ellos mismos según el modelo que les ofrece la ciencia natural de su tiempo. Así se llega a la cuestión central del *método* de la filosofía. Y volviendo a las *regulae philosophandi* de Isaac Newton. De este modo, la solución que se obtiene empuja la consideración intelectual en una dirección completamente nueva dado que el

⁵² Cfr. Berlin, Isaiah, *The Age of Enlightenment*, Londres, London University Press, 1979, pp. 14-15.

⁵³ Tal forma se da "mediante el método de la demostración y de la consecuencia rigurosa, se enlazan a la certeza primordial, de manera mediata, otros principios y, por la vía de este encadenamiento, se recorren todos los eslabones de lo cognoscible, sin que pueda destacarse de la totalidad ningún miembro de esta cadena. Ni puede explicarse por sí mismo. La única explicación consiste en la 'derivación', en la rigurosa *deducción* sistemática, mediante la cual retrotrae al fondo del ser y de la certeza y se mide su distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él le separan." *Ibidem*, p. 21.

⁵⁴ La modernidad ha sido esencialmente no solo ruptura sino olvido del pasado.

camino de Newton no es la pura deducción sino el análisis.⁵⁵

Esto es así ya que lo que se presupone como consistente de manera inquebrantable es lo *real*, lo *fáctico*; lo cual "no es mero material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad matemática, en su figuración y articulación según número y medida". En consecuencia, el camino nos lleva no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. "La observación es el *datum*...; el principio y la ley el *quaesitum*... Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII." Es ahora cuando cabe afirmar sin temor a equivocarnos que el centro de gravedad del mundo se ha desplazado por completo al hombre y, por lo tanto, a la razón en perjuicio de Dios.

A lo anterior habremos de agregar, para tener una mejor comprensión del pensamiento que subyace a la modernidad, el modelo de racionalidad cartesiana, pues es éste el que configura la piedra de toque del pensamiento occidental. Eduardo Subirats, haciendo referencia a la importancia que tiene el pensamiento de Descartes para el mundo moderno, comenta que "[l]a revolución cartesiana significa en la historia de la filosofía tanto como un fundamento seguro, una tierra firme, un orden científico objetivo, un principio apodíctico, un origen radical y absoluto".⁵⁶

Para René Descartes, "[e]l buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo (...), la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres, [aunque] no basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien".⁵⁷

Con su *metodología* Descartés es el fundador del mito de la *mirada correcta*,

⁵⁵ "No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales para abrirse camino gradualmente, partiendo de ellos, por medio de deducciones abstractas hasta el conocimiento de lo particular, de lo 'fáctico'; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta. Los *fenómenos* son lo dado y los *principios* lo inquirido." *Ibidem*, pp. 21-22.

⁵⁶ Subirats, Eduardo, *El alma y la muerte*, op. cit., nota 6, p. 162.

⁵⁷ Descartes, René, *Discurso del método*, 14va. ed., México, Espasa Calpe, 1978, p. 29.

objetiva y fría, la cual implica –y no en última instancia– una separación neta entre mente y mundo exterior. Es precisamente a partir de esta separación entre lo *interior* y lo *exterior*, entre el *Sujeto autorreflexivo* y el *Objeto mensurable* y, por lo tanto, *controlado*, que se irá desplegando todo el pensar occidental en una lógica binaria de *verdad y falsedad, esencia y apariencia*; la cual es una lógica que en su vertiente práctica ética se muestra como relación entre *sinceridad y mentira, dominio y servidumbre, opresores y oprimidos*. En suma: sí y no, bien y mal; es decir: *tertium non datur*.⁵⁸

En el pensamiento ilustrado –desde Descartes pasando por Leibniz y Kant– ha existido la pretensión de ubicar en el ser humano la *circularidad reflexiva*, es decir, la autoconciencia se sabe *idéntica a sí misma*, y todo ello gracias a esa capacidad de *ensimismamiento* y de *asimilación* que les falta precisamente a las cosas. El hombre es pues la *subjetividad trascendental o especulativa*.

En palabras de Félix Duque esta subjetividad “pretende en efecto fundarse así misma (pues no siendo desde y por sí misma –recuerden a Descartes–, sí cree poder estar basada en sí misma, dado que el *fundamentum inconcussum veritatis* constituye en el fondo lo que ella *de veras* es, (...) siendo el <<resto>> meros *modos de ser*, un residuo necesario para que para que se luzca lo Necesario)”.⁵⁹ Siendo así las cosas, resulta claro que el conocimiento y el criterio de las acciones de este sujeto especulativo sólo pueden ser obtenidos mediante *introspección* – mediante un *regressus transscentalis* hacia sí mismo– siendo lo ‘exterior’ a él simples medios o instrumentos para su lucimiento.⁶⁰

Ahora bien, no es imperiosa una profunda reflexión para darnos cuenta que *de hecho* ninguna de las personas pensamos u obramos así, situación que sabían a la perfección los filósofos idealistas –los máximos exponente de esta exaltada definición de hombre– pero establecían que *de derecho* así sucedía. ¿Pero qué le

⁵⁸ Ahora debemos señalar que ese carácter *dual* de la *metafísica occidental* no debe entenderse como algo falso –pues si le diéramos ese carácter precisamente caeríamos de nuevo en esa lógica binaria denunciada, apelaríamos a una *verdad* más alta que se opone a esa falsedad– sino fallido.

⁵⁹ Cfr. Duque, Félix, *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 74. Las cursivas son originales.

⁶⁰ Véase *infra*, capítulo segundo, ‘idea de naturaleza’, pp. 35 y ss.

sucede al hombre cuando se establece esta definición? Se le desarraiga de su propia pertinencia a una estirpe, a un idioma, a un modo técnico de producción y, en suma, a una tierra natal. Es una definición por lo tanto *inhabitable* o ¿alguien ha conocido realmente a semejante hombre?

Recapitulando, nos es posible decir que entre los principales supuestos de la Ilustración podemos destacar los siguientes: las cosas tienen una naturaleza permanente, los cambios en el mundo obedecen a leyes universales y estas leyes pueden ser descubiertas gracias al uso correcto de la razón. En lo referente a la ética y a la política se pueden aplicar métodos similares a los de la física, lo que permitirá la construcción de un gobierno de la razón que finalmente encauzaría al ser humano hacia la felicidad y lo alejaría de las injusticias políticas y desgracias morales.⁶¹ Desde entonces la razón estará vinculada de manera perenne a los conceptos de libertad, justicia y verdad. ¿Pero esto realmente es así?

Hasta aquí consideramos que tenemos la base adecuada sobre el tema para los propósitos de nuestra investigación. Además, la Ilustración seguirá siendo el tema en los próximos capítulos. Por lo que hace al segundo, una vez que se tiene una imagen clara de la nueva concepción de hombre así como de su nuevo entendimiento del mundo, nos será posible entender las ideas de *cultura*, *naturaleza*, *historia* y *mito* que genera el hombre moderno.

⁶¹ Cfr. Castro, Elisabetta Di, *La razón desencantada*, op. cit., p. 24.

CAPÍTULO SEGUNDO

IDEAS MODERNAS

*"Los mortales deberían
tener pensamientos
mortales, no inmortales"*
Epicarmo⁶²

Empezaremos por decir –tal como lo hace Peter Fitzpatrick– que la modernidad nada tiene que ver con el mito. El mito es comparado con lo estático y cerrado en el significado y el orden social en tanto la modernidad sea relacionada con el progreso y la apertura. En una palabra, la modernidad se opone al mito. No obstante, el mito –sea cual fuere su pertenencia para los mundos llamados primitivo y antiguo– se encuentra intensamente presente en la modernidad.⁶³

En este sentido, el término que sirve de título al presente capítulo bien podría ser considerado como un eufemismo pues en realidad se pretende dar cuenta de estos mitos que acompañan a la modernidad desde su nacimiento, los *mitos modernos*.

A continuación presentamos el análisis de cuatro ‘ideas’ modernas, las cuales son el motor del pensamiento moderno, sus herramientas de trabajo, en definitiva, son el núcleo de creencias básicas que constituyen el suelo común sobre el cual se consolidará dicho pensamiento y donde se asentará la discusión filosófica durante los períodos subsecuentes.

Intentaremos exponer, primeramente, como es entendida la idea en cuestión por parte del pensamiento moderno para, posteriormente, criticar dicho entendimiento y mostrar porqué no lo consideramos adecuado utilizando como principal herramienta metodológica la teoría crítica de la sociedad.

⁶² Cita obtenida en Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 13.

⁶³ *Vid.* Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, *op. cit.*, nota 3, p. xi.

I

Idea de Cultura

Para el pensamiento moderno lo propio del ser humano es poseer un conjunto latente de posibilidades, es decir, el ser actividad transformadora y, por lo tanto, trascendencia. Es importante hacer notar que la idea de trascendencia no es entendida en el sentido de un mundo más allá del creado –aunque no se excluye esa trascendencia–, sino por el contrario se debe dar en el mismo nivel de ser al del mundo existente. Esta trascendencia se materializará en el mundo de la cultura. Es por eso que el hombre moderno se concibe, dentro del mundo creado, como correspondiente a un reino distinto al de la naturaleza.

La inmortalidad es duración en el tiempo, vida sin muerte, adjetivo que describía de mejor manera la esencia de la naturaleza y de los dioses. Los hombres se constituyen frente a este fondo de la siempre repetida vida de la naturaleza y de la existencia sin muerte y sin edad de los dioses como únicos mortales en un universo inmortal.⁶⁴ Por lo tanto, si el hombre es actividad transformadora, "la tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas (...) que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos"⁶⁵ Es así como el hombre, dado que ansía con mayor ahínco encontrar su sitio en este mundo, se ve condenado a crear un *nuevo mundo* sobrepuesto al natural.

Para lograr este cometido, el hombre con su estudio, con su *conocimiento racional*, logra, en primera instancia, superar su inherente debilidad ante la propia naturaleza para posteriormente dominarla. A pesar de ello, el conocimiento racional –la capacidad cognoscitiva– del hombre por sí mismo no tiene potencial transformador, por lo que a partir de ahora el conocimiento estará sumamente relacionado con la práctica.

⁶⁴ Cfr. Arendt, Hanna, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 30.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 31.

¿De qué manera el conocimiento ordenará a la práctica transformar el mundo a su alrededor? Esto será por medio del arte y de la ciencia. Ambas maneras responden a la misma tarea. Y puesto que tanto en el arte como en la ciencia el hombre irrumpe en la naturaleza, la tuerce, rompe sus leyes y establece otras, el hombre comenzará a pensarse como un dios ya que es una criatura potente y misteriosa. "Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza *divina*".⁶⁶

La trascendencia del hombre a través del segundo mundo que va creando –el de la cultura– es una *recreación* y *reordenación* de la naturaleza. Comienza a desaparecer la idea antigua de que el fin del hombre, lo que da sentido a su vida, es dejar cuanto antes este mundo terrenal para alcanzar la eternidad. Por el contrario, ahora le otorga sentido a su vida, por más efímera que ésta sea, el darle una nueva forma al mundo, para lo cual crea otro, sobrepuesto al que le rodea, a su imagen y semejanza. "[E]l obrar humano se interpreta y se realiza como cultura".⁶⁷

Esta idea del mundo de la cultura, como oposición al de la naturaleza, ocasiona que el entorno comience a verse como *objeto* del libre actuar del hombre, quien a su vez es capaz de elegir sus propios fines y se esfuerza en transformarlo. Gracias a la razón (conocimiento) y el trabajo (práctica) el hombre se procura una *segunda naturaleza* dócil a sus propósitos. Comienza a verse la semilla de la racionalización, que ya bien describía Weber, del mundo de la vida.

Desde la concepción universalista de ser humano de la tradición ilustrada –entiéndase razón y naturaleza iguales para todos los hombres– puede leerse los signos de la separación con la naturaleza, había que independizarnos de nuestro ser animal para poder establecer lo realmente humano. El término cultura se aplica para hacer referencia a lo que hace única a la especie humana frente al resto de las especies animales. En una palabra, lo humano (la cultura) se

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ *Vid.* Heidegger, Martin, 'La época de la imagen del mundo' en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1998, p. 63.

desarrolla en una esfera completamente diferente a lo no humano (la naturaleza). Cultura es, en consecuencia, todo lo que no es naturaleza. La mitología de la identidad del hombre moderno, basada en la *oposición* o negación del *otro*, tendrá precisamente su nacimiento desde este momento.⁶⁸ Bien podríamos agregar que, desde el punto de vista de la propia tradición ilustrada, es posible entender los términos *ilustración* y *cultura* como prácticamente sinónimos. En síntesis, el pensamiento moderno propicia la antítesis entre naturaleza y cultura.

No obstante, esta distinción entre cultura y naturaleza es prácticamente evidente sólo para occidente dado que la forma en que concebimos a la naturaleza es la menos comúnmente compartida en todo el mundo, existen varios lugares en el planeta en donde no se concibe que los humanos y los no humanos –léase plantas y animales, ríos y rocas, meteoros y estaciones, en fin, la naturaleza misma– se desarrollen en mundos completamente inconmensurables, esto es, de acuerdo a distintos principios. El entorno no consiste en una objetividad como esfera autónoma.⁶⁹

Esta antítesis se identifica de mejor manera en la metáfora por antonomasia del pensamiento político occidental: el contrato social. En pocas palabras, el contrato social consiste en dejar el estado de naturaleza para formar la sociedad civil, contrato a partir del cual prácticamente todo será posible a excepción de una sola cosa: volver al estado de naturaleza. ¿Y por qué no es posible volver al estado de naturaleza nunca más? Porque ese estado es identificado con el salvaje, que representa esa oposición de lo que nosotros, los civilizados, no somos. El salvaje es, según los occidentales, el espacio de la inferioridad porque no es siquiera plenamente humano. Su diferencia es la medida de su inferioridad, escenifica la amenaza de lo irracional. Tiene valor simplemente en la medida en que es útil, por eso habrá que confrontarlo si en verdad es un recurso o representa la vía de

⁶⁸ Esto debido a que si lo verdaderamente humano es el mundo de la cultura, entendida en estos términos, aquellos pueblos que no se encuentren a la par de los mismos son catalogados de subdesarrollados porque no han dejado atrás la naturaleza animal existente en los hombres, llegando incluso a ser etiquetados de salvajes.

⁶⁹ Vid. Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 102.

acceso a uno. La doctrina de la *esclavitud natural* de Aristóteles –sea en forma de genocidio, apropiación, conversión, asimilación o esclavitud misma– sigue siendo aplicada para *ellos* sin recelo alguno.⁷⁰

Por ello la imperiosa necesidad de establecer el mundo de la cultura, para erigir el mundo de lo civilizado, ya que la civilización tiene una supremacía natural sobre lo que no es civilizado. Y esta representación del salvaje encuentra su fundamento en la concepción del hombre como un animal racional, otro de los mitos favoritos de la modernidad. Pocas cosas son tan metafísicas como la creencia de una genérica Humanidad –i. e. civilización– cuya base sustantiva, es decir, su *materia* sería la animalidad y cuya *forma* sería la racionalidad. ¿Pero la racionalidad puede ser aplicable a lo ‘animal’? De acuerdo a los propios términos del pensamiento moderno tal cosa no sería posible porque precisamente la racionalidad es lo que marca la distinción esencial entre los animales (definidos negativamente como ‘irracionales’) y el hombre. Un oxímoron occidental más cuyos términos son imposibles de reconciliar.

Es preciso añadir que la antítesis entre cultura y naturaleza genera, sobre todo, un singular problema: el de la concepción acerca de la naturaleza humana sobre la cual se ha ido construyendo la civilización occidental. Marshall Sahlins nos recuerda que "[u]na y otra vez, durante más de dos milenios, aquellos a quienes llamamos ‘occidentales’ han estado obsesionados con el espectro de su propio ser interior: una aparición de la naturaleza humana tan codiciosa y pugnaz que, a menos que sea gobernada de alguna manera, reducirá a la sociedad a la anarquía".⁷¹ Es ahora cuando parece conveniente formular las siguientes preguntas: ¿qué es lo que realmente hay detrás de esta antítesis occidental?, ¿por qué la exaltación de una naturaleza humana belicosa? La respuesta no habrá de ser otra que tales actitudes justifican una concepción totalizadora del orden y del ser particular, la cual, para no variar, Occidente ha tratado de hacer pasar por universal en la búsqueda de lograr la consolidación de sus intereses.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos exactamente con *concepción totalizadora del*

⁷⁰ Vid. Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*, Madrid, Trotta/ILSA, 2005, pp. 145-146.

⁷¹ Vid. Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, *op. cit.*, nota 69, p. 19.

orden y del ser? Para resolver la situación de anarquía que impera en el 'ser humano' presocial –i. e. anterior al contrato social– la ciencia política de este animal indómito, como dice Sahlins, se ha desarrollado la mayoría de las veces en dos formas contrastantes y alternas: como jerarquía o como igualdad. Es decir, ora bajo la forma de la monarquía, ora bajo la forma del equilibrio republicano.

Sin embargo, más allá de la política, ésta es una metafísica totalizadora del orden y del ser *porque* la idea de una anarquía innata en los hombres y resuelta con la jerarquía o la igualdad sirve de excusa –léase justificación– para la utilización de prácticas culturales éticamente problemáticas –e. g. la subordinación de las mujeres, el amor al dinero o las propias guerras– en aras del control de dicha anarquía, o naturaleza humana perversa, para establecer lo civilizado (cultura); para Occidente la naturaleza humana está solamente interesada en sí misma y siempre lista para irrumpir con furia destructiva.

No obstante, es importante hacer notar que al culpar a la naturaleza humana del aspecto negativo de las acciones de las personas la contradicción moral que esto genera queda fuera de toda responsabilidad, en particular de la de aquellos que se benefician de tal contradicción.⁷² Así, cuando la cultura acepta ese tipo de prácticas éticamente problemáticas no tiene por qué cuestionarse pues no se trata de otra cosa que de nosotros siendo quienes realmente somos –es nuestra naturaleza humana se dice–, la cultura se convierte simplemente en la *forma social* de nuestros impulsos naturales. Mas, si la cultura no es la forma social de dichos impulsos, es decir, cuando la sociedad está organizada bajo principios de justicia, moralidad e igualdad tal situación es entendida como falsa, como una *mistificación superficial* de una naturaleza humana completamente diferente. Se establece entonces un dualismo: naturaleza siniestra/cultura frágil. En consecuencia, la naturaleza humana puede tanto crear cultura como destruirla sin tapujo alguno. En palabras de Dioto, "es imposible prevenir –y sólo una gran simplicidad puede esperar hacerlo– lo que hace la naturaleza humana una vez que se lo propone, por la fuerza de la ley o por cualquier otro medio de

⁷² *Ibidem*, pp. 55-56. Así parece inevitable que los fuertes no tengan otra opción que la de gobernar a los débiles.

disuasión".⁷³

Sobre esta representación de la naturaleza humana y sus consecuencias Sahlins apunta sarcásticamente: "[s]í, cualquiera: la naturaleza humana como orden o desorden, la forma cultural o su antítesis natural, manifiesta o sujeta a mistificación... todo es naturaleza humana. Ésta es una historiografía que nunca pierde, en la cual es propio de la naturaleza humana actuar en contra de la naturaleza humana".⁷⁴

Empero, si el hombre realmente tiene una predisposición animal presocial y antisocial, ¿por qué tantos pueblos, cuya filosofía no es la moderna desde luego, siguen ignorando ese dato y viven para poder contarnos su 'ignorancia'? Muchos de ellos ni siquiera cuentan con un concepto de animalidad, menos aún de bestialidad el cual –según la tradición occidental desde Tucídides y Plauto, pasando por Agustín y Hobbes hasta Freud– husmea en nuestros genes, cuerpos y cultura.⁷⁵ ¿O es acaso que dichos pueblos son tan *ingenuos* que, viviendo en relaciones tan estrechas con la llamada 'naturaleza', *sorprendentemente* no han reconocido su animalidad inherente? Nuestro *homo homini lupus* no es más que una calumnia contra la manada de lobos con sus diversas técnicas de deferencia y cooperación.

Este interés propio inherente a la naturaleza humana existe sumamente arraigado en el pensamiento moderno pero con un cambio en su denominación – para tratar de disfrazarlo de una mejor manera–, ahora se le llama 'libertad individual'. Y este es el principio que se encuentra en el trasfondo de las 'proyectos demócratas' imperiales actuales, funcionan bajo la misma premisa antigua de la superficialidad de la cultura y su vulnerabilidad. Se piensa que si la preocupación o el deseo innato por uno mismo es liberado de las idiosincrasias culturales locales –puesto que dicho deseo es (supuestamente) común a todos–, liberado inclusive por la fuerza de ser necesario, todos serían tan felices como nosotros los prósperos occidentales.⁷⁶

⁷³ Cit. en *ibidem*, p. 57.

⁷⁴ *Ibidem*, pp- 57-58.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 111-112.

⁷⁶ *Ibidem* p. 58.

II

Idea de Naturaleza

En el hombre moderno surge una actitud muy peculiar de concebirse con su entorno natural. Para él ya no es la *naturaleza* la que constituye su mundo propio –a diferencia de lo que sucede con el hombre antiguo– sino el mundo de la *cultura*. El hombre moderno se piensa en un conflicto radical con la naturaleza. Esto es debido a que, según la filosofía imperante, el hombre sólo puede realizarse al crear una segunda naturaleza, destino que ha de cumplir solamente si se vuelve necesaria la posibilidad de que intervenga en la propia naturaleza y la transforme. Es por ello que el proceso de racionalización reduce a la naturaleza a mero objeto de dominio. Lo cual es así ya que precisamente a esta razón con arreglo a fines, debido a su lógica interna, no le queda más que conformarse con reducir todo aquello con lo que se encuentra a mero instrumento.⁷⁷

Para los pensadores ilustrados la idea, que brinda el sentido común, de la enorme diversidad del mundo, lo cual acarrea la consecuencia de que para entenderlo deben describirse las cualidades propias de cada cosa en particular, no tiene ya más sentido. La naturaleza es entonces –utilizando palabras prestadas de H. T. Costello– "un completo caos de las más diversas materias".⁷⁸ Aunque hay que señalar que sería un "caos sólo porque la estructura de la naturaleza no está en correspondencia con la praxis humana".⁷⁹ En consecuencia, se comenzó a adoptar la idea de la unidad y homogeneidad de todos los entes. La explicación de las cosas sería, antes que por la particularidad de cada una, por referencia a principios subyacentes, y por lo tanto comunes, a todas. "Todo está vinculado con todo, porque todo deriva de los mismos principios; éstos no subsisten fuera del todo de los entes, le son intrínsecos"⁸⁰ Es así que la naturaleza obedezca a leyes generales inmanentes.

⁷⁷ Sobre la lógica racional de medios/fines véase, Horkheimer, Max, *Critica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, especialmente cap. 1, pp. 45-87.

⁷⁸ Cit. en *ibidem*, p. 116.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ Vid. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, *op. cit.*, nota 14, p. 85.

¿Pero cómo se logra el establecimiento de tales leyes generales? Es por medio de la *abstracción* o, lo que es lo mismo, el *pensamiento conceptual*. "Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada".⁸¹ El mundo de lo *caótico, multiforme y disparatado* se concibe como el mundo de lo *conocido, uno e idéntico* por medio del *concepto*, éste es "el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar".⁸²

Para Heidegger, el hombre moderno es un *sujeto representador* y es precisamente su capacidad de representación la que lo hace pensar al ente –y por lo tanto a la naturaleza– como aquello objetivo dentro del mundo.⁸³ Representar quiere decir, en este sentido, "situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador"⁸⁴, en otras palabras, el representar es *aprehensión y comprensión de...* El representar es, por lo tanto, una *objetivación dominadora* que rige por adelantado.⁸⁵

El conflicto en que se concibe el hombre moderno con la naturaleza para Horkheimer y Adorno no es otra cosa que un *olvido originario* situado en los inicios de la razón occidental. Es un olvido porque precisamente dicha razón olvidó su originaria unidad con la naturaleza y se configuró desde entonces según el principio de dominio.

Puesto que el pensamiento moderno no pregunta más por los fines– ya que es imposible determinar, según él, racionalmente la preeminencia de un fin sobre otro, carece de sentido discutir sobre los propios fines, al final de cuentas no hay ninguno que sea racional en sí⁸⁶– sino que éstos ahora obtienen su significado

⁸¹ Vid. Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 92.

⁸² *Idem*.

⁸³ Cfr. Heidegger, Martin, 'La época de la imagen del mundo', *op. cit.*, nota 67, p. 86.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ Vid. Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *op. cit.*, nota 77, pp. 45-49.

solamente de la posibilidad que tengan de volverse en funcionales, el dominio de la naturaleza continua con su curso sin motivo o fin signitativo alguno, y es así que no acabe por ser trascendida realmente ni mucho menos tome lugar una reconciliación con ella, simplemente es oprimida.⁸⁷

A pesar de ello, este proceso de emancipación de la naturaleza por el hombre es simplemente una ilusión, pues en realidad ocasionará una *nueva dependencia* de la misma, además de un nuevo dominio: el *dominio sobre los hombres*.

Aunque poco a poco el hombre se ha hecho más independiente a pautas de conducta o a ideales vinculantes de modo general –a tal grado que ya no necesita de otras que las suyas propias– este aumento de la independencia ha ocasionado, paradójicamente, un correspondiente aumento de la pasividad. El incremento de libertad, generado por la *real* ascendencia de las posibilidades productivas de la sociedad, terminada dando lugar a un cambio en el carácter de la libertad misma. La lógica del dominio, así como la de la autoconservación por la propia autoconservación, redundan en que la vida en las sociedades modernas tienda cada vez más a someterse a la racionalización –en términos weberianos– y, en consecuencia, a la planificación. Por lo tanto, existe, en realidad, una presión que "consiste en la coacción continua que las condiciones sociales modernas imponen a todos".⁸⁸ De tal modo, no existe en realidad un dominio sobre nuestra realidad en torno, sino más bien una *adaptación*. "Cuantos más aparatos inventamos para el dominio de la naturaleza, tanto más tenemos que ponernos a su servicio si queremos sobrevivir".⁸⁹

Además, dicha adaptación se hace prácticamente de una manera automática. Es en este sentido que hablamos de dominio sobre los hombres. Para Horkheimer, la razón formalizadora al pensar al *sujeto de la experiencia –i. e., el sujeto humano–* como un factor *dentro* de la misma, dentro del curso de los acontecimientos, termina cosificando al sujeto; así como cuanto más es contemplada la naturaleza como *prototipo de meros objetos* en relación con sujetos humanos, vacía de todo

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 116-117.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 119-120.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 119.

contenido al sujeto para finalmente convertirlo en un *nuevo hombre que nada designa*.⁹⁰ El sujeto, concebido anteriormente como autónomo, que podía oponer a la realidad el ideal desarrollado por él mismo para poner a aquélla en concordancia con éste⁹¹ es sencillamente desplazado por este nuevo sujeto.

Ahora este nuevo hombre para lograr su autoconservación debe adecuarse a las exigencias de la conservación del sistema –esto es, la continuación de la lógica del dominio de la realidad incluida la naturaleza–, adecuación que, por cierto, se convierte en pauta para todo signo imaginable de comportamiento subjetivo.⁹² "La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a <<normalizar>> a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente".⁹³

Además, puesto que la idea de ser humano se define de manera negativa, es decir, se establece lo que *no* es ser humano, la naturaleza se entiende en los siguientes términos: todo lo que no es humano –entiéndase todo aquello que no forma parte de la idea de cultura⁹⁴– será naturaleza. Ello trae como consecuencia que sea imposible reconocer la existencia de *personas no humanas* como personas y toda la naturaleza pueda ser reducida a mero objeto susceptible de dominio humano.

En suma, el lugar de la naturaleza es la exterioridad, "[p]ero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también [*i. e.* además del salvaje] el de la inferioridad".⁹⁵

La naturaleza es vista a la vez como amenaza y como recurso. Es una amenaza irracional, pero esta irracionalidad radica en la falta de conocimiento de

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 115-116. Es de aquí desde donde se desprenderá el aspecto nihilista de la sociedad moderna.

⁹¹ Hoy la ecuación se ha invertido: deben ponerse los ideales de los sujetos en concordancia con la realidad.

⁹² Vid. Horkheimer, Max, *Critica de la razón instrumental*, *op. cit.*, nota 77, p. 118.

⁹³ Vid. Arendt, Hanna, *La condición humana*, *op. cit.*, nota 64, p. 51.

⁹⁴ Véase *supra*, capítulo segundo, 'Idea de cultura', pp. 30 y ss.

⁹⁵ Vid. Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*, *op. cit.*, nota 70, p. 148.

la naturaleza por el hombre, conocimiento que permita dominarla y usarla de manera plena como recurso. La sumisión de la naturaleza se ve consumada con la emergencia de un nuevo paradigma científico –la ciencia moderna– que somete a la primera bajo una predeterminación con base en leyes matemáticas logrando separar por completo a la naturaleza del mundo de la cultura y, por lo tanto, de la sociedad. Esas leyes hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Así "[s]iendo una interlocutora tan estúpida (...), la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del [propio] descubrimiento. Y, con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser cuestión, se vuelve evidente".⁹⁶

En conclusión, para Occidente existen dos mundos inconmensurables entre sí, el de los humanos y el de los no humanos, por lo que cada uno se rige según distintos principios. El mundo entorno es visto como una esfera autónoma objetivada. Esto tiene su origen, como vimos al final del capítulo primero, en el entendimiento dicotómico del mundo establecido principalmente desde Descartes. Por ello, los entes naturales son degradados a meros objetos al reducir el mundo a mera materia que debe ser controlada y transformada. Si el mundo no responde adecuadamente, disponiendo una serie de medios para alcanzar el fin determinado, la culpa será precisamente del mundo y no del agente, del hombre, es por ello que éste se ve facultado para cambiar el entorno, para ‘mejorarlo’ hasta hacer de él un puro reflejo de la acción humana. Los entes dejan de tener un sentido intrínseco –el cual, en última instancia, se encuentra determinado por su relación con el todo–, poseen sólo el sentido que el humano les otorga; así, al no tener más ese carácter interno, propiamente suyo, carecen de voz para el hombre, éste deja de escuchar lo que tengan que decirle aquéllos, para exigir que se acomoden al lugar que decidió darles, que se plieguen a la posición que les señale en su discurso.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 148-149.

III

Idea de Historia

Si bien el hombre moderno ocupa una posición en medio del mundo diferente a la del hombre medieval o antiguo, lo importante no estriba en esa sencilla diferencia de posiciones sino que en realidad "[l]o decisivo –nos dice Heidegger– es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad".⁹⁷ Es decir, la modernidad se sitúa a sí –y por sí– misma como nueva. Es conciencia histórica de sí, "un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto".⁹⁸

Así surge la idea de la historicidad del hombre en el pensamiento moderno. El historicismo comprende a la vez dos creencias: que el *hombre es principalmente historia* y que el propio *decurso histórico tiene necesariamente un sentido*. Surge la noción del progreso de la historia hacia un fin que no será otro sino el de la emancipación plena de la sociedad humana así como el íntegro conocimiento y control de la naturaleza.⁹⁹

Para Habermas es "cuando se constituye la idea de historia como un proceso unitario generador de problemas, a la vez que el tiempo es vivido como recurso escaso para la solución de problemas que apremian, es decir, como presión del tiempo"¹⁰⁰. Existe por lo tanto una aceleración del presente ya que éste es visto sólo como el tránsito hacia ese nuevo periodo de la historia humana.

Para la modernidad, nuestro tiempo actual es un tiempo novísimo, nos encontramos cerca del último estadio de la historia. Se trata de "[u]na actualidad que (...) no tiene más remedio que vivir y reproducir como *renovación continua* la

⁹⁷ Heidegger, Martin, 'La época de la imagen del mundo', *op. cit.*, nota 67, p. 75.

⁹⁸ Habermas, Jürgen, 'La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento', *op. cit.*, nota 10, p. 16.

⁹⁹ Cfr. Villoro, Luis, *El pensamiento moderno*, *op. cit.*, nota 14, p. 56.

¹⁰⁰ Habermas, Jürgen, 'La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento', *op. cit.*, nota 10, pp. 16-17.

ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado".¹⁰¹

El hombre es fundamentalmente historia porque al tener por cualidad principal el transformar su entorno no obtiene como resultado un mundo natural, sino el mundo de la cultura, que es un mundo histórico. La persona humana es el único ser viviente en nuestro mundo que tiene historia porque sólo ella posee la facultad de proyectarse en el tiempo e intentar incidir en la realidad para realizarse. En este sentido, la acción del hombre es historia.

Hay una noción a la que recurriremos porque resulta fundamental para comprender, ya que forma parte indisoluble de ella, la idea de historia generada por el mundo moderno: la noción de *tiempo*. Dado que con el tiempo es posible efectuar intelectualmente tres diferentes operaciones –contarlo, percibirlo y concebirlo–, debemos de aclarar que, en esta ocasión, nos referiremos exclusivamente a su concepción por parte de la modernidad.¹⁰² Una última aclaración metodológica. En el presente apartado nos referiremos en exclusiva a una corriente bien definida de filosofía de la historia en la modernidad: la racionalista progresista.¹⁰³

Para entender la concepción lineal del tiempo, imperante en la modernidad, es importante hacer notar que fue debido al cristianismo, en especial a San Agustín, que se originó un cambio en el horizonte histórico moderno precisamente hacia la linealidad y el sentido de proceso del orden histórico. Es por ello que la manera de concebir la historia se trate al final de cuentas de una secularización gradual del papel de la providencia en aquélla.¹⁰⁴

Para entender de una mejor manera la concepción lineal del tiempo explicaremos en primer lugar otro tipo: la cíclica. El tiempo cíclico es expresado a

¹⁰¹ *Ibidem*, p.17.

¹⁰² Para una somera pero ilustrativa diferenciación entre estas tres operaciones véase, Capella, Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 13-14.

¹⁰³ Lo anterior no lo realizamos con afán simplificador sino por el contrario para encontrarnos en mejores condiciones de explicación, puesto que el estudio de otras corrientes excedería los límites de nuestro estudio.

¹⁰⁴ *Vid.* Sevilla, José M., 'El concepto de filosofía de la historia en la modernidad', en Mate, Reyes (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 65-70.

través de la metáfora del círculo ya que el movimiento circular es la imagen visual de lo rítmico. El tiempo concebido de esta manera simboliza la reaparición de acontecimientos, en esencia, idénticos. Está basado en las pulsaciones rítmicas de la naturaleza: el *ciclo* de las estaciones, del día y la noche, de las fases de la luna.¹⁰⁵ Es una "[c]oncepción identificada seguramente con el *cómputo* primitivo del tiempo –períodos más largos que los nuestros en la vida cotidiana–, con los más notorios ritmos naturales, a los que es preciso adaptar la actividad humana en sociedades cazadoras o pescadoras, recolectoras y agrícolas".¹⁰⁶ La naturaleza se presenta como sacralizada pues, a pesar de ser esencialmente rítmica, todavía posee un hálito imprevisible –tormentas, inundaciones, incendios, temblores, erupciones– ya que es un universo que sólo concibe la causalidad y no la estadística.¹⁰⁷

Las culturas que se encuentran imbuidas de este tipo de concepción están basadas en la tradición. Quienes viven en ellas obran lo que siempre se ha obrado porque lo conocen. "El papel del recuerdo es estabilizador: reinstaura el pasado en el presente. El futuro se contempla con esperanza y temor; pero está, en lo esencial, predeterminado (...)".¹⁰⁸ Lo más importante en la concepción cíclica del tiempo es que la inevitabilidad del ciclo está por encima de los acontecimientos.

En la noción lineal del tiempo éste es visto como una línea extendida, precisamente, sobre esta línea se sitúan las vidas de los seres humanos.¹⁰⁹ Aquí la naturaleza tiene un papel secundario, el principal es ocupado por los

¹⁰⁵ Vid. Capella, Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos op. cit.*, nota 102, p. 15.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁹ Este tipo de concepción, como ya lo dábamos a entender, encuentra su origen en las concepciones judaica y cristiana del mundo. Son concepciones en donde se *espera* la realización de acontecimientos escatológicos particulares, pero dichos acontecimientos al situarse en un futuro indeterminado escapan por completo a la voluntad de los seres humanos, ocasionan la expansión en demasía del círculo por lo que éste termina convirtiéndose en línea. El tiempo en dichas concepciones es un tiempo de espera vacío ya que su sentido radica principalmente en la propia espera. *Ibidem* pp. 17-19.

acontecimientos de los hombres. No es posible más un retorno al pasado tal como fue conocido. El futuro será ahora quien ocupe su lugar. El tiempo lineal es fundamentalmente tiempo de espera.¹¹⁰

La Ilustración con su proyecto de racionalidad, en particular con los cambios que produjo en el ámbito productivo –lo que dará origen, después de las sucesivas revoluciones industriales, a la racionalidad tecnológica– así como en el ámbito político –para dar una legitimación profana del poder que desembocará en la conquista de derechos políticos por parte del *demos*– generará un sentido y dirección profanos de la historia. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Al final de cuentas ese sentido y esa dirección son observables precisamente en el progresar, en la mejora gradual, por pasos, de la situación humana en el mundo. Esta nueva concepción es la del *tiempo del progreso*.

El sentido histórico determinante se encontrará entonces en el progreso, más específicamente en los *progresos sucesivos* del espíritu humano, en una evolución constante del género humano hacia lo mejor.¹¹¹ La filosofía de la historia racionalista progresista se conceptúa "bajo el bosquejo de la razón y afianzando, a la vez sosteniéndose en su valor de <<creencia>>, en una noción de progreso lineal, creciente e indefinido que vertebra el sentido y la finalidad de la historia".¹¹² El progreso es considerado como un valor racional genérico y absoluto en la historia.

De este modo, el sentido y dirección únicos de la historia son entendidos precisamente en términos del progreso de la humanidad, el cual es visto a su vez como progreso del ámbito técnico-científico y del social-moral, el avance en el primero traerá como *consecuencia necesaria* el avance en el segundo. "Esta síntesis, cumplida en la filosofía de Kant, tiene lugar bajo la hegemonía de una

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹¹ *Vid.* Sevilla, José M., 'El concepto de filosofía de la historia en la modernidad', *op. cit.*, nota 104, pp. 77-79.

¹¹² *Ibidem*, p. 66.

dignidad y autonomía humanas que la universalidad de la razón científica fundamentó sobre una base a la vez epistemológica y metafísica”.¹¹³

No olvidamos señalar que esta nueva concepción del tiempo descansa sobre un hecho real: la acrecentada capacidad humana para la obtención de medios de vida con menores costos temporales y materiales –al menos en teoría–. Ésta es la base objetiva sobre la que se asentará la idea del progreso. Se trata de la creencia en mejorar.¹¹⁴

Sin embargo, es importante resaltar que esta creencia, por una parte, no repara en pensar que tanto los nuevos conocimientos como las nuevas destrezas son también la base real u objetiva del ascendente poder destructivo de la humanidad y, es de hecho, el medio de destrucciones reales –así el siglo XX: “la humanidad alcanza en este siglo su paroxismo autoexterminador justamente cuando llega también a su punto más alto de poderío material y dominio tecnocientífico del mundo natural”¹¹⁵–, no obstante estas destrucciones son consideradas sólo como *costes*, los tan famosos *costes del progreso*. Por otra parte, esta creencia es propicia a tener en cuenta solamente el crecimiento de la capacidad productiva y no así los efectos de dicho crecimiento sobre las personas en el sistema social de verdad existente.¹¹⁶

“Con el progreso se establece un *sentido de la continuidad histórica*. La Revolución francesa citaba a la Roma antigua (...); esa *cita* se convierte luego en (falso) antecedente: el hundimiento civilizatorio que siguió a la caída del Imperio romano pierde sentido hasta ser olvidado fuera de los ámbitos académicos, al igual que las discontinuidades, caídas y rupturas anteriores; en el desmemoriado *saber común* se instala un *continuum* histórico”.¹¹⁷

Con la aplicación de las ideas de Darwin en el plano social el cuadro quedará completado: la historia también es concebida como *supervivencia de lo mejor* y

¹¹³ Subirats, Eduardo, ‘Transformaciones de la cultura moderna’ en *Razón y nihilismo*, México, Joan Boldó i Climent, 1990, p. 104.

¹¹⁴ Vid. Capella, Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*, op. cit., nota 102, pp. 21-22.

¹¹⁵ Capella, Juan Ramón, *Fruta prohibida*, Madrid, Trotta, 2001, p. 163.

¹¹⁶ Vid. Capella, Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*, op. cit., nota 102, p. 22.

¹¹⁷ *Idem*.

muerte de lo peor.

El progreso se resume en la idea de un perfeccionamiento gradual cuyo sujeto es la humanidad –no simplemente progreso de los saberes, sino del sujeto de los mismos–; este perfeccionamiento es entendido como interminable; y se trata de un proceso concebido como constante, sin interrupción alguna. En suma, el progreso supone que el avance condicionado por la acumulación de capital y el desarrollo científico entraña un orden racional capaz de congeniar este proceso con los valores éticos y sociales del pasado.¹¹⁸ “La idea de progreso pasa de ser una expresión descriptiva de un fenómeno material y objetivo, relativo a la capacidad técnica, a tener un sentido moral, proyectivo, respecto de la humanidad misma, aunque no exija ningún comportamiento en particular”.¹¹⁹ Pero esta concepción es más bien apologética de la realidad, y no podía ser de otra forma porque la reducción del pensamiento científico a instrumento implica una renuncia a pensar, es una recapitulación ante los hechos, conformismo ante la realidad.¹²⁰

No obstante, esta síntesis –progreso técnico/científico, por un lado, y progreso ético/social, por el otro– presenta un grave problema: es una síntesis muy difícil de realizar. El progreso tecnológico e industrial tiende a la liquidación de una integración social sobre la base de valores éticos, religiosos o estéticos y en su lugar emerge la sociedad como organización técnica.¹²¹ Y es precisamente en este sentido que habrá que entender la palabra *crisis* en la modernidad: se trata de la desintegración profunda de esa unidad ética y científica que iba configurando la conciencia moderna.

También es posible enunciar que “ya desde un punto de vista semántico lo moderno se identifica con lo nuevo y presupone, con ello, un principio revolucionario de ruptura, esto es, de crítica, renovación y cambio. La modernidad es una edad histórica de transformaciones y quebrantamientos; es consustancial con la crisis. Modernidad, crisis y progreso son los términos de la ecuación que

¹¹⁸ Vid. Subirats, Eduardo, ‘Transformaciones de la cultura moderna’, *op. cit.*, nota 113, p.106.

¹¹⁹ Capella, Juan Ramón, *Los ciudadanos siervos*, *op. cit.*, nota 102, p. 23.

¹²⁰ Cfr. Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *op. cit.*, nota 77.

¹²¹ Vid. Subirats, Eduardo, ‘Transformaciones de la cultura moderna’, *op. cit.*, nota 113, p. 107.

distingue a nuestro tiempo"¹²² y le da forma al mito fundacional de nuestra cultura.

¿En qué descansa entonces en última instancia la idea de progreso? En realidad sólo hubo un cambio en el papel estelar: Dios fue reemplazado por la razón.¹²³ Lo que no es otra cosa que traer a escena el nuevo concepto de hombre que explicamos anteriormente puesto que la perfectibilidad del hombre es indefinida. Este hecho aunado a la confianza en prever el futuro, junto con la creencia de las infinitas posibilidades de mejoramiento humano –pese a las diversas muestras de escepticismo–, engendra el entendimiento de un progreso también indefinido.¹²⁴

Me parece que la novena tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin resume de manera bastante elocuente –a su estilo claro está– la idea de progreso. Dicha tesis reza así:

“Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él [el ángel de la historia] ve una catástrofe única que amontona incasablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”.¹²⁵

En general, la idea de historia que hemos esbozado hasta ahora exhibe un claro desinterés por los hechos históricos particulares, pretende ser el metarrelato de los metarrelatos, se trata de la idea de *una – i. e. única–* historia universal. Existe un orden y una regularidad en los fenómenos que es solamente apreciable contemplando el conjunto de la especie. El historiador debe ser el encargado de

¹²² *Ibidem*, p. 103.

¹²³ *Vid.* Sevilla, José M., ‘El concepto de filosofía de la historia en la modernidad’, *op. cit.*, nota 104, pp. 76-77.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 79.

¹²⁵ Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 183.

encontrar el curso regular de mejoramiento. En este sentido se observa que la idea de historia con una finalidad y un sentido, culturalmente propia de Occidente, ha sido reclamada también como universalmente válida. Es propio de la modernidad un cambio en concepción del decurso histórico, opone al ideal de la permanencia de la sociedad, el de una sociedad en progreso constante hacia el futuro. Opera lo que Boaventura de Sousa Santos llamará *despercidio de la experiencia*.¹²⁶ Se da la sustitución de la veneración de lo antiguo por la confianza en la propia –entiéndase nueva– observación guiada, desde luego, por la razón.

La idea de progreso es un continuo superarse, pero siempre bajo el signo de tensiones nuevas.¹²⁷ Siempre ha existido una materia no elaborada que el progreso deja como residuo, se trata de los escombros históricos –de los cuales, por supuesto, es testigo el ángel de la historia benjaminiano– como realización de la razón. La experiencia no se ha cansado de mostrarnos una y otra vez que la historia real no se comunica con el destino ilustrado de la razón.

El afán de los ilustrados por hacer salir de la autoculpable minoría de edad al hombre busca la eliminación de ese principio dogmático que representa la divinidad, sin embargo, no hacen otra cosa que establecer uno nuevo e inclusive más poderoso. Esta nueva profesión de fe es la razón, que en la idea de historia adquiere el nombre de progreso. Por ello, podemos decir que la historia, tal y como es concebida por la modernidad, podría ser un metarrelato más, una ilusión de verdad que más bien escondería nuestro miedo a un mundo sin ley, imposible de apresar¹²⁸ –vemos nuevamente esa necesidad de poner orden en el caos, por medio del concepto, de la que hablaban Horkheimer y Adorno–. De lo anterior se deriva que en realidad no existe una lógica subyacente que nos lleve de manera necesaria a una escatología última ya sea positiva o negativa, para bien o para mal.

¹²⁶ Cfr. Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., nota 62, pp. 41 y ss.

¹²⁷ Cfr. Subirats, Eduardo, *El alma y la muerte*, op. cit., nota 6, p. 367.

¹²⁸ Vid. Sadaba, Javier, '¿El fin de la historia?', en Mate, Reyes (ed.), *Filosofía de la historia*, op. cit., nota 94, p. 194.

IV

Idea de Mito

Recordemos que la modernidad no está relacionada con el mito en modo alguno. Además, habremos de añadir que las instituciones de una sociedad sensata y secular no pueden ya descansar sobre la esfera de lo sagrado. Ahora la idea de mito está íntimamente relacionada con "ellos", los salvajes y antepasados, que "nosotros", los civilizados y modernos, hemos dejado atrás.¹²⁹ En suma, la modernidad se opone al mito.

Para Juan Ramón Capella, en las *comunidades primitivas*¹³⁰ la reglamentación que organiza y cohesiona las estructuras internas son los relatos míticos que se transmiten de generación en generación. Dichos relatos son representaciones metafóricas de la práctica social.¹³¹ Es por eso que "[a]l ser compartidos comunitariamente y formar parte de las creencias comunes, las reglas de comportamiento que contienen o que se desprenden de ellos se imponen con toda la fuerza emocional de una creencia de tipo religioso (...)"¹³² Es precisamente debido a esa *imposición* que comienza a surgir la necesidad de una *coacción sin coacciones*.

Jürgen Habermas plantea los términos de la oposición entre modernidad y mito de la siguiente manera: "el pensamiento ilustrado se consideró a la vez como antítesis del mito y como fuerza contraria a él. Como *antítesis*, porque opone al autoritario carácter vinculante de la tradición engranada en la cadena de las generaciones la coacción sin coacciones que los buenos argumentos ejercen; como *fuerza* contraria al mito, porque su función es romper por medio de ideas adquiridas por el individuo y convertidas en fuentes de motivación el

¹²⁹ Vid. Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, op. cit., nota 3, p. xi.

¹³⁰ Utilizamos el término 'comunidad primitiva' en el sentido de caracterizarla por un modo de organización social determinado y no por un estadio tecnológico. Véase, Capella, Juan Ramón, *Fruta prohibida*, op. cit., nota 115, pp. 38-43.

¹³¹ Cfr. *Ibidem*, p. 41.

¹³² *Idem*.

encantamiento que ejercen los poderes colectivos".¹³³ La modernidad se ve a sí misma como oposición o contradicción del mito, es un contraste del que realmente se siente segura. A continuación, a partir de dos mitos particulares, nos ocuparemos de dar una breve enunciación de los componentes del mito para de esta manera lograr entender, en el momento adecuado, de mejor manera el porqué de su desprecio por parte del pensamiento moderno.

Comenzaremos con el mito de origen de los hebreos narrado en el capítulo uno del Génesis. En el principio, o antes de él, la "tierra estaba desordenada y vacía y las tinieblas estaban sobre la haz del abismo". Existe un Dios que crea la luz y divide la luz de las tinieblas. "Y Dios llamó a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche". Este dios continúa con su proceso de división y clasificación mientras crea la tierra, la mar, las estrellas, etcétera. Asimismo "hizo la expansión y apartó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión (...) Y llamó Dios a la expansión Cielos". La tierra y la mar produjeron una gran variedad de plantas y animales. Al final, el mismo dios hizo al hombre, a su imagen y semejanza, y dio a éste el dominio sobre todas las otras criaturas así como el mandato de señorear en la tierra. Esta historia continua, claro está. Forma parte de una colección de mitos que guiaron a un grupo de personas, quienes se vieron a sí mismas como elegidas por el dios. Por ello, el autor legendario de este relato trajo la ley divina, del cielo a la tierra, para una nueva sociedad en su descenso del Monte Sinaí.¹³⁴

El otro ejemplo es un mito, nos parece, cercano al anterior, pero la correspondencia evidentemente no es obligada. Es el mito del origen de la ciudad mexicana conocida como México-Tenochtitlán. Cuando finalmente los mexicas hubieron llegado, tras su largo peregrinar desde Aztlán, a la tierra prometida por su dios Huitzilopochtli, éste les habló por medio del sacerdote Cuauhtlequetzqui:

¹³³ *Vid.* Habermas, Jürgen, 'Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración' en *op. cit.*, nota 9, p. 136. Las cursivas son originales.

¹³⁴ Para lo que sigue véase Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, *op. cit.*, nota 3, pp. 15 y ss.

[H]abéis visto ya y os habéis maravillado con todo lo que hay allá dentro del carrizal. Oíd, empero, que hay algo más que no habéis visto todavía; idos incontinenti a ver el “tenochtli” en el que veréis se posa alegremente el águila, la cual come y se asolea allí; por lo cual os satisfaceréis (...); allí estaremos, nos encontraremos con las diversas gentes, pecho y cabeza nuestros; con nuestra flecha y escudo nos veremos con quienes nos rodean, a todos los que conquistaremos, apresaremos; pues ahí estará nuestro poblado, México Tenochtitlan, el lugar en que grita el águila, se despliega y come, el lugar en que nada el pez, el lugar en el que es desgarrada la serpiente, México Tenochtitlan, y acaecerán muchas cosas”¹³⁵

De esos relatos, y en cierto modo alrededor de ellos, podemos extraer componentes del mito. Los relatos hablan, en general, de los orígenes y la identidad, y aquí, en específico, de los orígenes o la identidad de un grupo o pueblo. El relato de los mexicas es, precisamente, de ellos. No pueden usarlo, ni puede ser usado, como el de otro pueblo. El relato del Génesis presenta simplemente el inicio de uno más largo y familiar de los orígenes y la identidad. Frecuentemente el mito afirma –o es la base para afirmar– una humanidad exclusiva o, por lo menos, una superioridad del grupo.

Por ello, los orígenes se sitúan de una manera especial. Esos orígenes son sagrados, es decir, son entendidos como separados, vueltos trascendentes y están más allá de lo que pudiera abarcar la experiencia profana. Esos orígenes son una fuente de creación o de influencia continuas. Dicha fuerza, por ser sagrada y autogeneradora, impone un orden desde arriba, y la capacidad para hacer tal cosa se transfiere, en parte, a agentes –e. g. el primer hombre hecho a semejanza de algún dios o el sacerdote Cuauhtlequetzqui–. Esa fuerza permanece apartada de aquello que se encuentra por debajo de ella. Es usual decir que en algún punto central se encuentran concentrados poderes de creación y dominio. Los agentes, las fuerzas y los centros están estrechamente vinculados con el mundo de lo profano pero participan y toman su realidad del mundo de lo sagrado. Es así que tales seres y circunstancias se encarguen de mediar entre las

¹³⁵ Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 64-65.

dos esferas.¹³⁶

Son esas mediaciones las que precisamente sitúan al mundo profano y mortal dentro de lo sagrado, buscan dar a los miembros de un grupo guía y orientación sobre una realidad que es percibida y vivida mediante el mito. Huitzilopochtli descubre y señala el terreno primigenio; Moisés enseña la ley que habrá de seguirse. "Tales mediaciones trascienden lo que de otro modo serían límites y contradicciones insuperables del mundo profano. Vinculan a la gente con sus orígenes y su identidad principales, con la causa y la fuerza fundamentales de todo cuanto es. El mito establece los límites del mundo, de lo que se puede significar y de lo que se puede hacer, y trasciende esos límites en su relación con lo sagrado. Las contradicciones existen en el mito pero están mediadas por él".¹³⁷

Ahora bien, en los tiempos modernos, en especial desde el siglo XVIII, el mito ha sufrido una degradación, por estar íntimamente relacionado con lo sagrado ha sido relegado al plano de lo fabuloso y, por lo tanto, al de lo falso. Esto en contraste con la realidad y sus formas en la ciencia, que se encaminaron a una búsqueda ilimitada de 'la' verdad, una verdad que, claro está, no puede ser alcanzada por medio del mito. Para Adorno y Horkheimer, basados en Max Weber, eso era precisamente la Ilustración. "El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia".¹³⁸ Fue precisamente el individuo ilustrado quien con su *sapere aude* se obligó a no permanecer en la *ignorancia* y el *engaño* del mito e inclusive la propia Ilustración procura asegurar el no regreso de lo mítico. Los ingredientes, pocos o muchos, de verdad que poseían los mitos son totalmente eliminados. La verdad y el mito son divididos e incluso vistos como mutuamente excluyentes.

Según la Ilustración ella misma contradice al mito, escapando con ello de su poder.¹³⁹ ¿Pero en qué basa esa contradicción de lo mítico? Lo hace en el hecho

¹³⁶ Vid. Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, op. cit., nota 3, p. 17.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ Vid. Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, op. cit., nota 81, p. 59.

¹³⁹ Vid. Habermas, Jürgen, 'Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración' en op.

de negar, simplemente, todo lo que la había precedido. Recordemos que, como lo hemos visto a lo largo de nuestro trabajo, la modernidad se ve a sí misma como una época de ruptura, como un nuevo comienzo. Sostiene su identidad en la oposición a ciertos 'otros' que persisten como encarnaciones de mundos contrarios que ya han desaparecido. Pero esos *otros* no son en realidad otros. No existen fuera de su relación con un Occidente que los abarca. Esos 'otros', en su estado incivilizado y premoderno, son una creación de Occidente. Éste crea a esos otros en simple oposición a lo que está creado. En suma, el discurso de la identidad occidental, en oposición a esos otros, no es más que un mito. ¿Qué pasó entonces con el desencantamiento del mundo?

La Ilustración, pese –o quizá debido– a sus grandes intentos de dejar atrás el mito, no logra en absoluto tal tarea, muy por el contrario recae en mitología. Se trata de la conocida como la *doble tesis* de Adorno y Horkheimer: "El mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología".¹⁴⁰ En el capítulo siguiente examinaremos los dos ejemplos más grandes de esa recaída en la mitología: la ciencia y el derecho, para estar en condiciones de mostrar cómo se llevó a cabo tal situación.

cit., nota 9, p. 136.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

CAPÍTULO TERCERO
LOS NUEVOS JUEGOS SAGRADOS

*"¿Qué juegos sagrados
tendremos que inventar?"*

F. Nietzsche¹⁴¹

Hacia el final del período de la ilustración el demiurgo omnipotente es derrocado y no queda, por lo tanto, nadie para realizar el trabajo de los dioses. Es por ello que –haciendo nuestras las interrogantes de Nietzsche– nos preguntamos ahora: ¿Cómo se puede aceptar este hecho? ¿Cómo será posible sobrevivir a la extrema incertidumbre que resulta de esto? ¿Qué puede hacerse ahora si nos encontramos afectados por la posibilidad de que todo, de golpe, deje de tener un sentido determinado? En suma, ¿qué sustitutos habrán de encontrar los hombres para reemplazar la muerte de Dios?¹⁴²

Sostenemos que esos sustitutos los ha encontrado el hombre moderno en la ciencia y el derecho. Estos *nuevos juegos sagrados*, al ser creados por la modernidad, también hacen suyo el reclamo de esta última: el pensarse en las antípodas con respecto al mito y la religión. No obstante, a pesar de la percepción convincente de una ruptura epistémica durante la ilustración, el esquema epistemológico, tanto del mito como de la religión, permanece durante la modernidad.

Por lo tanto, si bien es posible que dicha epistemología se haya –utilizando en préstamo un término derridiano– *blanqueado*¹⁴³, tal teoría del conocimiento es intrínseca a los dos productos modernos que aquí estudiamos. Ese será el argumento que desarrollaremos a continuación.

¹⁴¹ Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 119-120, §125.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ Cfr. Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1982, p. 213.

I

La Ciencia Moderna y su Crítica

El pensamiento abstracto

La metafísica¹⁴⁴ hereda del mito la mirada al todo, sin embargo, se distingue de éste por el nivel abstracto en que refiere Todo al Uno. Los orígenes no se representan más con la intuitividad que caracteriza al mito, es decir, como la escena primera del mundo. Ahora, tales orígenes son sustraídos a las dimensiones de espacio y tiempo, quedando concentrados, de manera abstracta, en un *proton* infinito, encargado de subyacer y enfrentar al mundo de lo finito. Aparece una perspectiva particular, en la cual las cosas y sucesos intramundanos pueden ponerse a distancia en su diversidad, cobrando carácter unívoco como entidades particulares y, al mismo tiempo, ser concebidos como partes de un todo.¹⁴⁵

Por el contrario, en el mito la unidad es establecida “como continuidad del contacto de lo particular con lo particular, como correspondencia de lo semejante y lo desemejante, como juego de reflejos y contrarreflejos, como encadenamiento, solapamiento y entrelazamiento concretos”¹⁴⁶ Es precisamente con el concretismo de esa visión del mundo con el que rompe el pensamiento idealista de la unidad. “Lo uno y lo múltiple, concebidos abstractamente como relación de identidad y diferencia, constituyen aquí la relación básica que el pensamiento metafísico entiende como una relación lógica a la vez que ontológica: el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y origen”.¹⁴⁷ Lo múltiple deriva de lo Uno a la manera de una fundamentación, y a causa de ello se reproduce como una

¹⁴⁴ Siguiendo en este punto a Habermas –dejando a un lado la tradición aristotélica– llamamos metafísica, simplificando en exceso las cosas, a la tradición del idealismo filosófico, que se remonta a Platón y que, pasando por el neoplatonismo (de San Agustín, Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza y Leibniz) llega hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Cfr. Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus Humanidades, 1990, p. 39.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ *Idem*.

diversidad ordenada.

Es precisamente esa relación la que establece una conexión *interna* entre el pensamiento abstractivo y su producto: el Ser –los fenómenos–. De ahí que Platón llegue a la conclusión de que el orden creador de unidad subyacente a la diversidad de los fenómenos es, igualmente, de naturaleza abstracta. Lo múltiple se atiene al orden ideal de las cosas mismas. Sin embargo, “la idea platónica no es ni puro concepto ni pura imagen, sino lo típico, lo dador de forma, extraído de, y levantado sobre, lo intuitivamente diverso”.¹⁴⁸ De esa naturaleza abstracta de lo ideal el Ser toma otros atributos tales como los de universalidad, necesidad y supratemporalidad.

De lo anterior observamos que en el idealismo existe una paradójica oposición: entre idea y fenómeno, entre forma y materia. Esta oposición es resuelta con la primacía de la idea –la abstracción o el concepto– dejando a un lado el contenido material de aquellas cosas empíricas particulares, a partir de las cuales, en la abstracción comparativa, había que inferir las ideas.¹⁴⁹ “Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales (...) La omisión de lo individual y lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible”.¹⁵⁰

Entonces, ¿qué mantiene esa unidad, última o esencial, de lo múltiple? Esa categoría generadora de unidad será la autoconciencia –entiéndase la razón–.¹⁵¹ “Las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una *razón productora*, de suerte que ahora, en un peculiar giro reflexivo, todo queda

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 27-28.

¹⁵¹ Tras las críticas del nominalismo y el empirismo a la idea de identidad y a la doctrina de las ideas, que forman el núcleo del pensamiento metafísico, la filosofía idealista renovará ambas cosas pero sobre una nueva base, la cual fue abierta gracias al cambio de paradigma que representó el paso de la ontología a la autoconciencia realizado por Descartes.

referido al Uno de esa subjetividad generante”.¹⁵² Es decir, la razón sale confirmada como reflexión autorreferencial a la vez que totalizadora. Esta razón acepta la herencia del pensamiento metafísico para asegurar la primacía de lo idéntico sobre lo diferente y de la idea –el concepto– sobre la materia. Éste es el panorama de la metafísica que vendrá a ser quebrantado por el pensamiento moderno dando origen a la racionalidad formal o procedimental.

La racionalidad procedimental

Las modernas ciencias experimentales sólo tienen confianza de la racionalidad de su propio avance y de su *procedimiento*, a saber: del método del conocimiento científico. La racionalidad comienza a encogerse a mera racionalidad formal tan pronto como *la racionalidad de los contenidos* se esfuma y se convierte en *validez de los resultados*. Ésta deriva, precisamente, de los procedimientos conforme a los que se tratan de resolver los problemas dentro de la comunidad de investigadores y en la esfera de la ciencia organizada.¹⁵³ “Como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta [ésta es la racionalidad material] (...) sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos”.¹⁵⁴

Es importante hacer notar que la racionalidad procedimental no puede ya garantizar una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos. Se derrumba la perspectiva desde la cual la metafísica distinguía entre esencia y fenómeno. Ahora, las estructuras subyacentes, desde las cuales la ciencia deriva los fenómenos, no tienen más alcance que el de las teorías que tratan de explicarlos; dichas estructuras, claro está, no se encuentran más remitidas a una totalidad. Es “[c]on la separación metodológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu [que] se forma en vez de eso una diferencia de perspectiva entre *fuera* y

¹⁵² Vid., Habermas, Jürgen, *El pensamiento postmetafísico*, op. cit., nota 144, p. 42. Las cursivas son nuestras.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵⁴ *Idem*.

dentro que se sustituye a la diferencia entre *esencia* y *fenómeno*".¹⁵⁵

Otra característica del pensamiento metafísico que es socavada debido a la racionalidad procedimental es su peculiar autarquía. Ese pensamiento, puesto que operaba en términos autorreferenciales y totalizadores, tenía que fundamentarse así mismo. En cambio, las premisas de las cuales parte las teorías científicas solamente cuentan, ahora, como hipótesis y deben estar fundamentadas a partir de sus consecuencias, ya sea por medio de constatación empírica o por la coherencia con otros enunciados aceptados previamente.¹⁵⁶ "La *New Age* satisface de forma un tanto paradójica la necesidad que parece sentir de ese <<Uno y Todo>> que se le fue para siempre, invocando abstractamente la autoridad de un sistema de la ciencia, que cada vez se vuelve más opaco".¹⁵⁷

Lo anterior trae consecuencias, que bien podemos calificar de negativas, no sólo para las ciencias naturales sino también para las ciencias del espíritu así como para la filosofía. Las primeras, debido a la razón procedimental han operado de una manera irresponsable socialmente, se han abstraído ellas mismas de la sociedad como si nada tuvieran que ver con ella, se han convertido en la guía que llevará a la humanidad a un mejor mañana siempre casadas con la idea del progreso, aunque se trata en realidad de lo que bien podríamos llamar un progreso reducido porque solamente avanzan en un sentido tecnológico.

Por su parte las ciencias del espíritu han sido relegadas a un segundo plano de importancia. Pareciera decirse que no sirven al progreso, y al progreso entendido en los términos actuales efectivamente no pueden aportar mucho, pero ese progreso no es un progreso real. Las peores consecuencias se da para la filosofía, ésta, sobre todo, se ha visto reducida a mera especulación que no tiene utilidad alguna para esta idea de progreso, lo que finalmente hizo que la filosofía recurriera a una estrategia de asimilación, en donde no podía recurrir nunca más a la metafísica sino que tenía que asimilarse a las ciencias naturales o del espíritu, o a la lógica y la matemática.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 46. Las cursivas son originales.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 39.

Con estas breves explicaciones sobre el pensamiento abstracto y la racionalidad procedimental en la ciencia nos encontramos en condiciones de entender de mejor manera su estructura actual.

La estructura de la ciencia moderna

La ciencia se deriva de principios que son ‘necesarios’ y que no necesitan demostración alguna porque son en sí mismos evidentes. Es así que, la ciencia, el conocimiento mismo, parta de ciertos principios fundamentales, sin los cuales no sería posible pensar con ‘orden’ y ‘rigor lógico’.¹⁵⁸

La ciencia –más que cualquier otro producto de la modernidad– quiere generar orden. Pretende poner orden en el ‘caos’ que representa lo múltiple, lo diverso de la realidad –en esto se parece más de lo que podría pensarse al idealismo metafísico que describíamos más arriba–. Ese caos es el causante de que los hombres primitivos se dejen intimidar por algún fenómeno natural y no traten de encontrar su *verdadera* causa sino que, por el contrario, le dan una explicación divina y, por lo tanto, falsa.

La ciencia crea el orden, aun cuando este orden siempre es considerado provisional –ya que, recordemos, no hay más un orden de cosas inmutable y eterno después de la muerte de Dios–, además hace extensivo ese orden unificador a todo cuanto todavía está por descubrirse. Esta contradicción entre orden y cambio es resuelta, míticamente, mediante la idea de progreso.¹⁵⁹

La creencia en dioses es, según los científicos modernos, cosa del pasado. Lo que permite a la humanidad un *verdadero progreso* –la salida de su auto culpable minoría de edad– es la ciencia. La no dependencia, para la explicación de nuestro mundo, de seres míticos. Además, tampoco es posible depender de nuestras

¹⁵⁸ Para muestra piénsese en la lógica tradicional, la cual nos presenta cuatro de esos “principios evidentes”: de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, de razón suficiente. Éste último no pertenece a dicha lógica es mencionado por Leibniz, pero también creemos pertinente agregarlo pues es típico del pensamiento moderno ya que tal como señala Wittgenstein “lo que caracteriza al espíritu humano en su despertar es que para él todo fenómeno posee un sentido”. Citado en Supiot, Alain, *Homo Juridicus*, op. cit., nota 1, p.35.

¹⁵⁹ Véase *supra*, capítulo segundo, ‘Idea de historia’, pp. 41 y ss.

falibles e inciertas facultades sino, en exclusiva, de reglas o estándares ‘ciertos’ e ‘infalibles’, estándares y reglas que sólo nos proporciona la teoría epistemológica científica.¹⁶⁰

Es necesario controlar ese caos que es la realidad para poder adquirir conocimiento sobre el mundo y la posición de los humanos en él, en una palabra, para progresar. El reemplazo de los conceptos ricos y dependientes de la *situación*, característicos de la épica primitiva, por unas pocas ideas abstractas e independientes de ella, más el descubrimiento de que tales ideas generan historias especiales, denominadas pruebas o argumentos, cuya trama no es impuesta a los caracteres principales, sino que se sigue de la naturaleza de ellos fue lo que provocó el ascenso del racionalismo en Occidente.¹⁶¹ Son las cosas las que producen la historia y la dicen ‘objetivamente’, no los relatos contingentes de una tradición –que bien pueden ser refutados por otros relatos provenientes de otras tradiciones o de la misma–. Estas dos circunstancias son las que encargadas de afianzar “el criterio de que el conocimiento es único – existe una sola historia aceptable: la <<verdad>>, abstracto, independiente de la situación (<<objetivo>>) y basado en argumentos”.¹⁶²

De esta manera, la estructura de la ciencia sería, en pocas palabras, la siguiente. Existe precisamente una configuración común, hay elementos que se dan exclusivamente en toda investigación científica: las leyes científicas o naturales. Estas leyes son generadas sobre la base de condiciones externas previamente conocidas que anticipan propiedades generales de todas las posibles soluciones, las cuales son racionales y de acuerdo a los principios de la lógica.¹⁶³ Sin embargo, esa pretendida *estructura común* de la ciencia no hace sino

¹⁶⁰ Cfr. Feyerabend, Paul K., *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 8.

¹⁶¹ *Vid.*, Feyerabend, Paul K., *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 9. Para comprender mejor a lo que se refiere este autor con la palabra *situación* creo que es de gran ayuda recurrir a la terminología luhmanniana. En ésta, la situación sería lo que Luhmann llama *complejidad*, la cual está dada por lo que denomina *el exceso de posibilidades del mundo*. Es decir, las acciones y relatos accidentales de las personas en particular, su peculiar tradición.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Cfr., Feyerabend, Paul K., *Adiós a la razón*, *op. cit.*, nota 161, pp. 20-21.

encasillar y detener la tarea que pretende llevar a cabo. En ese sentido la ciencia se encontraría más cercana a un conocimiento dogmático que racional como lo pretende.

Una investigación exitosa no depende de estándares generales sino que se apoya ya en una regla, ya en otra, y no siempre son conocidos explícitamente los movimientos que la hacen avanzar.¹⁶⁴ Paul Feyerabend, teniendo en cuenta la inherente complejidad de la investigación científica, nos dice que los estudios particulares o de caso pueden ser útiles para generar en el científico “una idea general de la riqueza del proceso histórico en que él quiere influir; le animará a dejar atrás cosas infantiles, como la lógica y los sistemas epistemológicos; le ayudará a pensar en derroteros más complejos (...) Una teoría que pretenda más perderá el contacto con la realidad (...)”.¹⁶⁵ Y agrega que estas ideas no son nuevas pues pueden ser encontradas “en Boltzmann, Mach, Duhem, Einstein y también, de una forma filosóficamente desecada, en Wittgenstein. Estos científicos y otros antes de ellos han examinado abstracciones como <<espacio>>, <<tiempo>>, <<substancia>>, <<hecho>>, <<espíritu>>, <<cuerpo>>, y las encontraron defectuosas. Ni las mismas leyes de la lógica quedaron exentas de sus dudas (...)”.¹⁶⁶

De acuerdo con Nietzsche decimos que el hombre moderno liga su vida a la razón y sus conceptos para no perderse a sí mismo;¹⁶⁷ mientras “el investigador construye su choza al pie de la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica <<verdades>> de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.¹⁶⁸ A continuación hablaremos sobre esas *otras verdades*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ Cfr., Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., nota 150, p. 34.

¹⁶⁸ *Idem*.

La ciencia: una tradición entre muchas

¿Por qué la autoridad de la ciencia?, ¿por qué preferir la ciencia y el racionalismo occidental a otras tradiciones? Creemos que no hay argumentos de peso para llegar a tal preferencia. La excelencia de la ciencia es circular: presupone gran parte de lo que debería demostrar. Además, recordemos que, no existe un *modo científico de trabajo* –método– exclusivo que guie todas las etapas de la investigación. Esto derrumba, en primer lugar, la autoridad de la ciencia.

En segundo lugar, los argumentos a favor de la ciencia utilizan siempre determinados valores y es preferible la ciencia porque se encuentra de acuerdo, precisamente, con dichos valores. Por ejemplo, se dice que se prefiere el conocimiento científico a otras tradiciones de conocimiento porque el primero es más eficiente, posee un alto dominio sobre la naturaleza, tiene una mejor comprensión de ésta gracias a ciertas ideas abstractas y los principios que se desprenden de ellas. Sin embargo, existen alrededor del mundo valores muy distintos a esos.

Para nuestra tradición científica occidental existen tres suposiciones: 1) es importante resolver problemas; 2) existen métodos más o menos ambiguos para resolverlos; y 3) algunos problemas son independientes de todas las tradiciones, es decir, son universales.¹⁶⁹ Sin embargo, lo que para nosotros puede ser un problema para otra tradición de pensamiento no necesariamente lo será. El relativismo es el precio que tiene que pagar la modernidad por el derrumbe de esa *razón objetiva*, la cual proporcionaba la estructura inherente a la realidad, la estructura fundamental del ser, capaz de derivar una concepción del destino humano.¹⁷⁰

Existe otro argumento a favor de la autoridad de la ciencia, un argumento popular pero que es totalmente falaz. El argumento reza que la oportunidad de las tradiciones no-científicas ha pasado, simplemente no sobrevivieron a la competencia que representó la ciencia y el racionalismo. La pregunta sería: ¿fueron realmente vencidas gracias a motivos racionales, o su desprestigio

¹⁶⁹ Cfr., Feyerabend, Paul K., *Adiós a la razón*, op. cit., nota 161, p. 61.

¹⁷⁰ Cfr., Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., nota 77, pp. 50-52.

obedece más bien a presiones políticas, económicas, militares, etcétera?¹⁷¹ La respuesta nos parece –ella sí– evidente. Además, se pasa por alto que incluso refutaciones claras e inequívocas no sellan el destino de un interesante punto de vista.¹⁷²

La ciencia no es importante por sí y en sí misma. No tiene importancia independiente; recibe su substancia como parte de una vida dedicada a materias incomparablemente más importantes, y para un científico lo es de suma importancia tener conciencia de esos asuntos más amplios.¹⁷³ En palabras de Albert Einstein: “la grandeza de un científico consiste en que él permanece cuando se le sustrae su ciencia”.¹⁷⁴ En caso contrario nada le impediría “a un individuo destruirse a él mismo y a los otros, en nombre de versiones puramente seculares, es decir, que pronto se especializaron, de la verdad, de la realidad y de la justicia. Nada le impide destruirse a sí mismo y a los otros en nombre de la Razón”.¹⁷⁵

Cuando la ciencia moderna nos dice que sus logros son importantes y que desatenderlos, en aras de dar cabida a otros tipos de conocimiento, es porque ha aceptado, de antemano, una cierta visión de la naturaleza y un cierto propósito de conocimiento. No obstante, hay muchas otras visiones, cada una de ellas ha engendrado culturas con otros resultados y conocimientos que tanto guían como dan contenido a las vidas de muchas otras personas. Es por ello que cualquier menosprecio o, peor aún, daño a algún conocimiento de este tipo significa un daño personal a la gente partícipe de él. Los intelectuales de tendencia científica al hablar de que el progreso del hombre tarde o temprano eliminará esos otros conocimientos no disminuye dicho daño, al contrario, muestra su gran falta de tolerancia y respeto por las formas de vida que son distintas a las suyas. En

¹⁷¹ Cfr., Feyerabend, Paul K., *Adiós a la razón*, *op. cit.*, nota 161, p. 67.

¹⁷² Baste de ejemplo las ideas sobre la posición, forma y movimiento de la Tierra en la antigüedad, fueron refutadas pero posteriormente retornaron y arrollaron a sus detractores. “La lección a sacar de ejemplos de este género es que un retroceso temporal en una ideología, una teoría o una tradición no debe tomarse como fundamento para eliminarlos”. *Ibidem*, p. 68.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 99.

¹⁷⁴ Cita obtenida en *idem*.

¹⁷⁵ *Idem*.

democracia no cabe duda que tienen derecho a esa falta de respeto, pero no lo tienen a que la sociedad entera se adapte a ella.¹⁷⁶

Se ha llevado a cabo una *colonización* gradual de las diferentes racionalidades existentes en el mundo moderno por parte de la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, ésta subsumió la concentración de las energías y de las potencialidades emancipadoras pensadas durante la Ilustración en la ciencia y la técnica.¹⁷⁷

A partir del siglo XIX se comienza a hablar de un modelo global –que más bien sería Occidental– de racionalidad científica, el cual admite variedad interna pero que se defiende ostensivamente de todo tipo de formas de conocimiento no científico –que son calificadas a la vez como potencialmente perturbadoras–. En especial de dos: el sentido común y las llamadas humanidades. Hay que agregar que al ser un modelo global, la racionalidad científica es también un modelo totalitario ya que niega el carácter de racional a todas aquellas formas de conocimiento que no se adecuen a sus principios epistemológicos y a sus reglas metodológicas.

En suma, la condición de lo moderno amenaza con destruir el sentido cultural de tradiciones pasadas, próximas a una intensidad vital antigua y más cercana a la naturaleza, que ahora sólo conservamos como un débil testimonio de una realidad humana más rica así como más autónoma con respecto a las maquinarias de la nominación, ese pasado es uno al que no es preciso ni posible regresar para que pudiera estimular y orientar un futuro mejor.¹⁷⁸

Pensando en Kant, no nos hemos emancipado en lo absoluto pues debido a la actual concepción occidental del conocimiento científico es posible afirmar que no ha existido una emancipación real sino que simplemente se dio la sustitución de una clase de inmadurez (fe firme e ignorante en la iglesia) por otra (fe firme e ignorante en la ciencia). Después de todo, alguien tenía que llenar el vacío que dejó Dios.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 14-15.

¹⁷⁷ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente*, op. cit., nota 62, pp. 59-60.

¹⁷⁸ Cfr. Subirats, Eduardo, *El alma y la muerte*, op. cit., nota 6, p. 11.

II

El Derecho Moderno y su Crítica

La característica principal del mito, recordemos, es su pretensión de mediar entre dos esferas –la del mundo sagrado e inmortal y la del mundo profano y mortal– para llenar de sentido la existencia de las personas que perciben y viven su realidad a través del mismo. Por ello, las contradicciones están presentes en el mito pero, a la vez, se encuentran mediadas por él. Es decir, esa mediación que otorga el mito trasciende lo que de otro modo serían límites y contradicciones insuperables del mundo profano.¹⁷⁹

Precisamente de esta manera opera el derecho moderno. Éste se encuentra plagado de incongruencias y contradicciones, tanto consciente como inconscientemente, las cuales supera por medio de la fuerza conciliadora que le otorgan sus dimensiones míticas. El derecho es una forma de mitología blanca – en el sentido derridiano expresado más arriba– que comparte sus orígenes y una dinámica sustentadora con la mitología general de la modernidad además de ser un elemento principal en dicha mitología.¹⁸⁰ A continuación desarrollaremos este argumento.

El no-ser del derecho

Es posible establecer, simplificando un poco la situación, que dentro de los actuales estudios y debates de la jurisprudencia, la filosofía y las ciencias sociales en general se hace referencia al derecho identificándolo con una de las dos siguientes palabras: autoridad o sociedad. La primera establece la existencia de una ontología jurídica desprendida o separada de los hechos sociales –a pesar de descansar en ellos– invocando el imperio del derecho sobre estos últimos. La segunda, en oposición a la anterior, defiende sobre todo el entendimiento del derecho en términos sociales –aunque siempre invocando el ser cualitativamente distinto del derecho–.

¹⁷⁹ Véase *supra*, capítulo segundo, 'Idea de mito', pp. 61 y ss.

¹⁸⁰ Cfr. Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, *op. cit.*, nota 3, pp. xi-xiii.

El derecho de la modernidad responde de manera eficiente a cualquiera de las dos anteriores caracterizaciones. El derecho aunque trasciende a la sociedad sigue siendo de ésta. Los límites del derecho se establecen indudablemente tomando en cuenta a la sociedad, sin embargo, aun ante la manifiesta evidencia de esos límites sociales, es común la convicción en su eficacia trascendente. Aquí es posible observar, por vez primera, el carácter mítico del derecho pues tal situación no es una cuestión de incongruencia sino de mito.¹⁸¹

El derecho posee muchas de las características contradictorias que encontramos en los mitos –en el Occidente moderno tales caracteres contradictorios se localizan en los dioses de las religiones monoteístas–, para muestra baste, por ahora, las siguientes: "El derecho funciona en un mundo social, pero existe separado de él y lo domina. El derecho puede relacionarse por entero con ese mundo sin quedar agotado existencialmente en esa relación. El derecho proporciona un principio y un punto de orden y unidad trascendente para la diversidad de relaciones sociales (...) El derecho exige fidelidad, y la logra, fidelidad no tan sólo a lo que fue o a lo que es sino también a lo que será".¹⁸²

Con todo, el derecho secular moderno adquiere esta peculiar esencia en el rechazo de la trascendencia. Pero, ¿cómo es posible que conserve esas dimensiones míticas o deíficas si niega la trascendencia? La respuesta la encontramos en el no-ser del derecho, en lo que el derecho no es.

Al igual a como es entendido el hombre en la modernidad,¹⁸³ el derecho no se comprende de manera positiva sino de manera negativa. Es aquí dónde podemos observar que la nueva idea de derecho está basada en la nueva idea de hombre, y por ello es posible decir sobre el primero lo que dijimos en su momento sobre el segundo: la naturaleza del derecho es que no tiene naturaleza; lo que trae como consecuencia (tal y como sucede con el hombre mismo) su equiparación con Dios –pues sólo Dios se autodetermina así mismo, solamente él posee la naturaleza que quiera darse– y de ahí la persistencia de esas dimensiones deíficas.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁸² *Ibidem*, p. 11.

¹⁸³ Véase *supra*, capítulo primero, 'Novo hommo', pp. 20 y ss.

¿Y qué no es el derecho? La respuesta se encuentra relacionada con el estudio de las sociedades "primitivas", estudio que –como bien lo señala Adam Kuper– no fue considerado, inicialmente, como una rama de la historia natural sino como parte de los estudios jurídicos.¹⁸⁴ Si la historia tiene un sentido y una dirección únicos (el paso del salvajismo a la civilización, la idea del progreso humano) entonces el derecho mismo, al ser precisamente la muestra más fehaciente de civilidad, debe ser el primero en asegurar el nunca más regresar a ese estado de comunidad primitiva, un estado de naturaleza salvaje e incivil. El estudio del derecho, al igual que el estudio de las otras ciencias, debe estar guiado por la secuencia continua, el orden inflexible y la ley eterna que trae consigo el reinado de la razón.

El derecho moderno no puede encontrarse en las sociedades estacionarias, atrasadas, que han detenido su desarrollo. La evolución social en Occidente es siempre entendida como una evolución de un estado a otro diametralmente opuesto. Lo cual en términos jurídicos significa que el concepto de derecho actual contrasta, necesariamente, con el de sus comienzos, cuando es más bien un hábito, una cuestión de costumbre o, peor aún, cuando se trata de una cuestión de despotismo, cuando no existe un régimen de derecho sino de capricho.¹⁸⁵ Dicho régimen basado en la costumbre y, por lo tanto, apoyado en meros instintos, no es sino el germen inicial de lo que más tarde será el derecho moderno ya que éste último es una ordenación racional, no ciega o automática.

El derecho, al igual que otras esferas sociales –por usar la terminología de Weber–, comienza a desarrollarse en una racionalidad y en un cálculo cada vez mayores. La modernidad, por medio de su derecho, se esfuerza por imponerse al salvaje y al oriental: ya no se permite la adopción arbitraria de la autoridad (salvajismo) o de la justicia discrecional que algún cadí pudiera dispensar (Oriente) en aras de un formalismo llamado *certeza jurídica* pues tales situaciones son incompatibles con el *curso racional de la justicia*.

¹⁸⁴ Cfr. Kuper, Adam, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, Routledge, Londres, 1988, p. 3.

¹⁸⁵ Cfr. Peter, Fitzpatrick, *La mitología del derecho moderno*, op. cit., nota 3, pp. 107-109.

Pero tal imposición –que más tarde dará la justificación para la discriminación y el racismo¹⁸⁶– no es reconocida simplemente como diferente pues esto sería poner límites al proyecto occidental. Esa diferencia es entendida como un precursor de lo que ha ocurrido, de manera ineludible y universal en Occidente. En la constitución del ser occidental se produce la apropiación de todo un mundo. El derecho moderno, en su frenesí, va más allá de las etapas anteriores que son diferentes de él pero, a la vez, como el mismo acepta, son de él.¹⁸⁷

De este modo, "el derecho moderno aparece, en una *exaltación negativa*, como universal en oposición a lo particular, como unificado en oposición a lo diverso, como omnicompetente en contraste con lo incompetente, y como controlador de lo que debe ser controlado".¹⁸⁸ Así, el derecho se encuentra por completo imbuido de esta naturaleza negativa desde su propio origen, en el cual se descubre así mismo contra ciertos *otros* que poseen precisamente las cualidades a las que el derecho, de manera necesaria, se opone. Así, la historia de lo que *no* es el derecho moderno se convierte, también, en una historia de lo que *es*. Lo anterior es el resultado de la dinámica mítica que impulsa la progresión lineal no sólo del derecho sino también de la sociedad, proporcionando las normas por las cuales se juzga que algunos han progresado más o menos que otros. El derecho ha pasado de ser un producto de esta dinámica a convertirse en instrumento suyo.¹⁸⁹

La deificación del derecho

Para los pensadores escolásticos Dios seguía siendo la fuente necesaria e ineludible de la existencia de la ley. Contrariamente, para los filósofos de la Ilustración era necesario eliminar la idea de Dios también del campo del derecho pues era un obstáculo para el progreso de la humanidad. El hombre sin ayuda se atrevía, al fin, a saber.

¹⁸⁶ Sobre la evolución de las ideas racistas y discriminatorias a la par de la evolución del pensamiento jurídico véase *ibidem*, cap. 4, especialmente pp. 107-125.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 111-113.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 11. Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 113.

Así, los hijos han matado a su padre omnipotente –quien establecía un orden por completo fijo en donde nada puede ser sino lo que es–, situación a la cual le sigue un desorden y una *guerra de todos contra todos* al no existir una fuerza de posibilidad infinita que determine qué hacer. Fastidiados de tal situación y habiendo interiorizado la autoridad del padre, los hijos entran en un contrato social, y de ahí en una sociedad ordenada con sus leyes positivas. Dicho orden subsiste bajo el anuncio y el miedo de volver al salvajismo –identificado con el orden cerrado que existía durante la vida del padre o el estado de guerra que se sigue a la muerte del mismo–.¹⁹⁰

A primera vista este mundo de reciente creación no pareciera el lugar idóneo para que aparezca el derecho pues este mundo se convierte en una relación susceptible de cambio y creatividad al desaparecer la imposibilidad de no ser sino lo que se es. Por el contrario, el derecho moderno, con su admisión de estabilidad asegurada y ultimidad de determinación, parece estar más cerca a la condición del padre y su orden cerrado.¹⁹¹ Sin embargo, para que el derecho sea capaz de imponerse necesita abarcar los atributos opuestos, es decir, la contingencia y la no determinación absoluta. Y es aquí en donde encontramos el cumplimiento, por parte del derecho, de la primera demanda de la modernidad, una demanda que además es doble. Se trata, primero, de la exigencia de una posición segura complementada con una sensibilidad a todo lo que se encuentre más allá de esa posición (relación del derecho con las palabras autoridad y sociedad). Segundo, la exigencia de que tal situación se logre sin recurrir a soluciones trascendentes, soluciones de otro tiempo.¹⁹²

Si tan sólo fuera posible la existencia de una autoridad no divina que sea capaz de abarcar la posición determinante y, sin embargo, ser en sí misma ilimitablemente comprensiva. Por eso ya no es posible encontrar una simple garantía, tras el asesinato del padre, sino una garantía a pesar de. Esa garantía y

¹⁹⁰ Cfr. Fitzpatrick, Peter, *Modernism and the Grounds of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 1-4.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 2.

¹⁹² *Idem*.

esa autoridad es el derecho. El parricidio inició el derecho. Aquí es donde se da el giro *neo sacro* y el derecho moderno se muestra asumiendo dimensiones referentes a lo sagrado para subsistir y tomar forma. A esto habrá que sumarle el no-ser del derecho –recién visto– es decir, la "putativamente resuelta identidad jurídica y social asegurada en la negación de los otros"¹⁹³ para que el derecho logre su trascendencia deificante.

El derecho, si quiere generar *certeza*, debe ser estabilidad, fijeza, inexorabilidad; pero, si quiere generar *justicia*, debe ser capaz de reaccionar a lo que está más allá de su determinado contenido vigente. No obstante, el derecho aparece necesariamente en el fracaso, en la ineffectividad de su determinación preexistente, puesto que si en algún momento fuera exitoso y completamente efectivo no habría espacio alguno para la decisión, todo sería automatización¹⁹⁴ – lo que sería volver al mundo cerrado del padre omnipotente–.¹⁹⁵

Se trata por lo tanto de dos instancias: la determinación y la reacción. Es el propio carácter determinante del derecho el que genera su carácter reactivo y viceversa: éste último (la inclusión en lo jurídico de la realidad no determinada) genera el primero (la realidad ya determinada). La segunda instancia se desenvuelve en el ámbito de la decisión jurídica pues ésta siempre es receptiva. La decisión jurídica, a su vez, nos lleva al ámbito de la interpretación, el cual agudiza las dimensiones deíficas del derecho.

El derecho en la modernidad ya no está vinculado a ningún orden extraño, y ahora deriva su fuerza y su origen puramente de su existencia intrínseca. Pero, a pesar de ello, el derecho no puede asumir dimensiones meramente terrestres.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 5.

¹⁹⁴ Situación que podemos observar ya en el aumento de la pasividad, en las sociedades industrializadas, generada –paradójicamente– por el aumento de la independencia del hombre con respecto a la naturaleza. Véase *supra*, capítulo segundo, 'Idea de naturaleza', pp. 35 y ss.

¹⁹⁵ ¿De qué viven los abogados? ¿De qué hayan asesinatos o no los haya? ¿De qué existan robos o no existan? ¿De qué se paguen impuestos o no se paguen? Etcétera. Esto trae a mi mente lo que alguna vez preguntara el propio Kennedy en una entrevista: ¿son los abogados realmente necesarios? Véase Kennedy, Duncan, '¿Son los abogados realmente necesarios?', en Courtis, Christian (comp), *Desde otra mirada...*, *op. cit.*, nota 1, pp. 403-418.

Continúa teniendo los caracteres de Dios, sólo que ahora lo hace en un mundo mundano.

El derecho occidental está investido –a pesar de que lo rechace– de inviolabilidad y trascendencia, cualidades que se expresan al ser concebido como normativo, formal, general y abstracto. El derecho tiene que mantenerse a distancia de los discursos diarios de la práctica así como del conflicto social y político. Para realizar con éxito esta tarea asume los elementos que mantienen al mito aparte de lo profano pero lo hacen operativo, tales como sacerdotes o custodios del mito y su obligada aplicación en el ritual.¹⁹⁶ El derecho, al igual que las deidades, crea su propio mundo, así la realidad jurídica es el efecto *mágico* de invocar fórmulas, dentro de la ley, a la que se adhieren tanto los sacerdotes como la gente.¹⁹⁷

Al igual que su contraparte divina, el derecho es independiente a cualquier realidad exterior; no está limitado por ningún orden temporal, es decir, para ser más exactos, el tiempo del derecho existe más allá de la temporalidad mundana. Cualquier pasado y cualquier futuro puede ser integrado en su presencia eterna, así también el espacio es trascendido. Ahora cabe preguntarnos: ¿el derecho es coherente en su versión trascendente? La respuesta es negativa. El derecho trascendente también se contradice en la versión popular de la ley. Por este motivo, las cualidades deíficas del derecho, lo mismo que su unidad y coherencia no pueden encontrarse en lo que él es. Además, teniendo en cuenta el carácter de dichas cualidades, no le es posible subordinarse en su ser a una causa ajena a él mismo. Su carácter deífico así como su unidad y coherencia deben encontrarse, forzosamente, en lo que el derecho no es. La identidad del derecho occidental está imbuida de la identidad, más general, de los modernos; identidades que, como hemos visto, se alcanzan en su diferencia con lo que no son.

¹⁹⁶ Vid., Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, op. cit., nota 3, p. 58.

¹⁹⁷ Cfr. Hagerström, Axel, *Inquiries Into the Nature of Law and Morals*, Uppsala, Almqvist & Wiksells boktr, 1953.

Sobre la 'percepción correcta' en la interpretación jurídica

Mencionamos en el apartado anterior que la interpretación jurídica agudiza las dimensiones deíficas del derecho porque precisamente los operadores jurídicos al momento de realizar tal tarea trabajan en función de la Constitución – utilizamos a ésta como caso paradigmático ya que representa la esencia misma del sistema jurídico– como si se tratase de la palabra de un ente divino –¿pero qué ente es ese?–. La Constitución es por ello interpretada a la manera de un documento religioso. Además, los propios estudiosos del constitucionalismo utilizan de manera explícita esta analogía bajo la forma del oxímoron *religión civil*. Tomemos de una forma más seria –como lo hace Duncan Kennedy– dicha analogía.

La mayoría de las veces, esa analogía indica que la Constitución es 'reverenciada' –pues se trata de la emanación de la deidad secular: El Pueblo– tanto como se reverencia la Biblia por ser la palabra de Dios en la religión dominante en Occidente; atribuyéndole gran poder al derecho como siendo una equivalencia del Espíritu Santo.¹⁹⁸ Es en este sentido que podemos hablar de la existencia de un halo de misticismo o religiosidad durante los debates –sostenidos tanto por jueces como abogados postulantes y doctrinarios– sobre lo que *realmente* dice la Constitución y los derechos, supuestamente, garantizados por ella; los constituyentes son vistos como una especie de profetas que todo previeron.

Si pensamos que para la modernidad la religión es, esencialmente, un cuerpo de creencias metafísicas, preceptos morales y prácticas rituales, fundadas de manera irracional, las cuales son compartidas conscientemente por algún grupo, ¿la obediencia a los Tribunales Constitucionales de los estados modernos no se acerca, en cierta manera, a ese modelo?, es decir, ¿no va más allá, dicha obediencia, de lo que se esperaría si la consideramos basada en un acuerdo racional o en un contrato?¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Vid.*, Kennedy, Duncan, 'El constitucionalismo norteamericano como religión civil. Notas de un ateo' en *Izquierda y Derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, p. 127.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 127-128.

Pensemos en la institución de la adivinación, que tenía un lugar predominante en la Roma y Grecia antiguas, por medio de la cual se pretendía dar con el secreto de las intenciones divinas contenido en los textos o acontecimientos naturales interpretados. Existía un cuerpo sacerdotal encargado de realizar tales interpretaciones y la técnica interpretativa utilizada por ellos permitiría una determinación *correcta* de la voluntad de los dioses. El esquema utilizado en nuestros Estados Constitucionales actuales es bastante parecido.

¿Acaso no los jueces constitucionales –así como los teóricos y prácticos del derecho– consideran que hay interpretaciones correctas e incorrectas de la Constitución? ¿Acaso no una interpretación correcta sería, por ejemplo, que el Tribunal Constitucional tiene un poder legítimo para invalidar las disposiciones que violen la Constitución?²⁰⁰ En palabras de Kennedy, “[l]a Corte Suprema es, para aquellos cuya actitud comparamos con la de los religiosos, la fuente autoritativa de interpretaciones *verdaderas* de la Constitución, y se entiende que sus determinaciones tienen fuerza vinculante sobre los miembros de la sociedad.”²⁰¹

¿Existe realmente algo así como una percepción o interpretación correcta en el campo de las decisiones judiciales? ¿Existe la respuesta correcta? Consideramos que la respuesta debe ser un rotundo no. Si en determinado caso pareciera que sí la hay esto se debe simplemente a la presencia de cierta estabilidad en las interpretaciones de las normas jurídicas en cuestión. Estabilidad que, por cierto, no existe aparte o separada de los intérpretes, que en el caso de los tribunales serán los jueces. Lo que está claro o no lo está, lo que es la correcta interpretación o la que no lo es, son un producto del criterio de la autoridad. Lo anterior nos lleva a la pregunta por la existencia de la distinción, hecha por H. L. A. Hart, entre casos fáciles y difíciles. ¿De verdad existen los unos y los otros? Nuevamente, creemos que la respuesta debe ser negativa. Stanley Fish expone esta cuestión en los siguientes términos:

La cuestión no es si hay, en realidad, casos simples –seguramente los hay– sino ¿de

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 131.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 129. Las cursivas son nuestras.

qué es condición y propiedad esa simplicidad? La respuesta de Hart [al respecto] debe ser que un caso simple es inherentemente simple, simple en él y por sí mismo, simple independientemente de las actividades interpretativas que puede decirse que dirige. Pero sólo hace falta un poco de reflexión para ver que la verdad es exactamente lo contrario. Un caso simple es un caso que alguna vez fue *discutido*; es decir, sus configuraciones fueron alguna vez controvertidas; en cierto momento, una caracterización de su significado y de su importancia –de su *regla*– se consideró más convincente que sus rivales y en ese punto el caso quedó resuelto, se volvió claro, se volvió indudable, se volvió simple. La simplicidad, en pocas palabras, no es una propiedad del caso mismo –no hay caso mismo– sino una historia interpretativa en el curso de la cual un programa interpretativo (...) ha dominado a otro. Entonces esa historia se cierra pero siempre puede reabrirse.²⁰²

Cuando el hombre moderno intenta comprender el papel de la práctica de la adivinación o de la brujería en las sociedades antiguas parte, por lo común, de suponer que la creencia de los practicantes en la eficacia práctica y causal de los rituales y las técnicas hermenéuticas empleadas es *incorrecta*. Es decir, el esquema epistemológico de la modernidad simplemente rechaza las afirmaciones que hacen los intérpretes sobre lo que está pasando. Nosotros, los modernos, rechazamos, en mayor o menor medida, la afirmación de que las interpretaciones hechas revelen el secreto de las intenciones divinas. Simplemente no creemos en sus dioses –y digo *sus dioses* porque, como lo he pretendido a lo largo de esta investigación, también nosotros tenemos los nuestros– y mucho menos en que las intenciones de éstos se manifiesten por medio de alguna técnica hermenéutica en especial así como tampoco en que presten atención a las acciones realizadas por los hombres (rezo, sacrificios, bailes, celebraciones). Por lo tanto, en la medida en que los hombres antiguos atribuían ciertos acontecimientos a la intervención de sus dioses en los asuntos humanos, pensamos que estaban engañándose a sí mismos. Porque a pesar de que, según ellos, estuvieran utilizando la técnica

²⁰² Fish, Stanley Eugene, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, Duke University Press, 1989, p. 513. Las cursivas son originales.

interpretativa correcta ¿si no existen esos dioses qué hacían en realidad? Debieron haber estado cometiendo lo que no pueden ser otra cosa sino errores.

Sin embargo, ¿cuál es el punto de apoyo para tal crítica? ¿El nuevo dogma llamado *ciencia* y su “verdadero” método? ¿Nuestra salida del salvajismo y el primitivismo para establecer la civilización? ¿El ‘claro’ avance técnico y moral de la modernidad? ¿El encontrarnos en las antípodas con respecto al mito? En suma, ¿la particular superioridad constitutiva de Occidente? ¿No existirá ni la más remota posibilidad de que nosotros también no estemos haciendo otra cosa que cayendo en ese engaño y ese error que criticamos? La arrogancia y el cinismo del Occidente moderno son mucho más grandes que su extensión física.

En el siguiente capítulo seguiremos abordando el tema del carácter mítico del derecho pero bajo una luz distinta, a saber: el irreductible carácter autoritario, dogmático, en definitiva, violento del derecho. Es el *a priori* necesario que funda todo derecho, el cual es imposible evitar o superar a no ser mediante el recurso al mito.

CAPÍTULO CUARTO
LA VACUIDAD DEL DERECHO

Las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro. El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas.

M. Montaigne²⁰³

Cuando la ciudad de Dios es traída a la tierra el orden se convierte en la primera ley de la naturaleza. Antes, Dios era considerado como el legislador supremo. La ley tenía que conformarse, para su validez, a este origen mítico. Precisamente será ese origen mítico del derecho lo que ahora intentaremos explorar.

El presente capítulo se encuentra dividido en dos partes, las cuales abordan lo que consideramos dos problemas puntuales dentro del ámbito de la teoría y filosofía del derecho, a saber: a) la existencia del denominado *razonamiento jurídico* y b) la cuestión de la *esencia del derecho*. Las cuales se encuentran estrechamente vinculadas entre sí por lo que, en última instancia, nos parecen dos momentos diferentes del mismo problema: la interrogante sobre el fundamento del derecho.

Sobre el primer momento mencionamos que hay, por parte de los estudiosos del derecho, una idealización particular. Ésta es la idea de la existencia de un procedimiento analítico llamado 'razonamiento jurídico', el cual, desde luego, es ininteligible para el lego pero que, de cierta manera, explica y legitima la mayoría de las normas vigentes del orden jurídico.²⁰⁴ Como se verá, ese procedimiento jurídico está impregnado de esa característica del pensamiento moderno

²⁰³ Montaigne, M., *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 346. Aquí habrá que entender la palabra 'crédito' en su significación etimológica: *credere*, que significa creer.

²⁰⁴ Cfr. Kennedy, Duncan, 'La educación jurídica como preparación para la jerarquía', en Christian Courtis (comp.), *Desde otra mirada...*, op. cit., nota 1, pp. 379-381.

consistente en desconectar la parte del todo, con el cual el sentido de la primera será considerado de manera aislada e incompleta. Aquí las preguntas que nos guiarán serán: ¿en qué consiste dicho razonamiento?, ¿cuál es el sustento de la existencia del mismo?

Por lo que hace al segundo momento, la existencia de este razonamiento es la base para otra verdad reverenciada en el mundo del derecho: si existe un razonamiento así es porque el derecho resulta inconmensurable con respecto de la moral y la política, se trata de campos que son, y deben, ser completamente diferenciados entre sí –aquí se deja entrever, nuevamente, esa tendencia en prestar una infinita atención al árbol por lo que nos impedimos ver el bosque–; es la pregunta acerca de la ‘verdadera esencia’ del derecho.

En este apartado nuestras preguntas conductoras serán: ¿puede el derecho estudiarse aparte de la moral y la política?, ¿existe realmente la esencia del mismo? Podemos adelantar que la respuesta por parte de la teoría del derecho moderna a esta última pregunta es un categórico sí. De esta manera es posible cuestionarnos también sobre ¿qué consecuencias se pueden extraer de dicha postura esencialista?

Al final de cuentas estos dos momentos nos llevarán a la cuestión que más nos interesa con respecto al derecho, a saber: ¿cuál es, en última instancia, la base del mismo?, ¿en qué descansa su autoridad?, ¿cómo conciliar de manera racional todas las contradicciones presentes en él?, ¿posee realmente un fundamento racional u ontológico?

Agregaremos que las respuestas dadas por la jurisprudencia moderna a las anteriores interrogantes no hacen otra cosa que, desde luego, ahondar las dimensiones míticas del derecho que recién veíamos en el capítulo anterior.²⁰⁵ Por lo tanto, la exposición que ahora realizaremos se inscribe perfectamente dentro del marco de la crítica al pensamiento ilustrado, que hasta ahora hemos desarrollado, y su particular repercusión en el mundo de lo jurídico.

²⁰⁵ Véase *supra*, capítulo tercero, ‘El derecho moderno y su crítica’, pp. 64 y ss.

I

La Canonización del Razonamiento Jurídico y la 'Esencia' del Derecho

La jurisprudencia moderna, a pesar de algunas excepciones, no llega tan lejos como para afirmar que las reglas jurídicas son siempre claras y sólo hace falta aplicarlas. Se conforma con recurrir al significado esencial de las mismas, pues si las reglas fuesen inciertas y sujetas a la determinación humana el régimen del derecho –como lo pretende la ilustración– no sería ya un gobierno de leyes sino de hombres, se trata por lo tanto de algo que simplemente no puede ser. Para la teoría del derecho moderna las reglas jurídicas tienen un *núcleo* persistente de cierto significado, aunque en la práctica existe también una *penumbra* de incertidumbre donde los funcionarios poseen discrecionalidad al aplicarlas. Por medio de un riguroso procedimiento analítico llamado *razonamiento jurídico* es como llegaremos a ese núcleo; pero, ¿en qué consiste dicho razonamiento?

Siguiendo a Rolando Tamayo podemos señalar que el razonamiento o método propiamente jurídico consiste, a grandes rasgos, en una obtención inductiva de principios jurídicos fundamentales, teniendo como base la observación empírica del “elemento común” de los materiales y hechos *calificados* como jurídicos, es así que, una vez obtenido ese cuerpo básico de principios, éstos funcionan como guías de interpretación. El empleo de tales principios esenciales – o *regulæ iuris*– se realiza bajo el influjo de las reglas lógicas, sobre todo la de inferencia, para de tal modo obtener el significado del material jurídico existente así como las correspondientes consecuencias normativas.²⁰⁶ Sin embargo, lo anterior no nos dice nada sobre cuál es ese *elemento común*, cómo identificarlo, qué lo hace *esencialmente* jurídico, se trata simplemente de una calificación –lo decimos con cuidado– arbitraria, dependiente del contexto de una tradición en particular y, en consecuencia, relativa, no universal como pretenderían los filósofos del derecho moderno.

²⁰⁶ Cfr., Tamayo y Salmorán, Rolando, *Razonamiento y Argumentación Jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003, pp. 149-152.

El razonamiento jurídico es descrito como un riguroso procedimiento analítico por medio del cual surgirá la respuesta correcta para cualquier caso jurídico. A la vez, tanto el contexto como los materiales analizados hacen que se presenten las cuestiones jurídicas como si fueran completamente distintas una de otras, sin esperanza de que uno pueda llegar a tener una visión integral sobre el derecho, sobre cómo funciona o cómo podría modificarse, más que de modo gradual, caso por caso.²⁰⁷

Ahora podemos hacernos esta pregunta: ¿qué hay detrás de esa afirmación de la existencia de un razonamiento llamado jurídico? Nuestra respuesta será que detrás se encuentra lo que consideramos como parte central de la ideología jurídica moderna, *i.e.*, la gran insistencia de separar el derecho tanto de la política como de la moral. Es decir, los juristas intentan convencerse de que el razonamiento jurídico es, *como método para llegar a resultados correctos*, del discurso político y ético en general. Si bien “[e]s cierto que existen –nos dice Duncan Kennedy–, entre los abogados, técnicas argumentales específicas para detectar lagunas, conflictos y ambigüedades en las normas, para argumentar a favor de la extensión o restricción de la aplicación de una decisión judicial, y para sostener argumentos de conveniencia política a favor y en contra de una solución determinada (...) éstas son sólo técnicas argumentales”.²⁰⁸ Nunca hay una ‘única solución jurídica correcta’ distinta de la solución ética y políticamente correcta para ese problema jurídico. La línea entre lo jurídico y lo político es ciertamente muy tenue, por no decir inexistente. En definitiva, la distinción entre lo jurídico, por un lado, y lo político y lo ético, por el otro, es aparente.

Los grandes iusfilósofos de la posguerra no han hecho otra cosa que profundizar esta distinción, la cual es clave para poder responder esa pregunta que ha dejado perplejos a los filósofos del derecho por años: ¿qué es el derecho?²⁰⁹

²⁰⁷ Vid. Kennedy, Dunca, ‘La educación jurídica como preparación para la jerarquía’, en Christian Courtis (comp.), *Desde otra mirada... op. cit.*, nota 1, p. 380.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 383-384.

²⁰⁹ Cfr. Hart, H. L. A., *The concept of law*, Londres, Oxford University Press, 1961. Véase

Es precisamente aquí en donde los iusfilósofos han recurrido al mito pues esta obsesión los lleva a adoptar un punto de vista esencialista sobre lo qué es el derecho, un punto de vista universal, sin importar tiempo ni espacio. Arthur Kaufmann nos dice al respecto que esta situación se debe principalmente a que todavía se mantiene un concepto *cognoscitivo objetivista* y un concepto de derecho *ontológico-substancial*, se quieren hacer proposiciones rigurosamente razonables, ‘evidentes’ sobre el derecho mediante análisis lógicos del lenguaje, con una estricta separación del derecho y la moral, así como de lo empírico y lo normativo.²¹⁰

La esencia del derecho será la regla.²¹¹ Ya que sin la idea de una regla “no podemos esperar elucidar ni siquiera las formas de derecho *más elementales*”.²¹² Las reglas proporcionan los elementos del derecho y los fundamentos de un sistema legal. Decimos que los filósofos del derecho recurren al mito porque ubican este ‘nuevo’ punto de partida para la jurisprudencia en una historia universal especulativa de la humanidad primitiva creada por el pensamiento moderno.²¹³ En esta sociedad primitiva se encuentra el derecho en su *estado primigenio*, concebido como la unión de reglas primarias y secundarias. Este es precisamente “el regreso mítico a los orígenes, a lo que le da forma al derecho y lo hace real”.²¹⁴

El mito de origen comienza con la *sociedad tribal simple* la cual es “una pequeña comunidad estrechamente unida por lazos de parentesco, de sentimientos y creencias comunes y situada en un entorno estable”²¹⁵ se trata del

especialmente el capítulo 1.

²¹⁰ Cfr. Kaufmann, Arthur, *Filosofía del derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2002, pp. 85-87. Más adelante veremos que el derecho no tiene un fundamento ontológico ni mucho menos racional. Véase *infra*, capítulo cuarto, ‘El fundamento místico del derecho’, pp. 84 y ss.

²¹¹ Para lo que sigue véase la teoría del derecho de Hart., misma que consideramos como la más influyente en nuestros días: Hart, H. L. A., *The concept of law*, *op. cit.*, nota 209.

²¹² *Ibidem*, p. 78. Las cursivas son nuestras.

²¹³ Véase *supra*, capítulo segundo, ‘Idea de cultura’, pp. 30-35, e ‘Idea de historia’, pp. 41-48.

²¹⁴ Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, *op. cit.*, nota 3, p. 206.

²¹⁵ Hart, H. L. A., *The concept of law*, *op. cit.*, nota 209, pp. 59, 89.

paso de lo prejurídico a lo jurídico. Este descubrimiento del derecho como el resultado civilizado del mundo salvaje proporciona su esencia. Pero, ¿qué permite presentar ese paso del mundo prejurídico al mundo jurídico? La mayor parte de la antropología jurídica se ocupa de la existencia de un presunto derecho en las sociedades llamadas primitivas o salvajes. Pero utilizan la técnica de hacer que en ese mundo primitivo se aplique un concepto del derecho preexistente, concepto correspondiente ‘casualmente’ a un tipo de derecho occidental. Por ello se infiere que la idea de derecho occidental es universalmente válida, pues se encuentra en las sociedades primeras de seres humanos y éste es un estadio por el cual toda sociedad actual pasó alguna vez.

Si, como dice Wittgenstein, el progreso es la forma de nuestra civilización y no simplemente una de sus características, la historia evolutiva de Occidente tenía que afectar también al derecho; esta historia es igualmente esencialista porque toda evolución requiere el establecimiento o identificación conceptual de una entidad –en este caso el derecho– que evoluciona o progresa. Esta forma de pensar no sólo permite sino que exige que la entidad se sostenga a pesar del proceso de cambio, este cambio es la transición de un estado que contiene la entidad a otro en donde se encuentra más desarrollada.²¹⁶ Esta transición general siempre va de lo simple a lo complejo, de lo unificado a lo diverso. “La entidad, impulsada por esta transición, se vuelve cada vez más distinta y diferenciada, pero la diferenciación se acompaña siempre de una integración social continua, de un orden incluyente en el cual la parte del derecho se incrementa”.²¹⁷ Es así que la entidad en evolución responde a las insuficiencias de su forma anterior y las supera. La entidad (el derecho) es vista en esta última etapa que ha alcanzado y su historia universal comienza a contarse retrospectivamente desde este mirador ventajoso alcanzado; es un relato que nos cuenta cómo la entidad llegó a ser lo que es.²¹⁸ Se trata, en suma, de una búsqueda –al más puro estilo de los filósofos de la ilustración– por los elementos del derecho. El derecho es intrínseco a la

²¹⁶ Vid. Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, op. cit., nota 3, pp. 208-209.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

²¹⁸ *Idem*.

civilización. Esta es una forma de ser negativa²¹⁹ pues el derecho tiene sus orígenes en la negación del estado natural, y sus elementos son “oportunamente” una respuesta a las insuficiencias de ese estado.

En el pensamiento de la Ilustración explicar los orígenes es establecer una esencia duradera. ¿Cuál es la base del pensamiento ilustrado para afirmar que el mundo salvaje o primitivo desemboca necesariamente en un mundo civilizado donde reina el régimen de derecho? Pero la incertidumbre y falta de pruebas no constituye un alto para la Ilustración debido a que las respuestas las podemos encontrar en otra parte. Ese cambio se dio necesariamente así gracias a la *razón*, se trataba de una *necesidad natural*. Son “una subjetividad trascendente y una razón ordenadora [las que] produjeron elementos constantes que fundamentan los cambios y la diversidad aparentes de una entidad y proporcionan la base común que la unifica y la integra”.²²⁰

Así, estos elementos constantes proporcionarán lo que es común y esencial en la diversidad de las manifestaciones del derecho, sin importar espacio ni tiempo. Es por ello que, dado el carácter constante de dichos elementos, un estudio de sus orígenes los revelará tal y como son ahora pues, gracias a ese carácter, siguen siendo los mismos, no han cambiado. Además, podrán ser observados de una mejor ya que en los orígenes los elementos son encontrados en sus formas simples, mucho antes de las adiciones de formas complejas y oscurecedoras. En suma, no es posible que existan una diversidad de ideas acerca del derecho, derivados de los diversos usos y contextos de cada cultura, pues el derecho, según la jurisprudencia moderna, es, ha sido y será, esencialmente el mismo desde sus inicios.

El paralelismo con el mito nos parece tan evidente que no necesita explicación alguna.²²¹ Esta búsqueda de los elementos esenciales en el ámbito del derecho tiene la finalidad, en última instancia, de establecer el orden *necesario* de las cosas, la armonía y el equilibrio lo que desemboca en la imposibilidad de

²¹⁹ Véase *supra*, capítulo tercero, ‘El no ser del derecho’, pp. 78 y ss.

²²⁰ Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, op. cit., nota 3, p. 210.

²²¹ Véase *supra*, capítulo segundo, ‘Idea de mito’, pp. 49 y ss.

cuestionamiento del *statu quo* jurídico establecido. De esta manera el derecho es un resultado de imperativos de orden y ordena a su vez. Es un *ordo ordinans*.

Para finalizar agregaremos que para sostener la ortodoxia de la esencia del derecho –lo que implica mantener su autonomía, su diferenciación básica con respecto a la moral y la política– debe relegarse al “ciudadano común” a un estado inerte. El funcionario es el único elemento necesario en el derecho, es la única fuente de lo jurídicamente positivo. Se presenta como entero y firme para determinar, para postular aquello que todos los demás deben obedecer.²²²

De esta manera, a jurisprudencia contemporánea, aunque de un modo más elaborado, sigue atrapada en el mismo problema que acarrea el pensamiento ilustrado desde sus orígenes: basar todas sus afirmaciones en argumentos –si es que se puede usar la palabra ‘argumento’ de este modo– de autoridad.²²³ El derecho jamás ha sido entendido como un modelo dialógico sino como un modelo dogmático. Aún en la actualidad, a pesar de todas las grandes teorías jurídicas, termina siendo entendido como una afirmación de autoridad simple, demasiado simple diríamos para el considerable rebuscamiento que hay en dichas teorías. De ahí la imperiosa, urgente, necesidad de querer someterlo a las reglas, pues más que vivir en un estado de derecho viviríamos en un estado tiránico.²²⁴ Quizá por la persistencia de este carácter autoritario último del derecho es que Joseph Raz –el máximo representante actual del positivismo jurídico excluyente– manifieste que no existe motivo o causa alguna para obedecer el derecho, ni siquiera en el supuesto de la existencia de un derecho ‘ideal’, *id est*, el derecho moralmente justo.²²⁵

²²² Cfr. Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, *op. cit.*, nota 3, p. 215.

²²³ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2004, especialmente el capítulo 1.

²²⁴ Esta necesidad de reglas remite a su vez a la necesidad de la existencia de un razonamiento jurídico, pues gracias a éste será posible encontrar el significado esencial de las reglas, significado en donde no puede haber dudas.

²²⁵ Cfr. Raz, Joseph, *La autoridad del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1982. Véase especialmente los capítulos 12 y 13.

II

El Fundamento Místico del Derecho

Es así como llegamos a la pregunta por el fundamento del derecho. Se trata de una cuestión que, como veremos en seguida, es realmente interesante pues resulta necesariamente apóretica e insuperable.

Pascal nos recuerda, “la justicia sin la fuerza es impotente [esto es, una justicia impotente no es justicia en el sentido del derecho]; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza, sin la justicia, es acusada. Por tanto hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo”.²²⁶ En unas cuantas palabras: la justicia exige, en tanto que justicia, el recurso a la fuerza. Pero, la justicia del derecho, la justicia como derecho, no es justicia. Las leyes no son justas sólo por el hecho de ser leyes. No se obedecen porque sean justas sino porque tienen autoridad. La autoridad de las leyes solamente reposa sobre el crédito que se les da. Se *cree* en ellas, éste es su único fundamento. Esto es un acto de fe, por lo tanto el fundamento del derecho no es ontológico ni mucho menos racional. Este es el *fundamento místico* de la autoridad.²²⁷

Aquí habrá que hacer una advertencia, no estamos tratando de mostrar al derecho como un *poder enmascarado*, en el cual la razón del más fuerte es la mejor, esto es algo que va más allá. Queremos dar cuenta de lo que, siguiendo a Derrida, llamamos el ‘*momento instituyente*’ –el momento fundador y justificador– del derecho, el cual, como decíamos, es necesariamente aporético, condición que trasciende por medio de su carácter mítico. Dicho momento implica una fuerza realizativa y por ello “implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: (...) no en el sentido de que el derecho estaría *al servicio* de la fuerza, como un instrumento dócil, servil y por tanto exterior del poder dominante, sino en

²²⁶ Citado en Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 27.

²²⁷ *Ibidem*, pp. 29-30.

el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y más compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia”.²²⁸

La operación por la cual se funda, se inaugura, se justifica el derecho, consiste en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa; pero hay que agregar que esta violencia no es justa ni injusta en sí misma. El fundamento de la ley, en el mundo moderno, sólo puede por definición apoyarse en él mismo, de esta manera constituye una violencia sin fundamento. Esto no significa, insistimos, que sea injusto en sí, en el sentido de ilegal o ilegítimo. No es legal ni ilegal en su momento fundador, excede la oposición entre lo fundado y lo no fundado, entre todo fundacionalismo o antifundacionalismo. Es la *díke* que –como Heidegger intentaba mostrar– para Heráclito era también *adikía*.²²⁹ El último fundamento del derecho no está fundado.²³⁰

Quizá cabría preguntarse si la violencia no puede ser considerada como un medio con vista a fines justos, esto tiene que objetarse fuertemente ya que –siguiendo a Benjamin– eso equivaldría a la prohibición de juzgar la violencia. No se podría decir si, en tanto medio, es en sí misma justa o no, moral o inmoral. Es por ello que quede abierta la cuestión crítica, es decir, la cuestión de una evaluación y una justificación de la violencia en sí misma, incluso si ésta es un simple medio, sin importar cuál sea su fin.²³¹

En lo que tiene de más fundamental el derecho tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla no porque amenace una ley en específico sino porque amenaza al propio orden jurídico. De aquí surge el interés del derecho por condenar esa violencia pues el derecho desea establecerse y conservarse, pretende excluir las violencias individuales que amenazan su orden. Ésta es la naturaleza de su propio interés. Hay un interés del derecho en la monopolización de la violencia.²³² Este monopolio no protege tales o cuales fines justos y legales

²²⁸ *Ibidem*, p. 32.

²²⁹ Cfr. Derrida, Jacques, 'El oído de Heidegger', en *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 339-413.

²³⁰ *Vid.*, Derrida, Jacques, *Fuerza de ley...*, *op. cit.*, nota 226, pp. 32-35.

²³¹ Cfr. *Ibidem*, p. 83.

²³² *Vid.* Benjamin, Walter, *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1970, p. 176.

sino al derecho mismo.²³³ Existe entonces una cierta violencia del derecho que se establece al decretar como violento –i. e. fuera de la ley– todo aquello que no lo reconoce. Es decir, el derecho garantiza su validez dándose los medios para diferenciar entre violencia legal y violencia ilegal. Para Derrida esto es una tautología realizativa o una síntesis apriorística.²³⁴

El ejemplo paradigmático para ilustrar lo anterior es el derecho a huelga. Es un derecho que el propio orden jurídico concede pero si éste interpreta a aquélla como ilegal, justificada o injustificadamente, y la huelga continua puede ser declarada por el derecho como inválida y entendida como una situación revolucionaria.²³⁵ Esta situación es la única que de hecho nos permite ver la homogeneidad existente entre el derecho y la violencia: la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. Ella no es exterior al orden jurídico. Amenaza al derecho en el interior. “No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado sino en amenazar o destruir un orden de derecho dado”,²³⁶ en este caso es el sistema jurídico quien concede ese derecho a la violencia, el derecho a huelga. En suma, existe un elemento destructor del derecho dentro del derecho mismo.

¿Cómo debe interpretarse la anterior contradicción? El Estado le teme a la violencia fundadora, es decir, a aquélla que es capaz de justificar, legitimar o transformar relaciones de derecho y, por lo tanto, se presenta como teniendo un *derecho al derecho*.²³⁷ Cualquier situación revolucionaria se explica precisamente de esa manera: justifica el uso de la violencia alegando la instauración de un nuevo derecho. Éste orden jurídico por venir justificará, *retroactivamente*, la violencia empleada, esto es, su futuro lo justifica de antemano. El inaugurar un nuevo derecho es hacer *siempre* uso de la violencia.

²³³ Lo anterior bien podríamos resumirlo, a la manera de Max Stirner, diciendo que la violencia en manos del individuo es considerada como un delito, la violencia en manos del Estado es considerada como derecho. Véase, Stiner, Max, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003.

²³⁴ Vid. Derrida, Jacques, *Fuerza de ley...*, op. cit., 226, pp. 86-87.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 88-89.

²³⁶ *Ibidem*, p. 89.

²³⁷ *Ibidem*, p. 90.

La violencia es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el establecido para fundar otro. “Ese momento de suspenso (...), ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. *Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia*”.²³⁸

Es precisamente ahí, en ese momento, en donde la fundación del derecho queda suspendida en el vacío, es un acto realizativo puro que no tiene que rendir cuentas a nadie ni ante nadie. El supuesto actor o sujeto que haga este realizativo puro no estaría ya ante la ley, o más precisamente se encontraría ante una ley indeterminada, ante la ley como una ley todavía inexistente. La interpretabilidad de esta ley depende del orden instaurado por ella. Podemos resumir la aporía que hemos estado tratando de señalar del siguiente modo. El derecho produce con posterioridad lo que está llamado a producir por anticipado: su legitimidad, se autolegitima. Se trata, sin lugar a dudas, de un argumento circular. Todo el derecho descansa en una falacia. Ésta es la *petitio principii* jurídica.

¿Cómo suprimir ese elemento dogmático, y en consecuencia violento, del derecho? ¿Es necesario suprimir el derecho? ¿Necesitamos una nueva concepción de derecho? ¿Y cómo sería ésta? ¿Cómo fundar un derecho que esquive la aporía de su fundación? Si no respondemos aquí a estas interrogantes no es sólo porque rebasen los límites de nuestro estudio. Es también porque no estamos siquiera convencidos de que puedan tener respuesta alguna.

Nuestra palabra ley procede de la creencia en un *legislador divino* puesto que las palabras que tienen autoridad sobre nosotros sin que las hayamos pronunciado o aceptado han sido necesariamente anteriores en el curso de nuestra vida.²³⁹ Por ello, quizá, hablando metonímicamente, la única respuesta sería Dios Sólo él es justo por esencia, no hay nadie antes de esta justicia, no existe ante quien justificarse. En él autoridad, justicia, poder y violencia constituyen una misma cosa. Pero, ¿podemos atribuirle a estas líneas el carácter de respuesta? Lo dudamos.

²³⁸ *Ibidem*, pp. 92-93. Las cursivas son originales.

²³⁹ Cfr. Supiot, Alain, *Homo juridicus*, *op. cit.*, nota 1, p. 11.

Intentar aniquilar este fundamento –i. e. la violencia– sería aniquilar al derecho mismo. Así la violencia del derecho es la expiación que habremos de pagar por haberlo creado. Por ello, podemos concluir que el orden jurídico exige la contradicción desde el momento de su fundación y en este sentido exige también de lo místico. Todas las contradicciones encontradas al deconstruir el derecho son superadas por medio del recurso al mito. Se han eliminado los últimos apoyos y las fuentes de su existencia han desaparecido. Por tal razón concluimos –a la manera de Fitzpatrick– diciendo que, fuera del mito, el derecho no existe.

Para finalizar con el presente trabajo, haremos un breve resumen de lo que hemos tratado de mostrar a lo largo de nuestra investigación sin perjuicio de lo que podríamos decir en el apartado dedicado a las conclusiones.

Occidente no ha podido liberarse de su herencia religiosa –específicamente de su herencia cristiana–, por el contrario, ha ahondado más en la misma. Si la ciencia y la técnica, así como el derecho de la Ilustración, son, históricamente, frutos de la civilización occidental y están estrechamente ligados a ella, es en virtud de las creencias en las que descansa dicha civilización. El *desencantamiento del mundo* y el *fin de la religiosidad* se han vuelto situaciones comunes, difundidas no sólo por las ciencias exactas sino también por las ciencias sociales y las humanidades –debido a que ambas responden a la misma lógica: el entendimiento moderno del mundo tal y como lo hemos tratado de enunciar aquí–, por ello, los occidentales ven en el apego de otros pueblos a los fundamentos religiosos un arcaísmo o anacronismo que no tiene otro destino más que el de desaparecer.

No obstante, si bien es cierto que la modernidad ha secularizado muchas de las nociones del discurso religioso, ello ha sido simplemente un cambio de forma no de fondo. El hecho de que en nuestras sociedades occidentales la religión haya perdido la relevancia que tenía en el pasado no significa que nos encontremos, finalmente, desprovistos de fundamentos dogmáticos. Seguimos siendo impulsados por certidumbres indemostrables, es decir, por creencias –en el sentido fuerte del término–, las cuales no provienen de una libre elección debido a que forman parte de nuestra identidad como grupo o pueblo –ya nos hemos

referido anteriormente a ello—.

Y es precisamente en el mundo de lo jurídico en donde más podemos encontrar estas creencias indemostrables. Por ello, hemos pretendido cuestionar los conceptos actuales de la teoría jurídica y social, revisar los fundamentos mismos de la jurisprudencia moderna así como socavar las posiciones exclusivas adoptadas en ella. Si hemos logrado semejante propósito es algo que dejamos a consideración de nuestros lectores. Lo que nos interesa rescatar, es precisamente la reflexión crítica. El tratamiento acrítico, fomentado por el estudio tradicional del derecho, de nuestro temas de trabajo es, claramente, más un problema que una solución. Debemos ahondar en los presupuestos, muchas veces impensados, que han permitido y propulsado el establecimiento de nuestro actual sistema jurídico. Este modelo, como hemos señalado ampliamente, es un rasgo fundamental de nuestra *metafísica occidental*.

CONCLUSIONES

Ante las preguntas iniciales “¿cuál es el fundamento de la racionalidad y lo moral en la modernidad tras el proyecto ilustrado de desencantamiento del mundo?, ¿ese fundamento ha surgido de la existencia de un consenso o se trata más bien de una historia basada en términos de conflicto y autoridad?, ¿qué hay en juego en esta relación?” podemos concluir que el fundamento de lo racional y lo moral en el mundo moderno es dado por la ciencia y el derecho, ellos se encargan de establecer los criterios a partir de los cuales algo puede ser considerado como racional o no; además, debido a la relativización de los valores –i. e. pluralismo– que trajo consigo la muerte de Dios, el derecho es entendido como el elemento que debe dar cabida a esos distintos valores y proporcionar la base adecuada para la resolución de conflicto de valores de manera pacífica. No obstante, estos fundamentos no surgieron de un consenso sino más bien de la imposición autoritaria, violenta.

Lo que hay en juego es la superación del mito, pero de nuestra investigación se puede concluir que el mito está presente e intensamente activo en la modernidad. La Ilustración no resultó ser la antítesis ni la fuerza opuesta al mito y la religión sino, por el contrario, acrecentó sus características dogmáticas. Con ayuda de Peter Sloterdijk podemos decir que el proyecto ilustrado o moderno no es otra cosa que una especie de religión civil, destinada a las sociedades de la posguerra, que se asienta sobre un idealismo intersubjetivo. Es decir, con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas de antaño subsistirán. En ese tenor, pensamiento moderno, en los puntos enunciados a lo largo del trabajo, sería un atavismo disfrazado. Es por ello que la Ilustración, ante la pregunta que da título al capítulo tres, simplemente reemplazó la figura de Dios por la figura de la Razón. A ésta estaban vinculados los conceptos de libertad, justicia y verdad, se concebían como ideas innatas a ella. No obstante, la razón, paradójicamente, se fue encantando en el proceso de secularización o desencantamiento del mundo hasta convertirse ella misma en un mito, e incluso llevar al hiperracionalismo.

Con fundamento en lo anterior ante las preguntas “¿qué papel ocupa el derecho en dicha mitología?, ¿cómo contribuye a ella?, y ¿cómo se fundamenta el derecho en una sociedad tardo moderna?” de nuestro trabajo se desprende, por un lado, que el derecho juega un papel en demasía importante en la mitología moderna contribuyendo en su perfeccionamiento e inalterabilidad. Por otra parte, el fundamento del derecho será, en apariencia, el consenso basado en la tolerancia, pues dado que no existe un criterio a partir del cual poder decidir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto todas las concepciones del mundo deben tener cabida en el mismo. Sin embargo, como vimos en el último capítulo, el derecho no tiene un fundamento racional, fuera de lo mítico el derecho no existe. El fundamento del derecho es simplemente una cuestión de autoridad, de poder, de violencia que –para complicar aún más las cosas– es inherente a su estructura interna, se trata de un *a priori* necesario.

Es precisamente por lo anterior que la teoría del derecho no puede sustraerse a la cuestión fundamental de saber la diferencia entre derecho e injusticia. Asimismo, el estudio del derecho no debe hacerse de manera aislada, restringida, en aras de la tan anhelada *pureza metódica*. El derecho es un fenómeno social íntimamente relacionado con la política y la moral, con la sociología y la antropología, en fin, con diversas áreas del conocimiento.

Otra circunstancia que consideramos importante rescatar a partir de nuestra investigación es que las ciencias sociales y las humanidades, cuando imitan a las ciencias duras o naturales –esforzándose con ello en reducir lo humano a un objeto explicable y programable– no son ya más que residuos del pensamiento occidental, unos penosos vestigios de un pensamiento científico en vías de descomposición. Entendidas de este modo las humanidades y las ciencias sociales se dedican más bien a desaparecer las preguntas que deberían esclarecer, porque es, en última instancia, inútil que intenten hacer ingresar a las sociedades humanas dentro de modelos tomados, por ejemplo, de la mecánica o la biología.

En una sociedad tardo moderna, en donde los sistemas morales/religiosos perdieron su influencia, los parámetros externos que garantizaban orientaciones

mínimas se han vuelto en demasía volátiles. De acuerdo con Wittgenstein, lo que caracteriza al espíritu humano en su despertar es que para él un fenómeno posee un sentido, ahora bien, tras las experiencias que nos ha dejado la modernidad, ese sentido ya no existe, se ha perdido.

Hemos llegado al desamparo del que hablaba Jean Paul Sartre, el hombre se encuentra condenado a ser libre. Descansamos ahora en el frágil suelo de la contingencia, es decir, sin el respaldo de ninguna verdad absoluta o trascendente que se imponga como necesaria y que, debido a ese motivo, se encuentre justificada a sí misma. Por tal razón, la libertad humana ha de ejercerse desde lo incierto. El hombre nuevamente sólo ante sí mismo, desnudo como al principio, sigue teniendo como cuestión original qué hacer de su vida. Pero no perdamos de vista que esto se presenta con una luz diferente a como lo estudiamos en el Renacimiento, para el hombre renacentista esta desnudez se presenta por completo como una liberación, ahora para el posmoderno la misma situación es entendida como una libertad opresiva, es así como debemos entender el 'estar condenado a la libertad' de Sartre.

En un intento de programación de esta vida sin instrucciones de uso es como apareció el derecho. Siguiendo a Alain Supiot mencionamos que transformar a cada uno de nosotros en '*homo juridicus*' es la manera occidental de vincular las dimensiones, tanto biológica como espiritual, que constituyen al ser humano. El derecho lo que quiere traer a la humanidad es orden, entiéndase, civilización.

Sin embargo, como se pudo observar a lo largo del trabajo, la civilización – tanto la palabra como el proyecto– tiene siempre un opuesto: el salvajismo. Las sociedades occidentales actuales –con su concepto de derecho a costas–, al preguntarse por el futuro de los medios de civilización, lo que en el fondo les interesa es dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en la barbarie. Esto tiene su fundamento, como lo veíamos al inicio del segundo capítulo, en la concepción sobre la naturaleza humana que, a pesar de ser típica de Occidente, se ha buscado universalizar.

Hay que recordar que a lo largo del tiempo, diversas sociedades se han preocupado por establecer distintos procedimientos de humanización, los cuales

son establecidos para sumergir al individuo dentro de una criteriología social que será, no sólo para él sino para los suyos, el marco primordial de referencia: qué debe y no ser considerado como humano. El derecho es uno de los nombres de esas prácticas que operan sobre el individuo para su humanización.

El hombre no nace racional, se hace o, mejor dicho, se le hace racional al acceder a un sentido compartido con los otros hombres. En consecuencia, consideramos que, cada sociedad humana instituye la razón a su modo. Los intentos de Occidente por hacer valer de manera universal sus concepciones filosóficas, políticas, sociales y jurídicas no son más que eso, se trata de categorías de pensamiento particulares a una cultura que, por tener tal carácter, poseen una validez relativa. Está amenazado de idiocia, en el sentido etimológico del término –i. e. ‘estar restringido a sí mismo’–, quien permanezca encerrado en su propia visión del mundo y sea incapaz de comprender que hay otras visiones posibles. Es decir, que sea incapaz de acordar con sus semejantes una representación del mundo en donde cada cual tenga su justo lugar. Occidente se ha caracterizado por dicha incapacidad.

De la investigación se desprende que el derecho occidental cumple una función antropológica particular, a saber: la instauración de la razón. Toda salida de los parámetros establecidos se considera locura. Actualmente el sujeto jurídico es entendido como una mera abstracción, se trata de un mero artefacto sin relación alguna con el ser humano concreto, concepción influenciada, como lo vimos, por el entendimiento del sujeto en general como subjetividad trascendente, que se funda a sí misma, abstraída, por lo tanto, del mundo ‘exterior’. Ello presupone, claro está, el reconocimiento obligado de que existen algo así como *dos mundos* (el interior –la mente– y el exterior –el mundo–) y, a la vez, con no menor imperiosidad, de que yo sé de tal dualidad por mi mente y mi cuerpo. Pero el sentido de la vida no se encuentra en nosotros mismos, no está en esa subjetividad especulativa que defiende la modernidad, por el contrario, proviene necesariamente de una referencia que es exterior a nosotros. La escisión del mundo en dos, que acarrea la propia escisión del ser humano, es un mito occidental más.

Además, la subjetividad, entendida de este modo, es la base desde la cual se desarrollada el individualismo moderno, se insta a todos los seres humanos a comportarse como seres autosuficientes, cuando ello no puede ser así, la mónada humana no puede existir aislada, para cada uno de nosotros es imposible prescindir de los demás.

Esta reducción del hombre a una mera abstracción, que no tiene relación alguna con el ser humano concreto, es fortalecida por la ciencia moderna con su dinámica del cálculo. Es por ello que, siguiendo la tendencia de Occidente a eliminar las diferencias, el principio jurídico de igualdad sea hoy entendido bajo esa misma lógica del cálculo. La igualdad algebraica permite la no diferenciación, pues al decir que $a = b$ se deduce que siempre que aparezca a es posible poner indistintamente b , lo que trae como consecuencia $a+b = a+a = b+b$. Esto es, se anulan las diferencias de manera total. Aplicando lo anterior a la igualdad entre sexos se estaría diciendo que un hombre es igual a una mujer y viceversa. Aquí radica precisamente la dificultad de nuestras sociedades modernas, tenemos que pensar y vivir la igualdad sin negar las diferencias. Tal como lo establece Boaventura de Sousa Santos, tenemos derecho a la igualdad cuando la diferencia nos inferioriza pero tenemos igualmente derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

No obstante, a pesar de la gran homogenización de la conducta que han logrado el derecho y la ciencia, estos nuevos *juegos sagrados* no han podido cumplir de manera efectiva con su tarea de mantener las condiciones de orientación conforme a las cuales las personas compartieran un mismo sistema de valores, una misma visión del mundo, en suma, una igual noción de verdad. El 'imperio' del derecho y de la democracia invita, sobre todo, a la coexistencia pacífica pretendidamente por medio de la tolerancia, en otras palabras, contribuye a la no existencia de un sistema supraordinal de valores común.

La falta de sentido con que nos deja la modernidad no la identificamos con la secularización supuestamente propia de ella pues consideramos que es una interpretación bastante superficial. El factor más importante en la generación de la crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos es el pluralismo

moderno. La era moderna entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralidad.

Es muy duro vernos forzados a vivir nuestra personal existencia sin que seamos capaces de ‘asirnos’ a patrones de interpretación y normas de conducta incuestionados. Ello provoca una manifiesta nostalgia por los viejos tiempos en que no estábamos ‘condenados a ser libres’. En verdad que la liberación y la libertad opresiva, de las que hablábamos un poco más arriba, son ambiguas. Tal como dijo Arnold Gehlen: la libertad nació de la alienación y viceversa.

El presente estudio pretendía saber cómo era el mundo de lo moderno. Al andar un camino hacia atrás entendimos lo que llamamos modernidad como un fenómeno histórico de decadencia. Lo que hace tiempo era el impulso dinámico de la civilización moderna se ha transformado en la enfermedad destructiva de la misma.

Como nos recuerda Harold Berman ni la metáfora religiosa ni la jurídica expresan ya la visión que la comunidad tiene de su futuro y de su pasado; ninguna de ellas obtiene más una lealtad apasionada. Ello, como vimos en el primer capítulo, a que el mundo moderno al entenderse como tal ve como necesario no sólo el tomar distancia con respecto de su pasado sino excluirlo, eliminarlo. El derecho se encuentra afectado por tal situación, no reconoce su pasado, el entenderlo meramente como un conjunto de reglas es tener una visión limitada del mismo, no entenderlo en su complejidad. Ha desaparecido la unidad y propósito común que existía en la civilización occidental.

Con base en lo anterior, traemos ahora a colación las siguientes preguntas: ¿si la modernidad ha traído no sólo un debilitamiento sino incluso el colapso de un orden omnicomprendido qué hacemos con la falta de sentido que resulta de dicha circunstancia?, ¿cómo afrontar la relativización total de los sistemas de valores y de interpretación?, ¿nos encontramos inevitablemente al borde del nihilismo? No consideramos que esto sea así. La crítica que hemos realizado a la modernidad así como la crisis en que se encuentra nos abre una nueva visión sobre las aporías y contradicciones del sujeto racional de la dominación y su historia filosófica. Ni la razón nos garantiza libertad, ni el progreso felicidad, ni –mucho

menos— el principio epistemológico que fundamentó la ciencia en su significado universal nos conduce hacia una realidad mejor.

Se podría volver de nuevo y proseguir todavía acerca de otros problemas que se han tratado en el presente escrito. Pero eso significaría casi añadir un segundo trabajo. Así que debe darse por terminado con lo ya dicho. Solamente habremos de agregar, una vez más, que no se vencerán los actuales problemas con éticas formas o matemáticas. Si bien es cierto que nuestra realidad actual nos cierra la posibilidad de una esperanza cultural para el porvenir ello no significa, necesariamente, la exigencia de un pensamiento pesimista o la imagen de una filosofía de la decadencia. En lugar de eso, tener conciencia del fracaso de la modernidad pone de manifiesto la necesidad de su crítica. Solamente por medio del desarrollo de esta crítica puede abrirse la posibilidad futura de impulsar la cultura hacia adelante y la filosofía será de vital ayuda en la superación de una sociedad y una era contradictorias; esa es ahora su tarea primera.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1994), *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- ALVARADO Tezozómoc, Fernando (1992), *Crónica mexicáyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARENDT, Hanna (1998), *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BENJAMIN, Walter (1970) *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa.
- _____, (1989), *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- BERLIN, Isaiah (1979), *The Age of Enlightenment*. Londres: London University Press.
- BERMAN, Harold J. (1996) *La formación de la tradición jurídica de occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CAPELLA, Juan Ramón (1993), *Los ciudadanos siervos*. Madrid: Trotta.
- _____, (2001), *Fruta prohibida*. Madrid: Trotta.
- CASSIRER, Ernst (1950), *Filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTRO, Elisabetta Di (2009), *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- _____, (1951), *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*. Buenos Aires: Emecé.
- COURTIS, Christian (comp.) (2001), *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- DERRIDA, Jacques (1982), *Margins of Philosophy*. Chicago: Chicago University,

- Press.
- _____, (1998), *Políticas de la amistad. Seguido del oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- _____, (2008), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- DESCARTES, René (1978), *Discurso del método*. México: Espasa Calpe.
- DUQUE, Félix (2002), *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos.
- FEYERABEND, Paul (1975), *Contra el método*. Barcelona: Ariel.
- _____, (1987), *Adiós a la razón*. Madrid: Tecnos.
- FISH, Stanley Eugene (1989), *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham: Duke University Press.
- FITZPATRICK, Peter (1998), *La mitología del derecho moderno*. México: Siglo XXI.
- _____, (2001), *Modernism and the Grounds of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- _____, (1990), *El pensamiento postmetafísico*, México. Taurus: Humanidades.
- HAGERSTRÖM, Axel (1953), *Inquiries Into the Nature of Law and Morals*. Uppsala: Almqvist & Wiksells boktr.
- HART, H. L. A. (1961), *The concept of law*, Londres. Oxford: University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1998), *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- HORKHEIMER, Max (2002), *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- KANT, Immanuel (1989), *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Tecnos.

- _____, (2006), *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba.
- KAUFMANN, Arthur (2002), *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- KENNEDY, Duncan (2010), *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- KOYRÉ, Alexandre (1979), *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- KUPER, Adam (1988), *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge.
- MARTIN, Alfred von (1946), *Sociología del renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MATE, Reyes (ed.) (2005), *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.
- MÍNGUEZ, Carlos (2006), *Filosofía y ciencia en el renacimiento*. Madrid: Síntesis.
- MONTAIGNE, Michel de (1987), *Ensayos*. Madrid: Cátedra.
- NIKOLAUS, von Kues (1981), *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001), *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, (2012) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- PASCAL, Blaise (1950), *Pensamientos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- RAZ, Joseph (1982), *La autoridad del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- SAHLINS, Marshall (2011), *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____, (2005) *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- SARTRE, Jean Paul (2006) *El existencialismo es un humanismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SLOTERDIJK, Peter (2004), *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- STINER, Max (2003), *El único y su propiedad*. México: Sexto Piso.
- SUBIRATS, Eduardo (1983), *El alma y la muerte*. Barcelona: Anthropos.
- _____, (1990) *Razón y nihilismo*. México: Joan Boldó i Climent.
- SUPIOT, Alain (2007), *Homo Juridicus*. Villa Ballester: Siglo XXI.
- TAMAYO, Rolando (2003), *Razonamiento y argumentación jurídica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- _____, (2005), *La universidad epopeya medieval*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- VILLORO, Luis (2011), *El pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (1983), *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.