



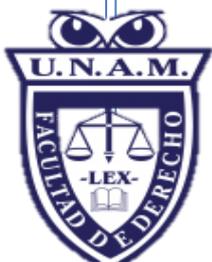
**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE SOCIOLOGÍA GENERAL Y JURÍDICA.

**Omisión: consecuencia de la
corrupción en México.**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN DERECHO
P R E S E N T A
KARLA GISELA LUA BERNAL

DIRECTOR DE TESIS
LIC. ULISES RAMÍREZ GIL.

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2019.





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.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE SOCIOLOGÍA
GENERAL Y JURÍDICA
SEMSOC/ 029/2019.

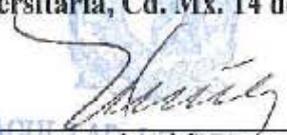
M. EN C. IVONNE RAMÍREZ WENCE
DIRECTORA GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
ESCOLAR DE LA U.N.A.M.
P R E S E N T E.

La C. LUA BERNAL KARLA GISELA, con número de cuenta 310172967, elaboró en este Seminario bajo la dirección del Lic. Ulises Ramírez Gil, el trabajo de investigación intitulado: **“OMISIÓN: CONSECUENCIA DE LA CORRUPCIÓN EN MÉXICO”**. La tesis de referencia satisface los requisitos necesarios, por lo que con fundamento en la fracción VII del artículo 10 del Reglamento para el Funcionamiento de los Seminarios de la Facultad de Derecho, otorgo mi aprobación y autorizo la presentación al jurado recepcional en los términos del Reglamento de Exámenes Profesionales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La interesada deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes contados naturalmente a partir de que se le entregue el presente oficio, en el entendido de que al transcurrir el plazo caducará la autorización, que no podrá otorgarse nuevamente sino en el caso de que el trabajo recepcional conserve su actualidad y siempre que la suspensión del trámite para la celebración del examen sea por circunstancia grave, todo lo cual calificará la Secretaría General de la Facultad.

Sin otro asunto, le reitero mi reconocimiento.

ATENTAMENTE
“POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU”
Ciudad Universitaria, Cd. Mx. 14 de Marzo de 2019.


DRA. ELSSIE NÚÑEZ CARPIZO

FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE
SOCIOLOGÍA GENERAL Y JURÍDICA
CIUDAD UNIVERSITARIA, U. N. A. M.

ÍNDICE

-Introducción.....	1
--------------------	---

Capítulo 1.

La razón como elemento fundamental en el concepto de Estado moderno.

1.1. La razón como fundamento firme en el siglo XVII.....	06
1.2. Breve análisis de las doctrinas contractualistas.....	12
1.3. Breve análisis de la secularización de la idea de Estado.....	33

Capítulo 2.

Crítica a la teoría crítica. Un cuestionamiento respecto a la racionalidad y universalidad de nuestros juicios morales.

2.1 Análisis de la teoría crítica kantiana.....	42
2.2 Crítica de la teoría crítica kantiana.....	47
2.3 Crítica a la noción de progreso.....	64

Capítulo 3.

La noción de cultura en el derecho.

3.1 Análisis de la noción de cultura.....	77
3.2 Breve historia de implementación de la noción de cultura.....	79
3.3 El término cultura en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.....	93

Capítulo 4.

Análisis de la omisión a través de la figura del ethos barroco.

4.1 Breve análisis de la estética y el derecho.....	102
4.2 Aspectos culturales y jurídicos frente al análisis estético.....	103
4.3. Clasicismo barroco de Bolívar Echeverría.....	107
Conclusiones.....	121
Bibliografía.....	123

Introducción.

El fenómeno de la corrupción en México se encuentra relacionado con el derecho, es el orden jurídico lo que se corrompe. En la práctica social lo que impera es una omisión recurrente; un hacer que corrompe al derecho, es actuar en contra de la norma jurídica. La omisión, se intenta analizar desde una perspectiva ética que permita acercarse a la problemática de la indiferencia en sentido político/moral.

Analizar el fenómeno de la corrupción desde un enfoque cultural tiene como finalidad entender los diferentes órdenes tales como el político y jurídico, que coexisten en el país, a los cuales se aprehende el sujeto. El sentido en el cual se hace referencia a la omisión en este estudio, es un no actuar en función del orden jurídico. El estudio surge a partir del análisis de la situación de violencia que se vive en el país y la manera en que opera de facto el derecho y la ineficacia del mismo. El motivo por el que se toma como eje central la corrupción, respecto a los problemas de inseguridad en el país, es el factor cultural.

Supongamos que el país no es corrupto y las instituciones estatales funcionaran óptimamente. ¿Podrían atender de manera eficaz la cantidad de homicidios que se reportan cada mes en el país? Más allá de un problema de ineficacia de las instituciones, también existe una participación de la sociedad civil para cometer ilícitos. En ese sentido, desacatar la norma jurídica, omitir el orden jurídico, actuar respondiendo a un orden que corrompe el orden jurídico; es el motivo por el cual surge la pregunta que se intenta responder: ¿a qué orden nos sujetamos los mexicanos? Sería sencillo responder que nos adherimos a la corrupción, a ese “contra orden”, pero la corrupción es la consecuencia de que en el país podemos encontrar distintos órdenes culturales, que de diferentes maneras corrompen el orden jurídico, a través del no hacer; de hecho el término corrupción alude a que algo es pervertido en sus principios morales, que algo “bueno” se vulnera. En consecuencia cuando se afirma que el país es corrupto, se piensa en un actuar en contra de lo bueno y

es el reconocimiento del derecho como forma clásica, el bien que es corrompido, que contiene valores que se supone debería garantizar.

Basta informarse sobre la situación que se vive actualmente en México, que es considerado un país inseguro, según el INEGI en el año 2016 se registraron 23,953 homicidios, que representa 25 homicidios por cada cien mil habitantes.

En consecuencia, surge una de las preguntas que constituye la tesis ¿es posible que la corrupción tenga un aspecto cultural? Dado que el problema de la corrupción se ha estudiado desde diferentes ámbitos, tales como: el político, social, económico y jurídico; pero es poco explorado la dimensión cultural como un factor más en el análisis de la ineficacia del derecho que trae como consecuencia la corrupción en el país. Para ese fin, es necesario conocer en qué sentido se utiliza la noción de cultura, que nos remite a que el contenido del término se ha ido desplazando. En un inicio hacía referencia a la cultura en sentido universal, *grosso modo* a lo que hoy denominamos cultura occidental; y, que actualmente el término cultura es utilizado para reconocer diferentes órdenes culturales. Este cambio, de universal a particularista es crucial para el entendimiento de este análisis cultural, esta noción rompe con la idea de igualdad y de progreso que son fundamentales en las sociedades que comparten un orden cultural de occidente.

Con el propósito de analizar el derecho como un orden cultural, se intentó hacer un análisis lo más profundo posible atendiendo a las capacidades, limitantes y experiencia de una estudiante de Licenciatura de Derecho. Siendo la materia de estudio el derecho, se partió del análisis del elemento universal y necesario que constituye el orden jurídico y cultural del mismo. El elemento al que nos referimos es la razón. La razón ha sido el elemento constitutivo del Estado Moderno.

La idea del Estado mexicano como lo conocemos actualmente es producto de la evolución de los conceptos. México desde sus inicios en la cultura occidental ha sido un país recepcionista de las distintas doctrinas que

justifican y estructuran el discurso que define el concepto de Estado. Desde la modernidad, se ha intentado dar conceptos universales. La afirmación de sí existe una estructura básica de lo real, se da a partir de asumir como un hecho la existencia de “fundamentos” de la Epistemología que se edifica en el hecho de creer que somos seres racionales, porque contamos con una mente.

La modernidad ha querido crear sus propios conceptos partiendo de la razón; ejemplo de ello fue la postura cartesiana *cogito ergo sum*, dio el fundamento indubitable no sólo para la filosofía, sino para el proyecto político de la modernidad. La filosofía ha dedicado su tarea en dar una estructura de lo real en función de lo que hoy en día se le ha denominado una visión etnocentrista; el problema que encontramos en la actualidad no hay una única forma de presentar el significado de las cosas, porque no todos comparten ese mismo significado, por lo tanto se ha tenido que enfrentar constantemente al escepticismo.

La cultura occidental tiene una larga tradición religiosa, que encuentra a Dios como el creador de todas las cosas. En función de esa tesis se han desarrollado los diferentes discursos que tratan de aportar una justificación a toda pretensión de verdad. Cada aseveración religiosa que los hombres en sociedad creen como verdadera le da estructura y explicación al mundo. Decidimos en función de ellas esperanzados en tener un acercamiento al futuro creyendo tener más conocimiento de lo que somos y de lo que queremos ser. Pero estas creencias están supeditadas por el acontecer histórico.

Entendiendo el origen de algunos elementos que fundamentan la teoría tanto del Estado moderno, como del derecho, podemos comprender que más que verdades universales, son creencias que le pertenecen a una religión y a una cultura, las cuales por el hecho de mostrarse como conceptos secularizados basados en la razón, serían verdaderos por ser verdades universales.

Por otro lado, la Antropología se ha dado la tarea de ampliar el concepto de cultura y de clasificar las culturas de distinta manera partiendo

desde una visión etnocentrista, que ayuda a entender ese orden que no sólo le es ajeno al orden jurídico-político sino que es un choque cultural, que deviene en sincretismo, que puede enriquecer a las culturas y ampliar los horizontes del conocimiento y del entendimiento del hombre en sociedad como también genera conflictos por no concebir como posibles y verdaderos los diferentes órdenes socio-culturales a los que un determinado grupo social se sujeta y lo reproduce en espacios donde habitan otros grupos con diferente orden socio-cultural.

En consecuencia para analizar el problema de la corrupción en el país no basta con analizar los datos objetivos de las determinantes sociales que explican la problemática, tomando en cuenta los múltiples factores que dan lugar a la corrupción. Sino que es necesario ampliar y complementar a través de un análisis de la cultura que involucra necesariamente a la ética y esta a su vez a la estética. En ese orden de ideas podemos encontrar que en México, la pluriculturalidad no se limita a las llamadas culturas indígenas sino que también se ha reconocido otras que se denominan *Culturas Populares*. Es importante observar el orden de aquellas culturas que en su mayoría es opuesto al jurídico clásico, que corrompen el sistema jurídico.

El análisis estético barroco muestra un poco la vaciedad de lo moderno, que puede entrar en una actitud totalmente manierista como está sucediendo en la actualidad. La apertura barroca no se limita a crear formas de sentido que se preforman en su interior, sino lo que se alcanza a dilucidar en la actualidad son actitudes radicalmente anárquicas. Que muestran que las problemáticas sociales también empiezan a estructurar un orden alterno que busca imponerse. En México se acentúa de manera muy peculiar, al existir diferentes manifestaciones humanas que rompen con el orden del *ethos* clásico. Este modo violento de relacionarse entre las personas tiene como resultado la muerte de miles personas. La diferencia que se puede apreciar respecto al capitalismo con uno de los *ethos* y el barroco que puede ser la combinación de uno o varios *ethos* y este a su vez con el manierismo, el cual podemos ejemplificar con la llamada narco-cultura, es que impera el manierismo, que es un capitalismo puro, brutal y avasallador. El capitalismo por

el capitalismo, sin *ethos*, es destrucción. Recordemos que la crítica que se hace al capitalismo es su contradicción y naturaleza insostenible.

En el caso de México lo que se puede observar, es que en algunos de los Estados de la República como Guerrero, opera un manierismo, que ya llevó al extremo la figura clásica del Estado de Derecho y lo que se busca es retomar esa figura clásica. Los grupos delictivos empiezan a reproducir la forma del Estado, pero en un sentido complicado y es el inter-texto que se pone en tensión rompe con todos los principios y valores que buscan el bien común. Por otro lado, en las metrópolis de México vemos operar el barroco, no llega a ser propiamente manierismo porque se conserva la forma del Estado de Derecho pero el fin de este es utilizar esta forma para el interés de una minoría que detenta el poder, pero sigue visible la forma de lo clásico, en ese sentido es que hay una omisión, es un no reproducir el código interno de lo clásico que sería que tanto los políticos, los funcionarios públicos y la sociedad civil actuaran conforme a la Constitución y todos los ordenamientos jurídicos que son el contenido del *ethos* clásico. De modo que es posible señalar que la corrupción es una omisión, un no hacer valer ese orden, y tras el análisis estético se pueda observar que el problema es de orden cultural. Que en México existen diversos órdenes que corrompen el Estado de Derecho. En vista de que el derecho es un orden más entre varios, que ha perdido su eficacia y su validez, ha perdido la claridad en sus criterios y principios. Quedando un derecho barroco, solo es la forma que más allá de cumplir con el fin clásico que es el bien común, ha sido utilizado como una herramienta para la satisfacción de intereses particulares.

Capítulo I.

La razón como elemento fundamental en el concepto de Estado moderno.

1.1. La razón como fundamento firme en el siglo XVII.

La idea del Estado mexicano como lo conocemos actualmente es producto de la evolución tanto de los conceptos como de la sociedad. México desde sus inicios en la cultura occidental ha sido un país receptorista de las distintas doctrinas que justifican y estructuran el discurso que define el concepto de Estado.

Cada doctrina ha tenido como fin el esclarecimiento conceptual, intentando dar cuenta del propio mundo y de señalar como nos encontramos frente a distintos hechos. Planteando los problemas y una posibilidad para resolverlos. Cada doctrina para resolver y plantear un problema, parten de una visión; en la actualidad lo que tenemos es que la visión no es unívoca. Desde la modernidad, se ha intentado dar conceptos universales, donde los seres humanos creen que no hay algo que por su propia presencia signifique algo. “La modernidad –escribe Jürgen Habermas- ya no puede ni quiere tomar en préstamo criterios precedentes de modelos de otra época; tiene que crear su normatividad a partir de sí misma.”¹

Los conceptos que definen al Estado moderno son producto de una época en la cual los teóricos buscaban la emancipación de los significados, que puede variar dependiendo del contexto en el que lo ponemos; esa emancipación tiene como consecuencia para la Filosofía una crisis metafísica.

Lo cual implica que hasta el momento la Filosofía había dedicado su tarea en dar una estructura de lo real; pero al encontrarse con que no hay una forma única de presentar el concepto de las cosas, dado que no todos comparten ese mismo significado, se ha tenido que enfrentar al escepticismo.

¹Jay, Martín, *Cantos de la experiencia*, Primera Edición, Editorial Porrúa, Argentina Buenos Aires, 2009, p. 34.

La afirmación de que sí existe una estructura básica de lo real, es producto de admitir la existencia de “fundamentos” de la Epistemología; estos fundamentos se han desarrollado en función del concepto “mente”, “razón”, etcétera. La Epistemología se edifica en el hecho asumir que somos seres racionales, que contamos con una mente. La idea de “mente” como espacio privilegiado aparece a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII en *Las meditaciones metafísicas* de René Descartes. Es en éste mismo siglo, en el que Locke desarrolla su doctrina partiendo del concepto de razón con el objetivo de comprender los procesos mentales.

Lo que tenemos en el siglo XVII es un sujeto epistemológico que va a justificar la existencia de un orden necesario, que es experimentado por todos los sujetos. Ese orden, es producto del espacio privilegiado del cual estamos dotados todos los hombres llamado “razón”, “mente”. El momento cartesiano tiene la convicción de que el fundamento no puede tener un carácter empírico. Lo empírico tiene un carácter contingente que puede cambiar, por ese motivo no sirve como fundamento firme. Descartes encuentra que el único fundamento firme con el que cuenta es la razón. La razón funge como fundamento firme, por lo tanto, siempre va a estar presente por su carácter necesario. El hecho de ser un fundamento firme implica que esa condición no está sujeta a cambio.

El método cartesiano depende de una sustancia que es necesaria y ese carácter necesario es el sustrato en donde se contienen las ideas y al mismo tiempo les da orden, jerarquía y lo más importante para la teoría del derecho: les asigna el carácter universal. La razón es aquel elemento que está presente en toda cultura, en todo individuo y a la vez se concibe a partir de sí misma.

Desde esta perspectiva la razón es entonces el punto de partida del conocimiento universal, que posteriormente será el fundamento clave para dotar al ser humano de características inherentes a él; tal es el caso de la igualdad y la razón es el elemento indispensable para edificar las teorías contractualistas desarrolladas en la ilustración, que han sido base tanto de la justificación del Estado mexicano como del derecho.

Con Locke y Descartes podemos ejemplificar que México como país recepcionista ha adoptado ambas posturas que basan su doctrina en la justificación universal y necesaria de que el ser humano es racional.

John Locke va a estructurar su teoría contractualista dando por cierto que todos los seres humanos contamos con aquella sustancia universal y necesaria que es la razón.

El autor elabora su discurso partiendo de tres hipótesis que idealizan al hombre en estado de naturaleza: razón, libertad e igualdad. Considera que el hombre necesita de “un estado de completa libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona”².

El estado de igualdad es la otra característica porque para el autor todos los hombres son iguales por lo que “nadie tiene más que otro, puesto que no hay otra cosa más evidente que el de seres de la misma especie y de idéntico rango sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño haya colocado a uno por encima de los demás.”³

En cuanto a la tercera característica que es la razón, se considera como una ley natural por la que se gobierna, y, esa ley obliga a todos. “La razón, que coincide con esa ley enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”⁴; la justificación de esta ley natural es que todos los hombres son obra de un “hacedor omnipotente e infinitamente sabio siendo todos los servidores de un único señor soberano, quien nos ha dotado de idénticas facultades.”⁵

²Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Primera edición, Editorial Aguilar, España, 1980, p. 5

³*Ídem.*

⁴*Ibidem.* p.7.

⁵*Ídem.*

La razón es el elemento que posibilita a los seres humanos conocer; ese conocimiento va a ser verdadero en función del axioma que afirma la existencia de Dios. La modernidad ha querido crear sus propios conceptos partiendo de sí misma; ejemplo de ello fue la postura cartesiana *cogito ergo sum*, que fue la respuesta ontológica que resolvió la pregunta ¿qué soy? En ese sentido la respuesta que da Descartes es universal y necesaria, en donde concluye que no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento, “conozco con evidencia que no hay nada que sea más fácil de conocer que mi espíritu.”⁶ Para Descartes el conocimiento es todo aquello que conciba clara y distintamente, como el hecho de que él existe y que es una cosa pensante. En ese sentido la razón surge como fundamento epistemológico. El problema que desató la afirmación “pienso luego existo”, es que, así como se obtuvo un fundamento ontológico del pensamiento, se había perdido la certeza de todas las cosas ajenas al pensamiento, esto es, a todas las cosas extensas. Además surgió la imposibilidad de fundamentar el conocimiento, dado que, Descartes definía la mente y el mundo como dos cosas ontológicamente distintas, que por ser sustancias distintas se imposibilitaba el conocimiento de una respecto a la otra.

En relación a esta problemática intentó dar una solución que sienta su fundamento en dar por hecho que Dios existe, Descartes lo sostiene de la siguiente manera:

“por el solo hecho de que Dios me haya creado, es muy creíble que de alguna manera me haya producido a su imagen y semejanza, y que yo conciba esa semejanza (en la que se me encuentra contenida la idea de Dios) con la misma facultad por la cual me concibo a mí mismo; que cuando reflexiono sobre mí, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor

⁶Descartes René, *Meditaciones Metafísicas*, S.N.E., Editorial Gredos, Madrid, 2012, p. 177.

y mayor de lo que soy, sino que conozco también, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee en sí todas esas grandes cosas a las que aspiro y cuyas ideas encuentro en mí, no de manera indefinida y sólo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, actual e infinitamente, y que es así Dios.”⁷

Dios y la doctrina cristiana, serán como aquel enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y guiaba mediante hilos la mano del muñeco de la caja turca, como a la que alude Walter Benjamin⁸. La verdad y la falsedad de lo que se conozca por medio de la razón dependerán de que tan cerca esté de la perfección. La idea de lo verdadero o de lo falso, lo bueno y lo malo; ha tenido un respaldo en Dios, sino es en Dios, entonces en las Sagradas escrituras, en la Iglesia; de tal suerte, que el conocimiento siempre está mediado por la razón y la estructura de todo razonamiento se encuentra en Dios. Pero sino está Dios para guiarnos directamente ¿quién elabora esas interpretaciones?, la respuesta a esa pregunta es: a quién se le reconoce la autoridad de establecer lo que se entiende por verdadero, falso, malo, bueno, etcétera.

Es por eso que el positivismo no ha tenido el éxito esperado, porque la verdad en diversas ocasiones no se presenta como algo cósico, tomando como referente el conocimiento elaborado por la sociedad como la cultura, la política, el derecho. Que a lo largo de la historia ha tenido su justificación en creer que el origen de todo conocimiento es la palabra de Dios.

En el antiguo testamento se preceptuaba en el Deuteronomio, XVII:

“Si estando pendiente ante ti una causa en que hallares ser difícil el discernimiento entre sangre y sangre, entre pleito y pleito y entre lepra y lepra y vieres que son varios los pareceres de los jueces que tienes en tu ciudad, marcha y acude al lugar que habrá escogido el Señor Dios tuyo, donde recurrirás a los sacerdotes linaje levítico y al que como Sumo Sacerdote fuese

⁷ Descartes René, *Meditaciones...*, *Op.cit.*, p. 191.

⁸ Cfr Benjamín, Walter, *El jorobado hombrecillo*, Libro IV, vol. 1, Abada, Madrid, 2010, pp. 245-247

en aquel tiempo Juez Supremo del pueblo y le consultarás y te manifestarán cómo has de juzgar, según verdad, y harás todo lo que te dijeren las que presiden en el lugar escogido por el Señor y lo que te enseñaren, conforme a su ley, y seguirás la declaración de ellos, sin desviarte a la diestra ni a la siniestra.”⁹

La fuente de todo saber se encuentra por lo tanto en la Iglesia con fundamento en la palabra de Dios. Con esa premisa axiomática se han elaborado diferentes teorías que justifican la imposición de una forma de comportarse e interactuar en sociedad; es el fundamento de lo que conocemos como “deber ser”.

La religión en toda cultura ha sido la explicación de la causa originaria de todas las cosas. La cultura occidental encuentra a Dios como el creador de todas las cosas. En función de esa tesis se han desarrollado los diferentes discursos que tratan aportar una justificación a las diferentes ficciones creadas por el hombre. Cada una de la cual ha tenido la pretensión de atribuirse el carácter de verdad. Cada aseveración religiosa que los hombres en sociedad creen como verdadera le dan estructura y explicación al mundo. “Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre”¹⁰, las creencias determinan gran parte de nuestras circunstancias y de nuestras elecciones, son parte de nosotros; son ideas pero las vivimos. Decidimos en función de ellas esperanzados en tener un acercamiento al futuro creyendo tener más conocimiento de lo que somos y de lo que queremos ser. Pero estas creencias están supeditadas por el acontecer histórico. “Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella.”¹¹ La cultura occidental se caracteriza por la creencia colectiva en el Dios cristiano en virtud

⁹Vitoria, Francisco, *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra*, Tercera edición, Editorial Espasa-Calipe, Madrid, 1975, p.35.

¹⁰Ortega y Gasset, José, *Historia como Sistema*, Obras completas, Séptima edición, Editorial Revista de Occidente, Madrid, Tomo VI, 1964, p. 14.

¹¹*ibídem.*, p. 9.

de que, cualquier interpretación del mundo va ser falsa ante los ojos de dicha cultura, sino se realiza partiendo de la creencia en Dios.

De acuerdo con el elemento de razón, que en la actualidad parece ser un concepto alejado de la religión, se han elaborado y justificado distintos conceptos y discursos que se refieren a un estado de cosas; otorgándoles una definición, la cual nos han enseñado es verdadera, y, al adjudicarse el carácter de verdadero, nos limitamos a reconocer las distintas posibilidades con las que puede ser interpretada una determinada circunstancia. Entendiendo el origen de algunos elementos que fundamentan la teoría tanto del Estado moderno, como del derecho, podemos entender que más que verdades universales, son creencias que le pertenecen a una religión y a una cultura, que por el hecho de mostrarse como conceptos secularizados basados en la razón, serían verdaderos y al ser verdaderos universales. Pero lo que tenemos es una posibilidad de entender al mundo que busca ser reconocida como única y universal, teniendo como causa principal de todas las cosas a Dios.

2.2 Breve análisis de las doctrinas contractualistas.

El contractualismo a lo largo de la historia se ha caracterizado por señalar la importancia e imperio que tiene la voluntad del pueblo en el ámbito político. Esta idea se ha ido construyendo desde la antigüedad, el ejemplo más emblemático es Protágoras con su tesis del *homo mensura*, que ha tenido diferentes interpretaciones, una de ellas parte de la idea del hombre como un sujeto cognoscente que basa su conocimiento a través de la experiencia, enfatizando que cada hombre sólo puede dar cuenta de su experiencia y que ésta experiencia no puede ser transmitida; lo único que podemos transmitir es la descripción de la experiencia, por medio de la comunicación, por vía del lenguaje. Esta interpretación se infiere de la frase: “el parecer propio es percibir.”¹² El hecho de que el hombre se afirme como mensura implica que no haya una verdad como unidad, sino que ésta verdad es dependiente de cómo

¹² Padilla Longoria, María Teresa, *La dialéctica Socrático-Política como ejercicio de discernimiento: La sofística a examen*, en Raúl Gutiérrez (ed.), *Μαθήματα*. Ecos de Filosofía Antigua, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 2013, p. 40.

sea captada, o mejor dicho, percibida por el sujeto cognoscente, se resume de la siguiente manera “lo que ante ningún hombre aparece, no existe”¹³.

Se infiere que no es posible captar el carácter evidente de las cosas en sí. Las consecuencias que esto genera es afirmar que no hay posibilidad de justificar de manera universal y necesaria la existencia. Esas ideas son retomadas por Berkeley en relación con los objetos físicos: “(ser [existir] es percibir y ser percibido)”¹⁴ También Kant va a retomar su idea del <<en sí>> refiriéndose a la verdad probable.

Otra interpretación del *homo mensura* ha dado fundamentos para justificar la relevancia de la voluntad general, y es que toda medida depende de la subjetividad que si bien es individual se moldea por una circunstancia que nos es dada por el conjunto de percepciones de un grupo social. “La medida, pues, en última instancia de lo justo y lo injusto, de lo bello y lo feo, y en general de todos los valores es la sociedad, el Estado, la polis.”¹⁵ Esta interpretación tiene como premisa que la sociedad es la que crea valores y los impone para sí misma. “Es la sociedad la que estima lo valioso y lo antivalioso, y, el hombre, moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta.”¹⁶

El pensamiento de Protágoras se puede considerar escéptico porque no reconoce la universalidad de la verdad, pero no niega, que si bien, el hombre es la medida de todas las cosas, la sociedad sea la medida de lo verdadero. La idea literal de Protágoras es la siguiente:

“Esta doctrina se resuelve en estas palabras: Sobre lo justo y lo injusto, sobre lo santo y no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que

¹³ Padilla Longoria, María Teresa, *La dialéctica...*, *Op.cit.*, p. 41.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ Barros Gutiérrez, José, *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*, Primera edición, Editorial Aguilar, Argentina, 1980, p. 21.

¹⁶ *Ídem*.

se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer. (sexto empírico, texto citado)”¹⁷

Esta idea se ha utilizado para justificar la necesidad de algún parámetro que le de orden y jerarquía a todas las representaciones individuales, la medida de que ese orden es la colectividad. En ese sentido “el valor no es algo objetivo sino que es puesto por la sociedad”¹⁸.

El pensamiento de Protágoras entendido de esta manera será de utilidad para justificar algunos conceptos que van desplazando su significado en la medida que la sociedad va cambiando, ejemplo de ello es el concepto de justicia; que cambió radicalmente cuando la creencia respecto a los dioses griegos se fue perdiendo “La (Justicia) ya no es dictada por Zeus, sino que toma cuerpo en un conjunto de *nomoi* o códigos legales que redactan la mayoría de las *polis* griegas. Esta justicia, que se expresa en leyes escritas, merece el acercamiento del (pueblo) porque fija la ordenación de la vida común y garantiza la paz en la comunidad evitando el conflicto civil.”¹⁹

La tesis relativista de Protágoras del *homo mensura* fundamenta la idea de que es el origen de la ley negando que lo sea los dioses o la naturaleza. “La comprensión convencional del *nomos* frente a la ley natural plantea la cuestión de la construcción de *nomos* y, en consecuencia, la construcción de un sujeto político, el *demos*.”²⁰ El sujeto político es entendido como el conjunto de hombres iguales que voluntariamente aceptan someterse a una ley. Esta idea ha sido y es en la actualidad el fundamento de todo convencionalismo.

La idea de los sofistas de que toda ley deriva de la comunidad, es retomada en diferentes etapas de la historia; en la edad media surge a mediados del siglo XII, época en donde se parte de la creencia de Dios y todo el bagaje cristiano que contienen Las Sagradas Escrituras. La justificación

¹⁷ Barros Gutiérrez, José, *Protágoras...*, *Op.cit.*, p. 22.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ Bayona, Bernardo, Aznar, “El convencionalismo político de Protágoras”, *Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 11, Editorial Universidad de Alcalá, España, 1999. p. 53.

²⁰ *Ibidem* pp. 82-83.

derivaba de que el hombre ya no se encuentra bajo la gracia de Dios, dejando de gozar de la plena libertad e igualdad; por lo tanto se ven obligados a crear un orden que coaccione y someta a la voluntad de la comunidad. La voluntad común fue base fundamental de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que justificó el poder público como un sujeto colectivo con autonomía propia para plantearse fines y cumplirlos; el fin principal del sujeto colectivo no será otro que el bien común. En este sentido, se va edificando el concepto de Estado, como persona moral, que por el fin que persigue, se antepone como autoridad. La existencia de una autoridad se fundamenta en el hecho de que la comunidad sede el ejercicio del poder ya sea a una persona o a un conjunto de personas por medio del *pactum subiectionis* conocido también como contrato político, esto con el fin de justificar la monarquía o la aristocracia. Con el pasar del tiempo esta doctrina se empieza a cuestionar, puesto que el representante de la comunidad, comienza a perder de vista los fines a cumplir, dicho de otra manera, el bien común y su autoridad comienza a ser una tiranía. Frente a esta situación a principios del siglo XIV empiezan a surgir doctrinas que cuestionan la autoridad del soberano y comienzan a edificar teorías que anteponen al pueblo como el principal titular del poder político, tal es el caso del fraile franciscano Guillermo de Ockham, quien encontraba el poder soberano en el pueblo y no en el príncipe, también reconoce “que los legisladores han de guiarse en lo posible por la equidad y por el consentimiento de los sujetos a los que se le aplicará la ley”²¹. De ese modo, limita el poder del príncipe de forma jurídica, por lo tanto el pueblo tiene la facultad de destituir al rey cuando no cumpla con su deber, que es procurar el bien común. En ese sentido reconoce como fuente de toda autoridad al pueblo, pero sin perder de vista la siguiente consigna: “La ley humana positiva necesita para serlo la conformidad con la *recta ratio*”²². La doctrina ockhamista desarrolla su pensamiento bajo la premisa de que separa al poder de la Iglesia del poder temporal.

Posteriormente en el siglo XVI Francisco de Vitoria retoma el pensamiento de Santo Tomás de Aquino pero justificando de manera diferente

²¹Peña Eguren, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, S.N.E., Editorial Ediciones Encuentro, España, 2005, p. 77

²²*Ibidem*, p. 76

la causa que originó la república y afirma “que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no está en una mera convención o un invento humano, ni es algo que pueda incluirse entre las cosas artificiales, sino que debe considerarse como proveniente de la naturaleza, que surgió a los mortales esta solución para su defensa y conservación.”²³ A diferencia de la tesis de Santo Tomás de Aquino, esta tesis trata proporcionar un sustento causal a la república. Nótese que además de una supuesta causa natural, lleva implícita la hipótesis de Dios. De modo que “el poder público viene establecido por el derecho natural, y el derecho natural tiene a Dios por autor, es evidente que el poder público procede de Dios, y no se basa ni en un pacto de los hombres ni en cualquier derecho positivo”²⁴, él separa las competencias de los poderes a los que hace referencia; primero explica que la causa que hace necesaria la existencia de la república es la voluntad de Dios, que nos ha hecho por naturaleza seres sociales, puesto que, sólo en sociedad hemos podido conservarnos como especie, “para subvenir a tales carencias y remediar las desgracias, fue absolutamente necesario que los hombres no anduvieran dispersos y errantes por los páramos, sino que, juntándose en sociedades, se prestasen mutuo auxilio”²⁵, en consecuencia al hombre le queda como única opción organizarse en una república, en donde se vele por el bien común, siendo “la causa material, en la que ciertamente por derecho natural y divino reside este poder, es la misma república, a la que compete gobernarse y administrarse a sí misma, y dirigir al bien común todos los poderes”²⁶.

Francisco de Vitoria es de los primeros autores que idealiza al hombre en estado de naturaleza no solamente libre sino igual, esto con la finalidad de que todos se organicen de manera autónoma en sociedad y aceptemos someternos a un poder que vele por los intereses de todos, “pues si antes de que los hombres se reuniesen en ciudades nadie era superior a los demás, no

²³Vitoria, Francisco, *Relectio de Potestate Civili*, S.N.E, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, p.21.

²⁴*Ibidem*, p.24.

²⁵*Ibidem*, p 17.

²⁶*Ibidem*, p. 25.

existe motivo alguno por el que en la asamblea y cónclave civil alguien reclame para sí el poder de los demás.”²⁷

En ese sentido explica la necesidad de la república, y, para su conformación la participación de todos, teniendo como fin la conservación de todos y el bien común; haciendo la siguiente aseveración:

“En efecto, si todos fuesen iguales, sin estar sometidos a poder alguno, tendiendo cada uno a objetivos distintos, conforme a su propia voluntad y criterio, sería inevitable la disgregación de la república, y la ciudad se aniquilaría en el supuesto de que faltara alguien que vele por los intereses comunes y promoviera el bien público.”²⁸

La doctrina de Francisco de Vitoria lleva implícita la idea de que el ejercicio del poder civil no es producto directo Dios, sino que es causado por la voluntad de todos los hombres en ejercicio de su libertad en igualdad de circunstancias, quienes eligen someterse a la voluntad de una persona o grupos de personas en quienes recaerá el ejercicio del poder; cabe señalar que el ejercicio del poder es limitado porque sólo podrá utilizarse para garantizar el bien común y procurar la conservación de la sociedad.

En esa medida la república no es producto de un mero convenio o pacto político sino que la causa que lo motiva es la naturaleza de los hombres, quienes por necesidad y por su circunstancia de miseria se reúnen voluntariamente y se organizan para preservar la vida, posteriormente se ven en la necesidad de concretar un pacto político, en el cual se delega tanto el poder de coacción como de administración, a un grupo de personas a quienes se les invistió de autoridad, facultados para crear leyes, resolver conflictos y castigar a todo aquél que viole el orden establecido en el pacto político; en esa medida ese ordenamiento es competencia del derecho positivo.

²⁷Vitoria, Francisco, *Relectio...*, *Op.cit.*, p. 26.

²⁸*Ibidem.* p. 23.

La explicación de Francisco de Vitoria justifica el derecho natural en la voluntad de Dios y el derecho positivo (pacto político) en el derecho natural, por eso se ha considerado como una doctrina *iusnaturalista*, de la cual se han desprendido distintas interpretaciones que tratan de justificar el poder del monarca como si fuera la voluntad de Dios, pero si se lee con atención la obra *Relectio de Potestate Civili*, podemos apreciar el trabajo del autor de limitar el poder del monarca sin dar lugar a la anarquía ni perder la fe en Dios.

En ese mismo siglo Francisco Suárez, escribe una obra en donde explica que la soberanía recae exclusivamente en el pueblo. Él parte de la idea de que todos los hombres son iguales por naturaleza, y, es la igualdad el motor principal de su doctrina.

Suárez encuentra “que el problema es si los hombres, hablando solamente conforme a la naturaleza de la cosa misma, pueden mandar a los hombres obligándolos con verdaderas leyes”²⁹

Puesto que la igualdad supone que no hay nadie superior a nadie y la soberanía en primera instancia indica que existe una persona o grupo de personas que se encuentra por encima de las demás. Francisco Suárez encuentra que por naturaleza el hombre es libre e igual y por lo tanto el hombre en lo individual no puede ser soberano, esto sería imponer la voluntad de un solo hombre a los demás; violando la libertad y la igualdad de los demás sujetos. La intención de Suárez no es negar la necesidad de la soberanía, sino reconceptualizar la palabra, cambiando su significado y justificación. Con el fin de introducir como elementos fundamentales para el concepto la igualdad y libertad. En ese orden de ideas, la soberanía no puede recaer en una sola persona, sino que le pertenece a un conjunto de hombres libres e iguales, quienes haciendo uso de su libertad, deciden voluntariamente unirse y organizarse en comunidad, siguiendo así los intereses de dicha comunidad. Pero el cambio real, permanece en la fuente de la soberanía, que, en lugar de legitimar el poder desmedido del rey, va a servir como un contrapeso al poder

²⁹ Suárez, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, S.N.E, Editorial, Editorial Instituto de Estudios Políticos Sección Teólogos Juristas, Madrid, 1968, p.197.

del mismo. Porque la soberanía entendida con base en el pensamiento de Suárez, va a dar orden y estructura al ejercicio del poder político. Es parte fundamental para poder entender el concepto de bien común; concepto clave para justificar la existencia de cualquier orden tanto político como jurídico.

La idea se puede apreciar claramente en la siguiente cita: “en una comunidad perfecta es necesario un poder público al cual le corresponda por oficio buscar y procurar el bien común.”³⁰

Suárez al reconstruir el concepto de soberanía, hace un cambio bastante grande y para la época es un cambio radical. Si bien, argumentó que la voluntad del pueblo está por encima de cualquier rey, pero no negó que el pueblo necesite de un rey. Para el autor el rey es un elemento imprescindible para que prevalezca el orden en la comunidad. Sus argumentos son tomados de diferentes autores como Cicerón, San Agustín, Aristóteles, Platón, entre otros, para fundamentar la necesidad de un magistrado civil:

“-como se ha demostrado antes- en un república es necesario un magistrado civil para regirla y gobernarla; ahora bien, según consta por el libro I, uno de los actos más necesarios es la creación de leyes; luego el magistrado político tiene este poder, pues –según un principio evidente de derecho- quien recibe un cargo recibe todo el poder necesario para ejercitarlo convenientemente. (Sic.)”³¹

Para ahondar en la cita anterior, necesitamos concederle a Suárez el hecho de que la soberanía no es otorgada por el poder divino, sino que es consecuencia de la voluntad de hombres libres e iguales; es en ese acto en el cual, por un acuerdo colectivo tácito o explícito, todos adquieren el poder soberano. La función del poder soberano/poder público, es establecer una autoridad; la autoridad como la explica Francisco Suárez surge a la par de la comunidad política, quienes se plantean encaminar su voluntad a un fin común.

³⁰ Suárez, Francisco, *Tratado...*, *Op.cit.*, p.199.

³¹ *Ídem.*

Para lograrlo se apoya de instrumento que diferentes doctrinarios habían recurrido, el cual era el llamado pacto, contrato social, contrato de asociación, etcétera. Instrumento previo al contrato político mediante el cual la comunidad acuerda, en uso de plena libertad e igualdad, transmitir su poder civil a una sola persona o a un grupo de personas, llámense príncipe o aristocracia.

La autoridad legitimada por la libre elección de la comunidad se encuentra obligada a velar únicamente por el bien común y para el cumplimiento de un fin, es provisto de autoridad.

El rey, independientemente de esta doctrina ya contaba con el poder, quizá bajo la interpretación de esta doctrina pudiera no ser una autoridad que respondiera a los intereses de la comunidad y por lo tanto desprovista de legitimidad, pero la realidad es que era una autoridad de hecho.

La utilidad de la doctrina de Francisco Suárez radica en deslegitimar el poder absoluto del rey, dotando al pueblo de facultades para que hagan que el rey vele por los intereses de todos y así evitar que el rey utilice al pueblo para satisfacer sus intereses particulares, limitando de este modo el poder del monarca, que se encuentra acotado por la soberanía, que por derecho natural recaer en el pueblo. Así el pueblo se encuentra facultado para exigirle al rey que haga uso de su poder para procurar el bien común, y, en el supuesto de no hacerlo, el pueblo tiene derecho a ejercer resistencia tanto pasiva como activa, con el fin de destituirlo del cargo o en otro supuesto quitarle la vida.

Entre el siglo XVI y el siglo XVII, distintos autores analizaron las doctrinas que acotaban el poder del rey y negaban que el poder tuviera un origen divino, sino que lo atribuían a la necesidad que tiene el hombre, que, por naturaleza es un ser social, motivo principal para organizarse en beneficio de todos y para lograrlo se vieron en la necesidad de renunciar a la libertad individual, puesto que en ella solo existía el caos y optar por la libertad colectiva, con la cual se buscaría la paz y el bien de todos.

A mediados del siglo XVII Thomas Hobbes utiliza la teoría del contractualismo para legitimar el uso de la fuerza desmedida del poder en busca de orden. Haciendo del contrato social un instrumento del monarca para ejercer su poder absoluto en aras de establecer la paz. El argumento principal de la teoría de Hobbes es la descripción que elabora del hombre en estado de naturaleza, que se resume en la locución latina "*Homo homini lupus*". Siendo esa la naturaleza del hombre en completa libertad, es la principal amenaza para la libertad y la vida; razón por la que el destino del hombre libre no puede ser otro que la guerra perpetua. Por tal motivo el hombre ha decidido limitar esa libertad y conformar un Estado, con el fin de procurar su cuidado, seguridad, conservación y tener así una alternativa distinta a la guerra, buscando vivir de manera armoniosa y en paz. La idea del hombre en estado de naturaleza que explica Hobbes es muy diferente de aquellas expuestas anteriormente por Vitoria y Suárez; en las cuales los hombres conformaban un Estado por ser seres sociables y por la desventaja física que tenía el hombre respecto a las distintas especies. Hobbes entiende que el único enemigo del hombre fue y será el mismo hombre, quien por naturaleza busca el dominio sobre los demás; sin embargo el hombre también por naturaleza se encuentra dotado de inteligencia, y es por esa misma inteligencia que han reconocido la necesidad de pactar y establecer un poder común que los obligue actuar, de modo tal que se busque la paz. No obstante no basta la palabra de todos, sino que es necesario dotar a un ente de poder, fuerza, supremacía, soberanía, cualquier medio para poder obligar a cualquiera que intente desacatar el pacto; debe de existir alguien o algo lo suficientemente poderoso para que pueda detener a un grupo de personas que generen ambiente de guerra; es por eso que Hobbes propone lo siguiente:

“Elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad comunes; que, además,

sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio.”³²

Es este acto, cuando todos unen su voluntad y transfieren su derecho a gobernarse por sí solos a una persona o una asamblea de hombres; en el cual se constituye el Estado.

Hobbes además de describirnos el estado de naturaleza del hombre desde un enfoque diferente a las posturas anteriormente expuestas, explica también cómo es que la soberanía recae en un hombre, en aquel que es el titular de la fuerza y poder transmitida por la comunidad en aras de procurar la paz. Contrario a la idea que Francisco Suárez tenía de la soberanía, la cual recaía en el pueblo y no en el rey; para Hobbes solo existe un soberano, y las demás personas que integran a la comunidad son denominadas súbditos.

En esta teoría contractualista, el Estado conformado por voluntad del pueblo y no por la fuerza, es denominado por el autor Estado por institución o Estado político. En donde una vez celebrado el pacto no se puede renunciar a él, de hecho aquel que se organice para anular el pacto será declarado enemigo y se le aplicará toda la fuerza y poder con el que cuente el Estado para obligarlo a someterse a las leyes bajo las que se gobiernen, aun siendo una mayoría la que se inconforme con el desempeño del soberano, él estará obligado a defender su titularidad y hacerse de todos los medios posibles para aplacar cualquier rebeldía hacia su autoridad y las que se encuentren establecidas en la ley. Es tal el poder del soberano que, según Hobbes: “ningún hombre que tenga poder soberano puede ser muerto o castigado de otro modo por sus súbditos. En efecto, considerando que cada súbdito es autor de los actos de su soberano, aquél castiga a otro por las acciones por él mismo.”³³ Esta idea es completamente diferente a lo que los doctrinarios del contractualismo del siglo XVI habían expuesto. Lo habían hecho para evitar futuras tiranías, para involucrar al pueblo a la cosa pública; era una invitación a participar en la política, porque la decisión del rey afectaba a todo un pueblo.

³² Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Segunda edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p.140.

³³ *Ibidem.*, p.145.

Ese es el peligro de la teoría política de Hobbes, que deja a los súbditos a merced de la buena fe del soberano. Hobbes describe la naturaleza del hombre, pero tal parece que se le olvidó que el soberano también es hombre. Al atender la voluntad del soberano como la describe Hobbes, se pierde el sentido de la *bellum justum*, facultad del pueblo derivada de su soberanía, también el derecho del pueblo a elegir la forma de gobierno.

Posteriormente en el siglo XVIII, John Locke retoma la idea concerniente a que en el pueblo recaía el poder soberano, y, expuso al hombre en estado de naturaleza desde otra perspectiva diferente a la que Thomas Hobbes había construido.

La teoría contractualista que propone Locke se basa en la premisa en la que todos los hombres somos iguales por naturaleza, porque todo ser humano cuenta con la facultad de razonar, puesto que, “la función específica del hombre es el ejercicio activo de las facultades de la mente de acuerdo con el principio racional”³⁴. La razón es el elemento clave para sostener toda la teoría, es la razón la que le da igualdad a los hombres en estado de naturaleza y por consiguiente se sostiene que por la misma naturaleza del hombre ningún hombre tiene el derecho natural de someter a otro ni de cometer ningún acto que lo dañe. “El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.”³⁵ En consecuencia todo hombre por su circunstancia de igualdad, siguiendo la ley de la naturaleza puede castigar a otro que le cause algún daño. Pero es a través de la misma circunstancia y de la razón que los hombres pactan que el derecho natural de defender tanto su propiedad, vida, salud; cediendo ese derecho a un titular dotado de autoridad que estructure y ordene la impartición de las penas. “El Estado viene a disponer de poder para poder fijar el castigo que habrá de aplicarse a las distintas transgresiones, según crea

³⁴Locke, John, *Ensayo sobre La Ley Natural*, S.N.E., Editorial Universidad Complutense, España, 1998, p. 7.

³⁵Locke, John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, Primera edición, Editorial Aguilar, España, 1980, p.12.

que lo merecen cometidas por los miembros de esa sociedad. Éste es el poder de hacer leyes.”³⁶ De este modo los hombres dejan su estado de naturaleza y renuncian a ejecutar la ley natural cediéndolo a la comunidad constituyendo así una sociedad civil.

El pacto social nace de la facultad racional de todos los hombres, esto es, no es producto del uso de la fuerza, ni impuesto por un poder divino; es un acuerdo realizado racionalmente; posibilitando así una convivencia pacífica, en busca de la protección de la vida, propiedad, posesión y salud de la comunidad. De ahí surge también la obligación a cumplir por parte de aquél titular investido de autoridad; que no es otra más que procurar el bien de la comunidad y sus intereses; por medio de la elaboración de leyes, por la observancia de la mismas, así como ejercer el uso de la autoridad castigando a aquellos que desacaten aquellas leyes que representan la voluntad e intereses de toda la comunidad por el bien de la misma, dejando atrás los intereses particulares guiados por las pasiones, de los cuales sólo se obtiene caos y violencia. Puesto que “la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del Estado de Naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso.”³⁷ Así, el poder del rey o príncipe no es absoluto, la voluntad del rey en uso de la autoridad otorgada por la comunidad no puede ser contraria a la del bien común; porque de serlo, el pacto por el cual se le cedía la soberanía al rey se revoca, y la comunidad retoma la soberanía con la finalidad de sustituirlo por un titular que cumpla con lo pactado. Creando así el pacto una relación política bilateral entre el titular y la comunidad. Locke explica la función del Estado con las siguientes palabras:

“Considero, pues, que el poder político es de derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y , en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de las leyes y en defensa del Estado frente a

³⁶ Locke, John, *Segundo...*, *Op.cit.*, p. 65.

³⁷ *Ibidem.*, p. 66.

injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público.”³⁸

Siguiendo en todo momento a la razón; el autor encuentra una manera de distinguir la ley natural señalando lo siguiente: “una ley natural de la justicia es aquella que tiene la misma validez en todas partes”³⁹ En esta afirmación se puede apreciar el alcance que tiene el argumento de la igualdad, sustentado en la razón; el cual pretende que se le reconozca un carácter universal. La racionalidad del pacto político, es en sí el sustento que va a reformar la manera de concebir el poder político, en donde la voluntad de la comunidad es originaria del poder soberano, siendo contrapeso de la voluntad de aquel que detenta la autoridad. La pretensión de la doctrina de Locke es la misma que la de la Filosofía: buscar fundamentos que le den unidad y carácter científico al conocimiento por medio de la racionalidad.

A mediados del siglo XVIII Jean Jacques Rousseau, escribe la obra “El Contrato Social”, en donde sigue edificando la idea contractualista iniciada por los escolásticos siglos antes, con el fin de justificar racionalmente la existencia del Estado.

El contrato social retoma ideas de la escuela de los escolásticos y también intenta refutar otras como las expuestas por Hobbes y Groccio, quienes intentaron desviar el propósito de la teoría contractualista que es reconocer el poder soberano con el que cuenta la comunidad, como contrapeso del poder del rey. Rousseau logra esclarecer y determinar con precisión los límites que tiene el poder soberano, las obligaciones tanto del soberano como de los ciudadanos y el fin que se persigue tras la constitución de un Estado. Porque “el orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la naturaleza; por consiguiente, está, pues fundado por convenciones.”⁴⁰ No por la fuerza, puesto que ese ya no sería un acto de voluntad sino de necesidad, el fin del Estado es el bien

³⁸Locke, John, *Ensayo...*, *Op.cit*, p. 9.

³⁹*Ibidem.*, p. 7.

⁴⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, Duodécima edición, Editorial Espasa-Calpe S.A, España, 2007, p. 36.

común, no es posible que por la fuerza las personas cedan su libertad, “renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de humanidad e incluso a los deberes.”⁴¹ Cuando alguien hace uso de la fuerza y de otros medios para someter y así obligar a cualquier persona a realizar cualquier cosa en contra de su voluntad, por ejemplo si alguien apuntase una pistola sobre la cabeza de otro y le diera órdenes, sólo queda obedecer, anulando así la libertad e imposibilitando el uso de la razón. Es la razón, la característica que nos ha hecho decidir renunciar a la libertad particular para estar en libertad civil; Rousseau contrario a Hobbes no cree que el hombre por naturaleza sea violento o que el motivo de las guerras sea derivado de la naturaleza del hombre, puesto que “los hombres, mientras viven en su independencia primitiva, no tienen entre sí relaciones suficientemente constantes como para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra, ni son por naturaleza enemigos”⁴². El origen del contrato social no es una tregua entre salvajes para evitar la extinción de la especie, sino un contrato entre seres que razonan, que buscan el apoyo mutuo para lograr fines en común, para poder así trascender, es parte de la naturaleza del hombre el aspirar a ser mejores y solo lo podemos hacer unidos en sociedad, buscando en todo momento el bien para la humanidad. Esta aptitud del hombre es parte de su naturaleza, y, para Rousseau la ley natural se estructura en función del estado de naturaleza, que él describe de manera ideal e hipotética, explicando que los hombres en estado de naturaleza han sido siempre libres e iguales, pero cabe resaltar que las afirmaciones son sólo una creencia basada en hipótesis sin evidencia alguna. “Todo lo que podemos saber es que las voluntades de los sometidos a ella tienen que ser conscientes de su sometimiento y tienen que venir directamente de la voz de la naturaleza.”⁴³

Por tales motivos el problema que pretende solucionar el contrato social no es uno de guerra, sino “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca

⁴¹Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato*, *Op.cit.*, p.41.

⁴² *Ídem*.

⁴³Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental*, primera edición, Editorial Espasa-Calpe S.A, Madrid, 2007, p. 555.

sino así mismo y quede libre como antes”⁴⁴. El énfasis que hace a la libertad, da la justificación para poner no solo límites al poder soberano sino para establecer funciones del mismo. El contrato social exige claridad y objetividad, debe entenderse como una unidad concreta con fines definidos, que consisten en “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.”⁴⁵ La libertad al ser un derecho natural es irrenunciable, en consecuencia el Estado no puede concebirse como la enajenación de la libertad o la transmisión de la libertad al soberano, puesto que Rousseau entiende que uno de los fines principales del Estado radica principalmente en garantizar el derecho natural de cada individuo que es la libertad; la libertad va acompañada de la igualdad y la igualdad de la razón.

El contrato social es el instrumento por medio del cual se plasman los derechos individuales, que obligan al Estado a respetarlos y garantizarlos; de modo que, los asociados encuentran en el pacto una forma de conservar su libertad. Siendo la libertad el mayor bien de todos; “el fin de todo sistema de legislación, se hallará que se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad; la libertad porque toda dependencia particular es fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella”.⁴⁶ Rousseau hace referencia a la libertad pero no explica qué entiende él por libertad, “la libertad es la meta nominal del pensamiento de Rousseau, pero de hecho es la igualdad lo que él estima y lo que trata de asegurar, incluso a expensa de la libertad”⁴⁷ La idea de igualdad es fundamental en el contrato social, la cual es diferente a las desigualdades resultado de la naturaleza, tales como: la edad, inteligencia, salud, etcétera; él reconoce la existencia de esas condiciones que nos hacen desiguales respectivamente. La desigualdad a la que alude el autor del contrato social es aquella que deriva de la desventaja existente en sociedad, causada por la existencia de privilegios que gozan algunos respecto de los demás. El ejemplo utilizado por Rousseau es la

⁴⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato...*, *Op.cit.*, p.45.

⁴⁵ *Ibidem.*, p.46.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 80.

⁴⁷ Russell, Bertrand, *Historia...*, *Op.cit.*, p. 561.

propiedad privada, siendo esta el origen de todas las desigualdades de la vida social y también de la sociedad civil. La igualdad que se busca es de condiciones; cuyo fundamento no solo es económico, político y jurídico sino que es epistemológico.

La noción de igualdad ha se ha elaborado a lo largo de la historia, cuya pretensión principal es la universalidad. La Modernidad se ha articulado en función de la igualdad, que a su vez deriva de la creencia de que todos los hombres somos racionales, esto es, que contamos con una mente. Este elemento es universal y necesario, por lo tanto nos hace iguales. La universalidad del elemento racional de todo hombre, ha encaminado a los distintos autores a conceptualizar la noción de igualdad como un atributo natural que posee el hombre, es un elemento común a todos del cual deriva la ley natural que hace de la igualdad un bien en sí mismo, que concibe al hombre desde su razón y esta razón es la que concibe al hombre como un ser individual, con voluntad propia y esta voluntad es producto de la libertad que tenemos por el hecho de ser racionales.

La obra de Rousseau inspiró al autor de Königsberg Immanuel Kant, quien elaboró su obra en la segunda mitad del siglo XVIII. El autor prusiano desarrolló su obra tomando como elemento ontológico de todo humano la razón, y, así la razón sería el fundamento de toda creación y conocimiento de la especie humana. En su obra *Crítica a la razón pura*, establece que la razón por sí misma es capaz de alcanzar el conocimiento, de esta manera Kant examina la razón como elemento universal y necesario por medio del cual se resuelve el problema epistemológico de la validez de los conocimientos racionales.⁴⁸ Esta fue la principal aportación del autor con respecto a la idea de la razón como constructora de un todo, en esta obra, se establece que la razón por sí sola no obtiene conocimiento sino es con la cooperación de la sensibilidad.

⁴⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica a la razón pura*, S.N.E., Editorial FCE-UAM.UNAM, S.N.E. México, 2009, p. XVI.

La razón para Kant, es ante todo un proceso regido por reglas básicas, que nos son otra cosa que los principios. Por tal motivo, en las diferentes obras kantianas: “Crítica de la Razón Pura”, “Crítica de la razón práctica” y en la “Crítica del Juicio”; lo que se formula en cada obra son principios, esto es cada obra parte de un principio *a priori*. El principio *a priori* de la primera obra citada es la naturaleza, entendida como el complejo espacio temporal, que funge como límite de validez respecto a la determinación de nuestros juicios respecto a la naturaleza, de modo que nuestros juicios serán válidos si y solo si se circunscriben a lo que pueda aparecer en el espacio y en el tiempo; en la segunda obra kantiana señala el principio *a priori* mediante el cual se realizan juicios morales, los cuales se rigen por el principio de la libertad. Cuando se juzga moralmente es porque se tiene la presunción de que se cuenta con la capacidad de determinar la forma de la voluntad sin la necesidad de basarse en algún elemento del mundo natural, esto es, si hay moralidad es porque necesariamente se puede formar la voluntad sin que esta forma este causalmente determinada por algo perteneciente a la naturaleza. En esa medida, lo que hace el trabajo de la crítica no es descubrir objetos, no es ocuparse de ciertas cosas que haya dentro de la naturaleza. Lo que hace la crítica en ambos caso es poner al descubierto los límites de la validez de nuestra actividad de juzgar. Tanto naturaleza como libertad, en tanto principios *a priori*, son límites. Límites que tiene como centro la cuestión de la validez. En esa tesitura el uso de la razón consiste en el proceso de discernir cuando juzgar en un límite y cuando en otro.

Los principios son los que establecen el marco dentro del cual se desarrollan nuevas teorías. Son una presuposición necesaria para formular teorías, hipótesis; dentro de un ámbito determinado. El hecho de señalar la libertad como principio es porque se debe a un *factum*, lo cual significa que no puede ser defendida sin incurrir a una petición de principio ni puede ser refutada sin incurrir en una contradicción. Es el *factum* que esta presupuesto al momento en el cual nosotros podemos actuar; no solamente hablar de la acción. En la medida en que actuamos ya está implícito el hecho de que somos libres. Afirmar que la libertad es un *factum* implica que no es algo que pueda probarse a través de una demostración argumentativa, sino que es algo

que siempre hemos presupuesto al momento de actuar. Por tal motivo, la razón es el principio que faculta la libertad; en tanto facultad que se determina a sí misma, ser libre es determinarse a sí mismo.

La razón fue el elemento clave que dio unidad a todos los avances científicos y filosóficos de este siglo, los pensadores de esta época se asumieron a sí mismos como los constructores de un verdadero sistema filosófico. La manera de crear el sistema fue mediante el uso de la razón. Considerando a ésta como algo que sirve para “hacer” se tomó al análisis, que era propio de la física newtoniana, como método para crear⁴⁹. Esta nueva perspectiva de la razón permitió el estudio de todas las ciencias, artes y técnicas; con un objetivo que no se limitaba crear, sino que surge la necesidad de establecer la dirección de la historia humana, a la cual Kant nombra historia profética, cuya naturaleza es mira hacia el futuro, trazar el futuro de la humanidad rumbo al progreso. “Así la idea del progreso se convirtió en la idea dominante en la mentalidad de los intelectuales de la Ilustración, para quienes la libertad y el progreso iban de la mano, la primera era la finalidad de éste”⁵⁰.

Esta es la señal histórica que apunta y a la vez constituye el progreso hacia mejor de la humanidad; progreso que nunca retrocederá completamente. El progreso es el resultado de la naturaleza del hombre, que al ser racional, se encuentra en constante cambio hacia mejor. La explicación a todo cambio hacia mejor es consecuencia de la evolución natural de la humanidad, producto de nuestra capacidad de razonar y la libertad de decidir.

La voluntad general de Rousseau fungió de base para estructurar un fundamento dotado de universalidad, que se sostenía en dos pilares: la razón y la libertad. “El pacto social [...] no es ni ha pretendido ser nunca, una hipótesis histórica; es una fundamentación teórica. Que se trata de fundamentar en la razón, la legitimidad queda claro desde el primer capítulo de la obra.”⁵¹ Tanto la

⁴⁹ Cfr. Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, tercera edición, Editorial FCE, México, 1943, pp. 20-22

⁵⁰ Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1981, p. 254.

⁵¹ Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato...*, *Op.cit.*, p.12.

libertad como la razón son elementos esenciales para explicar la racionalidad del Estado, equiparando la racionalidad a la legalidad, de modo que siendo racional el pacto político adquiere también su legalidad.

La libertad e igualdad, se explican en tenor del concepto de voluntad pura, que tiene sentido en el mundo moral, el cual es producto de la razón práctica, que nos muestra de manera metafísica una posibilidad de actuar “bien”, esto es actuar exclusivamente de manera racional, que es ajena a la voluntad particular que tiene fines distintos a lo que podría llamarse razón general, cuya tendencia es la universalidad. Siendo la voluntad particular interior y la general exterior, Kant explica que “[...] la igualdad jurídica en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez.”⁵² En consecuencia la libertad “no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en mantenerlas en su propia peculiaridad y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en determinar la libertad de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás.”⁵³

Ya en *Hacia la Paz Perpetua*, se termina de esbozar lo que el progreso de la humanidad supone en cuanto al gobierno de los Estados y las relaciones entre ellos. En este texto, se establece que entre menos número de soberanos y mayor representación de los mismos, se tratará de una república. Una vez formado tal Estado; “si se equipara a los Estados con individuos particulares, la relación entre ellos es de guerra, para conseguir seguridad y libertad deben formar una Federación de Estados libres, en la que no habrá relación de superior-inferior”⁵⁴.

Esto es lo que Kant propone en el plano político, esta es la máxima expresión del progreso en la humanidad, la consecución de la paz perpetua.

⁵²Kant, Emmanuel, *Hacia la paz perpetua*, Segunda edición, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 83.

⁵³*Ibidem.*, pp. 266-267.

⁵⁴*Ibidem.*, p. 92.

Pero para el autor el progreso necesita de otros avances, los cuales se darán cuando se consolide lo que él propuso en el plano político. Los avances se refieren a lo moral, “Kant no presenta el progreso histórico del intelecto, la cultura y la política como un hecho sino, más bien, como el postulado práctico indispensable para el sujeto moral [...] Proyecto (para) quitar obstáculos a la moral sólo en la medida en que también son obstáculos para la sociedad civil.”⁵⁵

De esta manera para Kant el progreso hacia mejor supone un cambio en lo político, el cual favorece el aspecto intelectual y moral del hombre. Se puede advertir lo complejo del significado del progreso. Si bien la razón juega un papel fundamental para el desarrollo del conocimiento, y éste favorece la mejora en la naturaleza del hombre, no es el único aspecto que se debe atender para el progreso del individuo en particular y en general el de la humanidad. Sin embargo, es importante aclarar que “el progreso hacia mejor no traerá más moralidad en el sentir, la base moral del hombre no aumentará, el resultado serán los productos de su legalidad en las acciones debidas.”⁵⁶ En otras palabras, los hombres no serán más “buenos”, esto supondría un cambio en su naturaleza, sino que actuarán con más rectitud de acuerdo con las leyes del derecho. Es el aspecto moral, el que marca la diferencia entre Kant y los demás pensadores que propusieron una doctrina política, sus antecesores o bien habían omitido la dignidad moral en la política, o bien la habían abordado pero desde un aspecto mucho más limitado, tal es el caso de Jean-Jacques Rousseau, quien también abordó el tema de la moralidad, entendiendo a esta como virtud, pero en su proyecto no se vislumbraba aún un sentido de progreso. Kant supera en este aspecto a Rousseau, a quien admiraba en demasía, logra articular y reconciliar en una sola teoría aspectos políticos y morales, entretejiéndolos a la vez con ideas tales como la libertad y el progreso, todo esto dentro del marco de la razón que, en el contexto del siglo, era la esencia de todos los planteamientos.

⁵⁵ Strauss, Leo, *Historia de la filosofía política*, primera edición, Editorial FCE, México, 1993, pág. 564.

⁵⁶ Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, S.N.E, Editorial FCE, México, 1979, p.114.

Kant fue el autor que logró incorporar la teoría jurídico-política con la teoría epistemológica que encontraba en la razón el elemento universal y necesario que dejaría en el pasado las creencias de la edad media, que como sabemos, occidente vivió en el medievo en una cristiandad, que explicaba todos los aspectos de la vida del hombre; los aspectos económico, político, religioso, jurídicos y social; encontraban su explicación en Dios. En otras culturas, hasta la actualidad siguen encontrando la explicación del mundo únicamente en Dios, siendo la cultura occidental la cultura que pasó por una época iluminada por la razón. La cual se manifiesta en la voluntad de cada persona y no en la voluntad de cualquier otro ente superior a nosotros.

Por tal motivo, esta breve síntesis de algunos pensadores que se dedicaron a explicar y estructurar el mundo tal como lo entendemos, es importante para comprender la importancia de la razón no solo como un atributo universal del hombre o como justificación de la existencia y necesidad del Estado y del derecho, sino analizarla como fundamento de una cultura.

1.3 Breve análisis de la secularización de la idea de Estado.

Antes de la Revolución Francesa se habían elaborado diferentes teorías que le daban una justificación al Estado con base y fundamento en la igualdad y la libertad de los hombres; que, como se explicó con anterioridad, son atributos de la concepción del hombre racional; dejando de lado el argumento trascendente de Dios como el creador principal del Estado.

Estas teorías tanto políticas como jurídicas, desataron debates cuya pretensión era dilucidar la cuestión teológico-político que trataban de explicar el origen del Estado de diferente manera; unos defendían la tesis de que el origen tanto del Estado como de sus conceptos eran teológicos y otros autores defendían la idea de que la razón materializada en la acción, producto de la libre voluntad de los hombres era el origen del Estado. Los debates tienen su auge a finales del siglo XVIII hasta el siglo XX. Triunfando las ideas racionalistas cuyo propósito era dejar que la religión fuera el principal instrumento con el que se justificaba la existencia de las tiranías. La pretensión

de los autores revolucionarios que defendían el argumento racional era asegurar la igualdad y la libertad de las personas por medio de una Constitución del Estado. Pero los conservadores de la época utilizaron todos los medios posibles para continuar con las ideas con fundamentos ontológicamente teológicos.

Tal es el caso filósofo conservador Donoso Cortés, que argumenta la necesidad de los hombres de someterse internamente o moralmente a la religión, haciendo un paralelismo entre el poder que Dios tenía respecto al universo y el poder que él mismo había delegado a los hombres sobre el gobierno de las sociedades humanas, de modo que Dios era el legislador del mundo físico y era él quien en algunas circunstancias violaba sus propias leyes, quebrantando el curso natural de las cosas; ésta era la forma en que Dios nos manifestaba su poder soberano. Aplicando ésta misma lógica explica que la dictadura no es mala sino el valor que se le da a la palabra es lo malo; tomando de ejemplo a Dios, deduce entonces, que la dictadura era tan legítima y racional si era utilizada como instrumento para recuperar la libertad religiosa.

“No hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta [...] decid lo que era cuando no había represión interior, cuando no había represión religiosa. Entonces aquélla era una sociedad de tiranías y no de esclavos.”⁵⁷

En ese sentido es que para Cortés la libertad se había acabado; explicando que existen dos tipos de represiones una interior (religiosa) y otra exterior (política); cuando la represión religiosa estaba en su máximo esplendor no había la necesidad de un gobierno coercitivo; sucedía todo lo contrario

⁵⁷ Cortés Donoso, Juan, *Discurso sobre la dictadura*, en, <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>, fecha de consulta, 12 de marzo de 2019.

cuando no existía la represión interior; nos encontrábamos en una sociedad de esclavos y de tiranía.

“voy a ponerlos en presencia del paralelismo más maravilloso que ofrece la Historia. Vosotros habéis visto que en el mundo antiguo, cuando la represión religiosa no podía bajar más, porque no existía ninguna, la represión política subió hasta no poder más, porque subió hasta la tiranía. Pues bien con Jesucristo, donde nace la represión religiosa, desaparece completamente la represión política. Es esto tan cierto que, habiendo fundado Jesucristo una sociedad con sus discípulos, fue aquella una sociedad que ha existido sin gobierno. Entre Jesús y sus discípulos no había más gobierno que el amor del Maestro a los discípulos y el amor de los discípulos al Maestro. Es decir, que cuando la represión interior era completa, la libertad era absoluta.”⁵⁸

El concepto de libertad al que alude Donoso Cortés, actualmente, puede equipararse a una represión interior absoluta, o sea el amor de los discípulos a Jesús y de Jesús a sus discípulos. En la medida que las sociedades modernas se alejaban de la represión interna era necesario aumentar la represión política, justificando de esta forma la dictadura. Aclarando que existen dos tipos de dictaduras: la de la insurrección o sea la que no garantiza la libertad religiosa y la dictadura del Gobierno la cual tiene como fin la libertad religiosa.

Afirmando por lo tanto, que no se trata de elegir entre la libertad y la dictadura, porque en los términos en los que él se refiere la dictadura del gobierno es el medio para la libertad.

La solución a la problemática que afrontan las sociedades modernas está en Dios, opuesto es el análisis que realizó el anarquista Pierre Proudhon, quien se cuestiona “¿Qué es el Gobierno? ¿Cuál es su principio, su objeto y

⁵⁸ Cortés Donoso, Juan, *Discurso...*, *Op.cit.* p.48.

derecho?”⁵⁹ Con este planteamiento explica que la solución a su cuestionamiento se encuentra en la fe y ésta fe se encuentra en constante relación con el hecho de creer en Dios, motivo que lo induce a cuestionarse de manera filosófica “¿Qué es Dios?”, en ese cuestionamiento resalta uno de los atributos de los cuales está conformado el hombre que es la capacidad de creer y que es esa creencia lo que le da sustento legítimo y una explicación sistemática a Dios y al gobierno.

Para Proudhon “la definición de la Divinidad escapa a la inteligencia”⁶⁰, el hecho de creer en un ser superior, infinito, creador era una forma de percibir nuestra realidad, de entender el mundo; Dios no hizo al hombre semejante a él, el hombre hizo a Dios semejante al hombre. Con esta inversión en el entendimiento del orden de las cosas: de un ser superior que establece jerarquías, nos quedan hombres en un plano horizontal, sin jerarquía superior, sin nadie a quien rendir obediencia. De este modo todo lo que conforma el gobierno, la justicia, las leyes, el deber ser; no las dicta un ser superior; sino que son facultades que han sido impuestas por los hombres. La relación entre Dios y el gobierno es esencialmente la autoridad porque el hombre que cree, se encuentra constantemente sometido a un poder arbitrario. Esta autoridad se materializa en términos de Donoso Cortés en la represión interna y la externa y ambas represiones conducen a que la humanidad no haga otra cosa que conservar ese sistema de gobierno.

Proudhon busca la manera de ser más libres no la forma de ser mejor gobernados; entendiendo la libertad en sentido muy distinto al pensamiento de Donoso Cortés, quien busca una libertad religiosa, la cual se consigue por medio de la represión interna; para Proudhon por el contrario es necesario que el hombre deje de creer y someterse tanto al gobierno del hombre como al teológico, sus bases tienen sustento en lo mismo, el hecho de creer en la existencia de dios y el gobierno. La existencia persiste gracias a que se le reconoce su autoridad y el hombre se somete incondicionalmente, bajo la idea

⁵⁹D’Auria Aníbal, *El Hombre, Dios y el Estado*, primera edición, Editorial Libros de Anarres, Buenos Aires, 2014, p.123

⁶⁰*Ibidem.*, p. 124.

religiosa de un ser superior que determina las leyes en función de las cuales se determina un orden, el cual es milenario instituido por la iglesia, que proclama la libertad del hombre, pero esa libertad es la que describe Donoso; opuesto al pensamiento de Proudhon, quien piensa que "el mal" de la humanidad es Dios, puesto que él no da una respuesta filosófica sentada en la razón, sino por el contrario la religión opone un drama místico.

Todo éste idealismo que el hombre ha creado para entender y explicar la realidad en busca de verdades, las cuales serían creencias fundadas en la ignorancia, necesitan un medio que las transmita de generación en generación para que sigan influyendo en las estructuras mentales que constituyen el medio de percibir la realidad de la humanidad, creando entonces un conocimiento "racional universal" sin cuestionarse sobre su veracidad y sobre todo su origen. El conocimiento impuesto y generado por la iglesia, la cual tiene un representante que funge como el medio para conocer las leyes divinas, que por su carácter divino se torna incuestionables, basta con creer en ellas y acatarlas, de éste modo surge la figura de la autoridad, que es la misma tanto en el ámbito político como en el religioso. Los dogmas sistematizados se reflejan materialmente en la existencia de la propiedad privada que es un obstáculo para la libertad, porque la propiedad privada es una fórmula más de la autoridad, esto para Proudhon surge como producto de la explotación del hombre por el hombre, proponiendo entonces la libertad tanto política e individual obtenida por medio de una revolución.

Más tarde en el siglo XX Carl Schmitt siguiendo la discusión teológico-política postulará que " todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"⁶¹ basando su afirmación en un análisis histórico de los conceptos políticos, exalta la relación existente entre aquellos que son teológicos teístas, los cuales han sido desplazados por otros modernos, pero que siguen conservando su esencia en la religión, haciendo varias analogías al respecto: como el estado de excepción tiene su equivalente en el milagro y como es que éste término teísta se va a desplazar en la medida

⁶¹Schmitt, Carl, *Teología Política*, Editorial Trotta, S.N:E., Madrid, 2009, p. 37.

que se adopta el deísmo, eliminando la concepción de milagro, las leyes adquieren un carácter inviolable.

Carl Schmitt explica son las similitudes que hay entre la moderna teoría del Estado y los conceptos teológicos, ejemplificando diversamente la manera en que se relacionan, aunque el Estado moderno trata de alejarse de las teorías tendientes a invocar actos milagrosos o la intervención de algún sujeto en las leyes ya establecidas, no deja de ser atribuido a la naturaleza las leyes que deben de regir tanto de unos sujetos dotados de soberanía para dictar las normas, al igual que dios está dotado de soberanía para regir el universo; Donoso Cortés es uno de los que se encarga de relacionar las similitudes entre la doctrina teísta y el actual Estado moderno emanado de la Ilustración, para Schmitt la Sociología es el brazo más importante para poder encontrar las analogías entre el Estado moderno y las concepciones teístas, a través de la observación se pueden ver, que figuras como el indulto, ejercido por el presidente, funge como una especie de reminiscencia del rey absolutista que era puesto en el poder por Dios.

En la literatura jurídica del siglo XX siempre ha existido el problema de tratar de encontrar la científicidad de la jurisprudencia, siendo el caso más ejemplar Kelsen, quien trata de objetivar el derecho y de excluir al árbitro encargado de ponerlo en práctica.

En palabras de Schmitt tratan de explicar, a través de una ciencia natural, las cosas, pero se olvidan de la historia y del sesgo teísta del cual se encuentra impregnado cualquier dogma jurídico moderno; otro ejemplo típico del siglo XIX es el que se llevó a cabo entre los materialistas y espiritualistas, los últimos le atribuían a la Filosofía emanada de la Ilustración los cambios políticos que se estaban llevando a cabo y los primeros, trataron de fundamentar todo cambio en lo económico, dejando ambos, elementos afuera importantes, anulándose ambos y terminando siendo una burla, la solución que propone el autor a este problema es crear una sociología de conceptos basada en analizarlos desde una óptica histórico-política.

Mirar a través de los acontecimientos que se está estudiando para entender el derecho que emana de esa época. Schmitt sigue con sus ejemplos de los cuales se puede desentrañar la dualidad entre Dios y el Gobierno, para ello nos pone de manifiesto que en Hobbes existe un acercamiento con el pensamiento mitológico a través de la figura del leviatán, que se encuentra desplazada por el pensamiento científico, ahora la voluntad del pueblo siempre va ser considerada buena, emergiendo una lucha contra la religiosidad, tomando como estandarte la inexistencia de Dios y la necesidad de que el hombre tome su lugar, el rey ya no tiene cabida en esta nueva concepción, la democracia va a tomar su lugar o en el caso de los contrarrevolucionario como Donoso Cortés la dictadura basándose en un derecho natural medieval que estaba por cambiar sus formas para dar lugar a un nuevo orden impregnado de religiosidad.

Kelsen, otro pensador del siglo XX escribe un artículo titulado Dios y Estado, en donde explica las analogías que presentan la religión y el Estado, puesto que ambos se estructuran de igual modo. Dios y el Estado tienen el mismo origen, surgen a partir de que el individuo por medio de la conciencia, entendiendo conciencia como la vivencia social que presupone que todos los individuos están ligados entre sí en esta nueva etapa; el individuo es tomado como parte de una sociedad que se considera un todo y al individuo parte de ese todo, esta concepción se logra gracias a la conciencia que la persona toma al saber que pertenece a un todo que se presenta superior a él, por lo tanto el individuo depende de la sociedad y no la sociedad el individuo; algo similar sucede en el plano religioso, en donde el individuo cree en un ente superior que determina su existencia y comportamiento, siendo el individuo parte dependiente de un todo que lo antecede, siente el deber de conservar ese orden preestablecido por medio del cumplimiento de obligaciones dictadas por el mismo ente superior, el cual dota al individuo de existencia al tomar conciencia de que es real, le corresponde necesariamente una facultad de autoridad, Dios se presenta como el " bien más elevado, del valor supremo, del bien absoluto, como de la causa última"⁶² , estos atributos desplazados a la

⁶² Kelsen, Hans, *Dios y Estado*, en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/970/13.pdf> , fecha de consulta: 13 de enero 2019.

ficción del derecho, son consecuencia de una visión antropomorfa que explica lo natural y causal en un panorama ético-normativo, o sea por un orden normativo encabezado por un sistema universal de normas que contiene el comportamiento de todos los objetos y que por tal motivo esos objetos a los que se refiere recae en los hombres.

Este autor marca el gran paralelismo entre la teología y la teoría del Estado, en la primera no se puede concebir a Dios sin la existencia del hombre, porque Dios creó al mundo y al hombre pero Dios no puede existir sin el hombre y sin el mundo, de igual manera el Estado y el derecho son distintos, pero no se pueden concebir el uno sin el otro, la solución que se han planteado en ambos casos es similar, por un parte Dios se escinde en dos personas: dios padre y dios hijo, sometándose Dios al orden del mundo por él mismo establecido, en el caso del Estado pasa lo mismo, se somete al derecho convirtiéndose en un orden jurídico, pero la teoría en ambos casos ha suscitado controversias, genera conflicto la autolimitación que puede obligar a un ente todo poderoso; el dualismo que existe entre el Estado y el derecho da pauta a los abusos cometidos en nombre de la razón de Estado, en realidad el Estado no está actuando sino que es un hombre el que se encuentra detrás de las acciones llevadas a cabo, lo que le da validez a ser una razón de Estado es que dicha acción se encuentra establecida en el orden jurídico, pero también tiene una desviación a través del derecho natural, en muchos casos de violación al derecho vigente, se argumenta que se basa en el derecho natural pero no es más que un acto de fuerza, en la religión pasa lo mismo, a través de milagros se fundamenta una nueva norma establecida por Dios.

En ese orden de ideas, el anarquista y el ateo se encuentran en ese juego de paralelismos, el ateo para negar la existencia de Dios debe aceptar que existe una figura que se llama Dios y el anarquista debe aceptar que existe el Estado, pero ambos casos planteando que dios o el Estado existe en la medida en que creamos en ellos, pero aun el anarquismo debe hacer una distinción entre el Estado y el orden jurídico, debe combatir al primero pero aceptar la existencia del segundo como normas ético morales, por lo tanto solo es posible la existencia de una teoría del Estado sin el Estado para así tener

una autentica ciencia jurídica y una teoría pura del derecho, porque Estado y derecho es ambivalente, todo Estado es Estado de derecho.

Para concluir se puede asumir que la cuestión central de Proudhon, Donoso Cortés, Hans Kelsen y Carl Schmitt es la ambivalencia que existe entre Dios y Gobierno, los cuatro se dedican a tratar de entender al Estado como un surgimiento de la ilustración, pero que no por ello se encuentran alejados de la teología cristiana, el Estado adopta las forma de ejercer el poder del catolicismo, los autores utilizan la anterior metáfora para criticar a Dios o al Gobierno, otros para justificar un Estado autoritario, Kelsen por ejemplo trata de positivizar el derecho y alejarlo de los dogmas que lo atan al pensamiento cristiano, Proudhon por otro lado nos trata de argumentar que es posible una sociedad sin Estado y sin Dios, Donoso Cortés que es posible seguir con un modelo autoritario que se fundamenta en el derecho natural emanado del cristianismo, Carl Schmitt que todos los conceptos teológicos políticos modernos son conceptos secularizados y Hans Kelsen que es posible el estudio del derecho en su esencia pura.

CAPÍTULO 2.

Crítica a la teoría crítica. Un cuestionamiento respecto a la racionalidad y universalidad de nuestros juicios morales.

2.1 Análisis de la teoría crítica kantiana.

En este capítulo se retoma la crítica que realiza Walter Benjamín a la empresa crítica del filósofo Immanuel Kant, considerando que las bases filosóficas que soportan el derecho positivo tienen su origen en la idea de la razón instrumental, que le da ese carácter universal al derecho y bajo esa preceptiva sería imposible realizar un análisis pluricultural del mismo. En ese sentido se posibilita adentrarnos a un análisis estético del derecho, él considera que la razón instrumental es una manera de limitar la razón, ampliando los horizontes de la misma nos posibilita hacer estudios desde una perspectiva estética que involucra tanto la cultura como el derecho.

Como se sabe, el objetivo principal de la empresa crítica consiste en mostrar la unidad de la razón, que al hacer referencia a la razón, no estamos hablando de una substancia, ni de cierto tipo de soplo espiritual. Cuando se habla de razón se piensa los distintos principios con base en los cuales, se formulan juicios que pueden llegar a ser válidos a partir de criterios universales y *a priori*; ese es el punto de la razón. La razón en esa medida es ante todo en Kant un proceso regido por reglas, que son los principios. En ese sentido, lo que hacen todas las críticas, es formular principios, parten de un principio *a priori*. Pero ninguna responde al siguiente cuestionamiento, ¿cómo se determina el límite de la validez de nuestra actividad de juzgar?

La Crítica de la Razón Pura, como toda crítica parte de un principio *a priori*, ese principio es la naturaleza. Si nosotros partimos de ella como ese complejo espacio temporal, entonces cuál será el límite de validez de nuestros juicios respecto a la naturaleza. Todo juicio que hagamos respecto a la naturaleza va a estar limitado por el espacio y el tiempo. Nuestros juicios serán

válidos sí y solo sí se limitan, se circunscriben, a lo que pueda aparecer en el espacio y el tiempo. Ese será el límite.

¿Nuestros juicios se restringen a juicios respecto a lo que aparece en la naturaleza? La crítica siempre observa una actividad de lo que efectivamente llevamos a cabo nosotros; y, una vez que llevamos a cabo esa actividad, que es siempre una actividad de juzgar, lo que hace es preguntarse: ¿Cuál es su principio *a priori*? El procedimiento de la crítica siempre va de lo posible a lo necesario, siendo posible hacer juicios sobre la naturaleza, debemos preguntarnos por el principio que necesariamente lo rige, ese es el deber de la Filosofía crítica. Dado que vemos las condiciones de posibilidad, hay que remontarnos a su necesidad. Es entonces que nosotros podemos hacer juicios sobre objetos, ¿cuál es la necesidad, que, a manera de principio *a priori* o marco conceptual básico regula esa posibilidad?

Cuando se juzga moralmente, no estamos en el ámbito de la naturaleza (no se puede ubicar espacio-temporalmente). En el libro “Crítica de la razón práctica” se aborda este tema. Porque es un hecho que todos los individuos realizamos juicios morales.

A causa de que nosotros hacemos juicios morales, que es una posibilidad que se realiza día a día. ¿Cuál es el principio *a priori* de nuestros principios morales? Ese principio *a priori* es la *libertad*. Si se juzga moralmente es porque se presupone, como necesario, que el sujeto es capaz de determinar la forma de su voluntad sin apoyarse en algún elemento del mundo natural, en otras palabras, si hay moralidad es porque necesariamente se le puede dar forma a la voluntad sin que esta forma este causalmente determinada por algo perteneciente a la naturaleza. En esa medida, lo que hace el trabajo de la crítica no es descubrir objetos, no es ocuparse de ciertas cosas que haya dentro de la naturaleza. Lo que hace la crítica en ambos caso es poner al descubierto los límites de la validez de nuestra actividad de juzgar.

Naturaleza y libertad, en tanto principios *a priori*, son *límites*, que tiene como centro la cuestión de la validez. ¿Cómo son válidos nuestros juicios?

Cuál es el marco conceptual adecuado para evaluar la validez de nuestros juicios. Ese es el trabajo de esta crítica.

Sin embargo existe un problema, siendo que tanto la crítica de la razón como de la práctica no se refieren al objeto, sino que se refieren a la *validez de nuestra actividad de juzgar*. Lo cual denota que frecuentemente, al momento en que se juzga, ya se ha hecho esta distinción de en qué límite se está moviendo. Que sean distintos, no significa que estén separados, sino que se coordinan, que nuestra actividad racional es una actividad en la que continuamente estamos distinguiendo cuando juzgar desde el límite idóneo.

El uso de la razón consiste en el proceso de discernir cuando juzgar en un límite y cuando en otro.

Los principios son los que establecen el marco dentro del cual se desarrollan nuevas teorías. Presuposición necesaria, para formular teorías, hipótesis, dentro de un ámbito. El hecho de poner a la libertad como principio, se debe a un *factum*, lo cual denota que no puede ser defendida sin incurrir a una petición de principio ni puede ser refutada sin incurrir en una contradicción.

Es el *factum* que esta presupuesto al momento en el cual solamente se puede actuar. No solamente referirse a la acción. En la medida en que se actúa ya se presupone la libertad. No es algo que pueda probarse a través de una demostración argumentativa, es algo que siempre se ha presupuesto al momento de actuar.

La pregunta es ¿Cómo se coordina? Cómo es que *La Crítica de la razón Pura*, cuyo principio es la naturaleza, corresponde al entendimiento, la *Crítica de la razón Práctica* cuyo principio *a priori* es la libertad, su principio es la facultad de la razón en tanto facultad que se determina a sí misma, ser libre es determinarse a sí mismo. Necesita de una tercera actividad. Esa tercera facultad es el discernimiento, que no conoce nada, no es el fundamento de la acción, sino que es la facultad cuya actividad consiste en coordinar

entendimiento y razón, es lo que permite saber cuándo movernos entre los distintos límites.

El discernimiento es la facultad encargada presentar la unidad de la razón. Muestra cómo están vinculadas pero no revueltas una y otra: naturaleza y libertad. De hecho lo que Kant presume, es que todo el tiempo estamos discerniendo. En esa medida es una capacidad y no una facultad, por el simple hecho de que una facultad es una capacidad que se sigue de una regla *a priori*, la facultad de conocer, de actuar, son capacidades que efectivamente tenemos como seres racionales, pero la facultad procede siempre de la especificación de un límite. Es lo que Kant denomina, [*urteilskraft*] no es una capacidad que se siga de una regla, es un poder que únicamente es discernible en la medida en la cual se ejecuta.

El discernimiento no tiene en apariencia un principio *a priori*, no tiene un principio como el de la libertad ni el de la naturaleza. De ahí que es algo que constatamos, que se lleva a cabo, pero no encontramos su límite, es justamente el problema que lleva a la elaboración de la Crítica del juicio.

No tiene un principio, porque solamente lo detectamos cuando se está llevando el trabajo de distinción, de discriminación. En consecuencia, los hechos, un acontecimiento, son juzgados a partir del él, determinando en qué ámbito pertenece nuestro juicio (libertad o naturaleza). Está uno o está otro, pero ese momento fundamental, que nos motivó a determinarlo de un modo o de otro no lo vemos, por eso no tiene un límite ni un principio. Ese es el problema que ve Kant, que no podemos encontrar un principio *a priori* que pueda encontrar la Filosofía, entonces no hay unidad de la razón. Así, el [*urteilskraft*] debe brindar un concepto a través del cual no se conozca cosa alguna, sino que solo le sirva como regla para sí mismo.

¿Cuál es la regla que sigue el discernimiento? aunque no se trate de una regla objetiva a la cual pueda adecuar su juicio. Porque a su vez se precisaría otro, para a la vez discernir, si es o no un caso de la regla. Dado que hay discernimiento, es posible discernir y de hecho lo hacemos todo el tiempo,

¿cuál es su necesidad? ¿Cuál es el principio *a priori* que rige el ejercicio efectivo de discernir? Es unitaria en la medida en que se trata de un proceso diferenciado, en el entendimiento que juzga los acontecimientos de la naturaleza y la razón que nos determina a nosotros mismos como sujetos libres. Pero al mismo tiempo unitario. El cual es un proceso que distingue entre facultades, es un proceso coordinado.

No se tiene un límite preestablecido a partir del cual podamos ver como habrá de operar y especificarse el discernimiento, lo único que vemos son sus usos. Pero hay dos casos particulares en los cuales se aprecia de manera sobresaliente cómo opera, hay dos ejemplos al discernir en donde está a la luz, está a flote su modo de operación, ¿Cuáles son esos juicios? Los juicios estéticos y juicios teleológicos. Kant señala que a diferencia de ambas críticas, no se constatan los límites para determinar qué juicios son válidos y cuáles no. Lo que tenemos es que los juicios que efectivamente hacemos son juicios que todo el tiempo están determinados por él. Si entendemos su estructura entonces entendemos su necesidad. Si entendemos cuál es su necesidad obtendríamos su principio *a priori* y si tenemos ese principio *a priori* ya tendríamos completada la empresa crítica.

El hecho de no contar con un principio *a priori*, se encuentra en los llamados juicios estéticos, en los cuales se conciben lo bello y lo sublime tanto de la naturaleza como del arte.

Si entendemos el problema que expone Kant, podremos entender porque Walter Benjamín, expone su concepto de experiencia en el terreno de la estética. No es con la intención de limitarlo, sino que es solamente en el campo del arte (juicio estético) y el de la naturaleza (juicio teleológico) donde se va a resolver la cuestión crítica kantiana de que el juicio es la unidad de la razón.

La entrada de la crítica en el arte y en la naturaleza pero particularmente en el arte no es una derivación ni es una aplicación de un concepto más alto o elevado de crítica sino que la entrada en las consideraciones concernientes a la Filosofía del arte es la manera, es el

terreno en el cual el planteamiento kantiano lleva a su resolución al problema crítico fundamental. El problema de la unidad de la razón. El problema de la coordinación de naturaleza y libertad.

2.2 Crítica a la teoría crítica kantiana.

Una de las diferencias principales de la obra *Crítica del juicio*, respecto a las otras dos (*Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*), es que ambas críticas son procesos regidos por reglas básicas, las cuales se formulan a partir de principios *a priori*. El principio *a priori* de la *Crítica de la razón pura* es la naturaleza como un principio espacio temporal. Kant menciona al respecto que “los conceptos de la naturaleza que contienen la base de todo conocimiento teórico *a priori*, descansaron sobre la legislación del entendimiento.”⁶³

Respecto al principio rector de la *Crítica de la razón práctica* señala que “el concepto de la libertad, que contiene la base de todos los preceptos prácticos sensibles-incondicionados, descansó sobre la legislación de la razón.”⁶⁴ Ambos principios tienen como finalidad limitar el ámbito de validez de nuestra actividad de juzgar, la cual se vincula necesariamente con el discernimiento y éste con la razón, que consiste en determinar la manera de juzgar dependiendo del contexto, situación, límite (principio) adecuado.

En consecuencia “ambas facultades, pues, además de poder, según la forma lógica, aplicarse a principio, cualquiera que sea su origen, tienen cada una, según el contenido, su propia legislación, por encima de la cual no hay ninguna otra (*a priori*), y que justifica, por lo tanto la división de la Filosofía en teórica y práctica.”⁶⁵ En la empresa crítica kantiana tenemos los principios puros porque son legisladores *a priori*.

⁶³Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, cuarta edición, Editorial, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p.75

⁶⁴*Ídem.*

⁶⁵*Ídem.*

Los principios puros de los que se ocupa tanto la Crítica de la razón pura como la Crítica práctica, establecen los límites de nuestra actividad de juzgar, ambos principios se pueden coordinar como unidad de la razón a través de nuestra capacidad de discernir, el principio por el cual estamos emitiendo un juicio y de ese discernimiento es que depende su validez. Así “el juicio, proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura y teórica a la razón pura práctica”⁶⁶ siendo que “la razón le da, por medio de su ley práctica *a priori*, la determinación, y así hace posible el juicio el tránsito de la esfera del concepto de naturaleza a la del concepto de libertad.”⁶⁷

El juicio es el elemento que nos muestra que la actividad de juzgar es una experiencia subjetiva del sujeto respecto a los objetos, más no son cualidades que determinen a los objetos; “según Kant, “lo bello” aparecía sólo como el predicado de un juicio, no como cualidad de un objeto.”⁶⁸ El problema es que el juicio no tiene como tal un principio que lo limite, lo que se tiene es la manera en que usamos el juicio, pero esos usos no responden a una manera específica de operar. “El fundamento de la experiencia estética era una capacidad innata, un sentido de lo bello no mediado ni sometido a norma alguna, comparable a un sentimiento moral ínsito”⁶⁹

Kant encuentra que podemos observar la manera en que opera el discernimiento en dos casos principalmente: cuando hacemos juicios estéticos y teleológicos. Salvador Mas escribe al respecto que a Goethe le interesa la tercera crítica kantiana “porque considera que expresa <<La vida interna tanto del arte como de la naturaleza>> o lo que es lo mismo, la insuficiencia de los modelos explicativos mecanicistas.”⁷⁰ Esta problemática respecto al vínculo existente entre arte y naturaleza lo va a retomar Goethe y Walter Benjamin, quién encuentra en el concepto de experiencia expuesto por Kant un problema

⁶⁶ Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, *Op.cit.* p.96

⁶⁷ *Ibidem*, p.97

⁶⁸ Jay, Martín, *Cantos...*, *Op.cit.*, p. 169.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 169

⁷⁰ Mas, Salvador, “Goethe y Kant: Arte, Naturaleza, Ciencia”, *Revista: Éndoxa*, N° 18, Editorial UNDED, Madrid, 2004, p. 355

que no sólo limita el concepto sino que pone en duda la racionalidad del conocimiento.

Basta recordar la aseveración kantiana respecto al juicio estético: “El juicio del gusto no es, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que subjetiva.”⁷¹ Estableciendo límites en la razón, si no es objeto de la naturaleza no puede ser conocimiento, por la dificultad de demostrar su validez. Lo cual supone que toda experiencia que no se refieran a objetos de la naturaleza no son considerados racionales, siendo que estos juicios “irracionales”, denominados de ese modo, tomando en cuenta los límites kantianos de la razón (entendiendo la razón como ese conjunto de reglas y procedimientos *a priori* que regulan el uso válido de conceptos); el único ámbito del discernimiento, del juicio, es el espacio por excelencia del cual partimos para dotar cualquier concepto de validez. De modo que Benjamin expone un concepto de razón dentro del ámbito de la experiencia, con la finalidad de ampliar sus límites. Contrario a Kant, quien presenta una racionalidad conceptual, Benjamin elabora su concepto de experiencia partiendo de una racionalidad no conceptual.

Goethe y los románticos toman como punto de partida la pluralidad, pero esta pluralidad la podemos presentar de modo tal que se ponga de manifiesto su unidad, qué es aquello que la coordina. No parte de un principio unitario que genera desde sí mismo el ámbito de naturaleza y el ámbito de la libertad, ante el problema de la unidad de la razón, la Filosofía post-kantiana tiene dos vías principales para resolverse: 1) asumir que hay un primer principio auto reflexivo (pensamiento) con base en el cual por virtud de su propia auto reflexión, se generan en los ámbitos de la naturaleza y de la libertad (idealismo) o 2) considerar que el pensamiento de Kant parte de la diversidad de juicios, y, con base en esa diversidad tratar de mostrar, mediante la forma de su presentación qué es aquello que los coordina, cuál es la necesidad que los presenta coordinados. Eso es lo que intentan mostrar los románticos y Goethe, y, lo que posteriormente Walter Benjamin, con la

⁷¹Kant, Immanuel, *Critica del Juicio*, *Op.cit.* p.77.

salvedad de que eso implica para Benjamin formular un nuevo concepto de experiencia que dé cabida no solamente a la naturaleza, sino a la libertad y al discernimiento.

Benjamin tomará inícia a partir de los juicios estéticos y juicios teleológicos, debido a que se percata que son esos juicios con los que trabaja la crítica del juicio, que intenta dar respuesta a los diferentes cuestionamientos que se ubican en el terreno de los juicios, como el hecho de preguntarnos qué es lo que hacemos cuando observamos lo que ocurre con los juicios acerca de lo bello. Observamos que estos juicios son juicios puramente reflexionantes, diferentes a los juicios determinantes.

Un juicio determinante es aquel en el que ya se tiene el concepto universal, y partiendo de ese conocimiento universal encontramos la posibilidad de que exista una adecuación del particular con el universal, que ante una pluralidad elabora un concepto universal que no está dado o lo amplía.

Pero hay juicios puramente reflexionantes, cuando son estéticos o teleológicos. Son reflexionantes en la medida en la cual no está dado ningún concepto universal que nos sirva de guía, dado que, lo que tenemos es una pluralidad y con base en esa pluralidad es como se nos presenta esa particularidad.

Puesto que en el arte nunca vamos a encontrar una característica única objetiva, sin embargo hay algo que se tiene en común, un principio subjetivo del juicio. Cuando es puramente reflexionante tiene un principio subjetivo *a priori*: la finalidad.

El problema que encuentra Benjamin en la crítica kantiana es que el entendimiento capta algo como si tuviera una finalidad. Le atribuimos finalidad. En el juicio sobre lo bello vienen a colaborar con la armonía y la espontaneidad del conocimiento, y la determinación de la razón. En esa medida, es que la finalidad se va a preguntar respecto a la existencia de una autodeterminación del mundo; como si el mundo estuviera determinado en función de un fin, en

función de un propósito. Hecha esta salvedad, es que tiene sentido el *a priori* como fundamento.

El problema que señala Benjamin, es que el fundamento apriorístico se presenta a todo conocimiento como sí *a priori* estuviera determinado. Razón por la cual el fundamento *a priori* funge como límite de la razón para conocer el mundo en sí. Lo que parece ese elemento *a priori* es meramente subjetivo. No es algo que forme parte de nuestra experiencia.

De manera un tanto similar, Hegel ya había señalado las carencias que tenía la empresa crítica kantiana, que encuentra que para Kant el conocimiento es una facultad de determinado tipo y alcance. Esto es una frontera entre lo absoluto y el conocimiento, que es para Kant un medio, un instrumento para aprehender la esencia absoluta. El autor explica al respecto: “salta a la vista que la aplicación de un instrumento a una cosa no la deja tal como ella es para sí, sino que más bien la moldea y transforma”⁷². Por lo tanto el conocimiento no nos muestra el conocimiento en sí, sino tal como es a través de este medio entorno y en él.

En este sentido se encuentra una constante: un medio que produce, de modo inmediato, lo contrario de su propósito; para Hegel el contrasentido está más bien en el hecho de que nos sirvamos de un medio como tal.

Frente a este problema es que critica a Kant, puesto que él no considera que la solución sea conocer el modo en que actúa el instrumento; explica que si de una cosa moldeada volvemos a quitar lo que el instrumento ha hecho en ella, entonces lo absoluto retorna a ser para nosotros exactamente como antes de este esfuerzo, por tal motivo lo califica de superfluo.

Para Hegel el hecho de establecer que el conocimiento es un medio o un instrumento, es producto del miedo a errar y explica que este miedo a errar es un error en sí mismo; por un lado Kant se muestra temeroso a la

⁷²Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, primera edición, Editorial F.C.E, México, 2003, p. 144.

contingencia; por tal motivo establece una diferencia entre nosotros mismos y el conocimiento; pero lo que no acepta es que separe lo absoluto del conocer, dejándolo para sí. Deja fuera del absoluto el conocer y al estar fuera de lo absoluto se encuentra fuera de la verdad. Para Kant este conocimiento tendrá la cualidad de lo verdadero, por tal motivo explica que “sólo lo absoluto sea verdadero; o que sólo lo verdadero sea lo absoluto”. Con esta sentencia critica el medio instrumental kantiano de adquirir conocimiento y el hecho de que este modo de conocer sí pueda ser verdadero, aunque este instrumento sea incapaz de “atrapar lo absoluto”, sí cuenta con la facultad de otra verdad.

Entonces tenemos una crítica al concepto de verdad en Kant y el concepto de lo absoluto; en donde por un lado Kant entiende el término conocimiento como un medio para hacerse con lo absoluto o como un entorno a través del cual avistamos la verdad; pero la constante que encontramos es la separación entre el acto de conocer y el absoluto y de un “absoluto separado del conocer”.⁷³

Además encuentra que este miedo a errar que Kant presenta, surge por la contingencia del conocimiento representacional, que es contingente porque depende de la multiplicidad de representaciones que se pueda tener respecto a un mismo objeto; el cual es atractivo por la relación mediada por representaciones entre el sujeto y el objeto de conocimiento, el problema es que esta mediación corresponde a dos sustancias diferentes: el objeto corresponde a un ámbito ontológicamente distinto al de la mente. En cambio, para Hegel el conocimiento no es producto de las representaciones sino que es mediado por el lenguaje entendido como práctica social; por lo tanto el conocimiento es una posición que adoptamos por la mediación del lenguaje. En la mayoría de los casos, el sujeto no cuenta con el la referencia proposicional que identifique al término con el objeto al cual pretendemos referirnos y que en distintas ocasiones esos significados se dan por consabidos. Este hecho lo califica de fraude; “pues el que pretende, de un lado que tal significado es ya consabido y de otro, que es él mismo quien tiene su concepto, parece más bien

⁷³Hegel, Friedrich, *Fenomenología*, *Op.cit.*, p. 145.

que lo hace para evitarse lo principal, a saber, dar este concepto”.⁷⁴ En ese sentido desarrolla su crítica respecto a “La crítica de la razón pura” de Kant, en donde explica el conocimiento científico como medio para llegar a la verdad.

También señala que la ciencia es una forma más de aseverar, (que se puede entender como una posición respecto a una proposición). En consecuencia la ciencia es la afirmación de que algo es el caso de “x”; en el caso de la ciencia Kant la dota de facultades para afirmar respecto a la verdad o falsedad de un estado de cosas; siendo esta una confirmación que no se ha cuestionado su verdad.

El problema de la ciencia que encuentra es que “ni ella ni nada se han justificado como la esencia o como *lo en sí*; y sin esto no parece que ningún examen pueda tener lugar.”⁷⁵ De modo que la ciencia representa un problema cuando se convierte en el camino de la conciencia natural con el fin de llegar al saber verdadero y es en este camino donde la conciencia natural pierde su verdad. Por tal motivo lo denomina camino de la duda o de la desesperación. Por lo tanto lo que Kant denomina camino de la verdad; Hegel lo va nombrar camino de la no verdad; del saber que aparece “no es más que el concepto no realizado”. Así es como le quita autoridad respecto de los pensamientos a la ciencia, encontrando lo verdadero en las propias acciones. Esta afirmación la realiza recurriendo a la causa que originó la ciencia que es la historia exhaustiva de la cultura como formación de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia.

La conciencia es el elemento que va a ser *definiens* y *definiendum*, la conciencia distingue de sí algo a lo que se refiere, el ser de algo para para una conciencia, es el saber. La conciencia busca el saber, o sea el ser en sí.

En ese orden de ideas el patrón de medida para aseverar que algo es verdadero se encuentra en el sujeto mismo. Por lo tanto denomina al saber “concepto” y a la “esencia” objeto, los cuales buscan correspondencia entre sí.

⁷⁴Hegel, Friedrich, *Fenomenología...*, *Op.cit.*, p.147.

⁷⁵*Ibidem*, p. 153.

El fin de la conciencia es encontrar esta correspondencia haciendo uso del movimiento dialéctico, que genera “el nuevo objeto verdadero”, o sea es generadora de experiencias; por lo tanto “nada es sabido que no esté en la experiencia”, la experiencia forma y transforma la conciencia; ese es el modo en que Hegel explica cómo la autoconciencia es parte de la ciencia, contrario a Kant que entiende la experiencia como producto de una actividad cognoscitiva que tienen como base la subjetividad humana. En este sentido Hegel va a puntualizar la crítica en la distinción que hace Kant entre fenómeno y *noúmeno*. Puesto que la experiencia es conocimiento y el fenómeno es el ser conocido. Al negar la distinción entre fenómeno y *noúmeno* también niega la distinción entre sujeto trascendental y empírico. Porque no existe diferencia alguna entre el ámbito del conocimiento y el de la experiencia; es ésta la que da origen a otras; siendo la anterior el sustento de una nueva. Siendo un movimiento dialéctico en la medida en que de la experiencia se desarrolla algo preexistente, que es negado en su limitación y contradicción; es un proceso de transformación permanente de la conciencia para la conciencia.

De manera similar pero no igual, Benjamín busca explicar el aspecto racional que tiene la finalidad. Pero que este principio es meramente subjetivo, señala algo respecto a nosotros, a la subjetividad; no respecto al objeto. La finalidad es en cierta medida la arquitectónica de la razón. Pero Benjamin no acepta como respuesta que la finalidad se encuentre en un ámbito subjetivo en el que se circunscribe la experiencia. Solamente en el arte se ve esta interacción sujeto-objeto, que nos explica en qué consiste la unidad de la razón.

La cuestión principal de la crítica en el pensamiento de Benjamin es resolver el cuestionamiento de ¿Cuál es la configuración estructural megaliforme, que compone y define al campo de experiencia en el que se encuentra sujeto y objeto? Cuando se hace referencia a la crítica, se pretende hacer visible una configuración. Se intenta mostrar cómo está dispuesta esta afinidad estructural, la cual es una afinidad que no procede del sujeto, no es una proyección subjetiva, ni algo que se encontraría al interior del objeto distinto a él, sino que esta afinidad estructural se hace visible, es la que

compone la totalidad en la que se encuentran sujeto-objeto. En esa medida la crítica, aunque pueda comenzar en su inicio un intento de debelar la configuración del orden interno del objeto tiene que terminar de mostrar cómo sujeto y objeto forman una unidad coordinada, la cual es la totalidad, a la cual Benjamin se refiere como el presente.

La crítica tiene que mostrar el modo de composición, esto es, la estructura interna del presente, que es justamente lo que señala como tarea fundamental de la crítica en la revista *Angelus Novus*. En consecuencia tiene que hacerlo de modo que muestre el campo al que pertenecen, en el que se encuentran coordinados tanto sujeto como el objeto.

La idea de crítica benjaminiana es una crítica, que parte del análisis de la génesis histórica del concepto de crítica, que difiere de la noción de crítica kantiana. Benjamín critica que el fundamento de la crítica kantiana sea mostrar los límites en los cuales es válido el uso de conceptos, mostrar los límites de la validez de los juicios. Por consiguiente, si analizamos el origen histórico del significado de crítica, se puede concluir que esta noción es una crítica del arte, que tiene como objeto a la obra de arte; y en esa medida difiere de la manera contemporánea en la que nosotros entendemos el arte, entendiendo así la crítica como una *crítica social*.

El autor sostiene que la crítica a la empresa crítica kantiana pone al descubierto las formas de dominación que imperan en nuestras relaciones sociales y de este modo se puede criticar su irracionalidad intrínseca.

La intención del autor no es idear un concepto *sui generis* de crítica, sino que es un concepto que representa una ruptura respecto al origen histórico del concepto de crítica como crítica de la sociedad. En ese sentido la idea de Benjamin funge como una mirada histórica, que se preocupa por una reconstrucción respecto al concepto de crítica como en una mirada ética y política ocupada en la actualidad, parece ser que el concepto de crítica representa en ambos casos un rompimiento, una interrupción en la cual estaría interviniendo su especificidad.

Pero al final de cuentas una singularidad que no puede entenderse a través de la Filosofía, ni puede entenderse adecuadamente en función de entender cuáles son las tareas que se esperan de una teoría crítica de la sociedad, salvo que se trate de hacer una crítica de la obra de arte en un momento determinado de la sociedad. En una visión panorámica, parece ser totalmente ilegítima conforme a la cual nos encontramos con una ruptura en el pensamiento kantiano. Si se contrasta con lo que encontramos en la propuesta del autor, que es en efecto, una crítica del arte, es tanto como una asunción del problema kantiano y esa asunción del problema kantiano de la crítica nos conduce al pensamiento crítico de Kant en el terreno del arte. Por otro lado, la manera en la cual Benjamin asume la crítica como del arte, que va desembocar en la necesidad como terreno de trabajo el ámbito de la *historia*.

En otras palabras, la crítica tiene como campo de trabajo la configuración histórica del presente, pero para ocuparse de esa configuración tiene que haber resuelto la siguiente cuestión: ¿Cómo hacer visible la configuración total de una época? ¿Cómo mostrar la afinidad estructural de aquellos elementos que parecen estar dispersos y que no guardan coordinación alguna?

Lo que podemos ver cuando nos ocupamos con la versión benjaminiana de crítica es la manera en la cual se asumen los debates en la historia de la Filosofía, particularmente en la época de la recepción de la crítica de Kant, la manera de mostrar cómo está configurada la totalidad y el esclarecimiento. La conciencia de esa tarea metodológica, lo llevará a plantear que el ámbito de la crítica no puede ser otro que el de la historia humana.

Cuando Kant se refiere al concepto de experiencia, técnicamente se refiere al ámbito del conocimiento de objetos. Cuestiona cuáles son las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos, en esa medida, el concepto de experiencia queda restringido al ámbito de la naturaleza, pero entonces lo primero que hay que observar, y, es algo en lo que uno nunca debe de dejar de insistir demasiado, es el hecho de que el concepto de experiencia en Kant no es un concepto descriptivo, es un concepto normativo. No se

refiere a lo que de facto se encuentra en la experiencia; no va a ser un recuento de cuáles son los objetos que se pueden adquirir por ese medio, sino que se refiere a un derecho. Lo que de manera válida podemos afirmar es qué puede aparecer como un objeto dentro de la experiencia.

Lo que Kant muestra es que cuando de experiencia se trata, se piensa en un campo normado, regulado *a priori*, por eso se habla de experiencia. En consecuencia, el concepto de experiencia hace visible una configuración de una totalidad, en la cual sujeto y objeto están coordinados, lo que pueda aparecer como objeto depende de las reglas *a priori* que constituyen a la subjetividad no empírica sino trascendental.

Lo que pueda aparecer al objeto depende de una serie de condiciones, no a partir de una inducción que se pregunta por las capacidades que nosotros tenemos como especie animal para interactuar con el mundo, sino que depende de una reconstrucción de las reglas *a priori* que implícitamente gobiernan ya toda nuestra identificación de un objeto, es en esa medida que el sujeto está regulando, coordinando todo aquello que puede aparecer como un objeto. Eso es lo que lleva a esta idea de la revolución copernicana como aquella situación en la cual el objeto gira en torno a las facultades de él; pero no es una reacción unilateral. Lo cual no denota que el sujeto se ponga como soberano del objeto, sino que la experiencia lo sujeta, en tanto señala las condiciones de aseveración de la subjetividad trascendental, sino es en la constitución de la objetividad.

Solamente se hace referencia a la idea de subjetividad en el sentido filosófico, en la medida en la cual interviene en el acontecer esta actividad de constituir objetos. Si se quiere analizar la subjetividad fuera de la constitución de objetos, entonces se estaría haciendo lo que la Filosofía crítica prohíbe: una psicología racional, la cual se define como el intento de describir en que puede consistir la subjetividad independientemente de toda relación de objetos. Afirmar que la subjetividad es un alma, o es una esencia unitaria, todo intento de sostener qué es el “yo” fuera de la relación objetos es esta forma especial

de la metafísica que es la psicología racional y por lo tanto no puede enunciarse.

En esa medida lo que hace Kant con el concepto de experiencia o a través del replanteamiento crítico del concepto de experiencia, es tratar de mostrar la manera en la que está configurada una totalidad.

La totalidad de la naturaleza, pero entonces qué sucede con otros tipos de experiencias, o con nuestras experiencia o con nuestras pretensiones de que hay otro tipo de experiencia. Por ejemplo: la experiencia religiosa, histórica, política, social, cultural, jurídica. ¿Dónde quedan? El concepto kantiano de experiencia no deja lugar para otra experiencia que no sea de la naturaleza definida como ese complejo espacio temporal en el cual aparecen los objetos.

El planteamiento de la Filosofía crítica de Kant nos puede mostrar cómo está constituida la totalidad en la naturaleza, pero no puede ofrecernos cuál es el lugar que dentro de esta totalidad del corresponder a la libertad; no exhibe la configuración trascendental en el sentido kantiano del término, como condiciones de posibilidad en el que interactuarían naturaleza y libertad. Es un concepto de experiencia demasiado estrecho que no deja lugar para pensar en su configuración total, de todas nuestras formas de experiencia. El problema kantiano con el concepto de experiencia es que se restringe a la naturaleza, y no proporciona una respuesta satisfactoria.

Benjamín al encontrar ese problema en la empresa crítica kantiana, la cual incide en la estructura jurídica y política, buscará una racionalidad no conceptual en la medida en la que no toma como hilo conductor los juicios, porque en ellos sólo vamos a poder encontrar una razón concerniente a cómo se constituyen los objetos de la naturaleza, pero menciona nada respecto a la experiencia religiosa, la experiencia estética, la experiencia histórica, ni siquiera la experiencia jurídica. Lo que hace Kant es exponer, a juicio de Benjamín, una idea de razón sesgada, parcial.

De modo que, utiliza el concepto de receptividad creadora de la percepción, para ampliar la noción de experiencia. Este concepto bejaminiano, conlleva una serie de interrogantes: ¿Cómo se explica una receptividad creadora? Esto pareciera un oxímoron ¿cómo puede haber una receptividad que al mismo tiempo pueda ser creadora? La idea de creación pareciera que nos ofrece ya un tipo de actividad, de síntesis que puede ser rastreada a través de los juicios, pero es necesario dar por hecho que la idea de percepción es siempre la percepción de un objeto.

La idea de receptividad creadora tiene lugar en la discusión con la teoría de la experiencia de Kant, constituyéndose a partir del sujeto respecto a un objeto que es descrita por el autor como una relación inmediata. Para Kant depende de una intuición que no es directa; primero pasa por la intuición y luego pasa por el entendimiento.

Cuando menciona experiencia, se refiere a una síntesis de intuición y concepto. La intuición es inmediata y singular; atendiendo a estas características se puede afirmar que espacio y tiempo son esas intuiciones puras. Pero nunca es la intuición de todo el espacio, sino que es una intuición de un espacio singular. Siempre es inmediata y siempre es singular. En esa medida la intuición en tanto inmediata y singular está refiriéndose a una pasividad. La pasividad se da en la medida en la cual, de manera inmediata y singular se obtiene lo diverso, y, dicha diversidad es dada en la intuición. No se necesita ejecutar un acto, ni llevar a cabo una inferencia para ser afectado de manera inmediata y singular por lo que nos rodea, por lo que nos es dado. En esa medida parece ser que pasividad y receptividad son sinónimas sin que intervenga la actividad del sujeto. Se recibe algo del exterior, pero lo que se recibe nos es dado como esa multiplicidad heterogénea que no puede llegar a ser objeto ni considerarse como algo definido mientras no intervenga el concepto, mientras no intervenga el entendimiento.

El concepto a diferencia de la intuición es mediato y universal. Lo que se recibe pasivamente por este carácter receptivo de nuestra propia subjetividad, en la medida que es mediado por conceptos, puede ser puesto

bajo una universalidad; que no se refiere únicamente a un individuo sino que vale en principio para todo sujeto racional. Lo que hay en el concepto es actividad, mejor enunciado: *espontaneidad*. Es en este concepto en el cual Kant se refiere a una actividad que no está empíricamente causada. En Kant la experiencia es una síntesis entre pasividad y actividad, receptividad y espontaneidad. En donde la intuición es subsumida en un concepto y sólo en ese supuesto es que se puede afirmar que hay experiencia.

En esa tesitura Benjamin expone su objeción al respecto, y encuentra un problema al entender la experiencia en los términos expuestos por Kant. En ese sentido, Kant introduce un dualismo, porque no concibe que lo dado en la pasividad pudiera interactuar con una facultad totalmente distinta, con una facultad activa; una facultad espontánea. La pregunta para encontrar una posible respuesta sería: ¿Cómo pueden interactuar dos órdenes que siendo ontológicamente heterogéneos: lo pasivo y lo activo?

No es que pasividad/receptividad sean ya una forma primitiva en ciernes de la espontaneidad, sino que en la receptividad de la percepción hay ya un orden que es previo a toda actividad conceptual. Benjamín señala contrario a Kant, en que pasividad y actividad, no son dos facultades distintas, sino que son dos niveles de la espontaneidad. Benjamin en contraste va tomar un camino distinto y poco explorado, para él no es que pasividad y receptividad sean ya una forma primitiva de la espontaneidad sino que en la receptividad de la percepción hay ya un orden que es previo a toda actividad del sujeto. En la receptividad hay un orden que es previo a toda actividad conceptual. En ese sentido, es que en la intuición existe un orden previo al quehacer conceptual del sujeto. Cuando percibimos está presente este orden, ya se nos impone este orden.

Cuando utilizamos el lenguaje, estamos suponiendo un código de lenguaje, se utiliza una estructura que condiciona la inteligibilidad de nuestras expresiones, el código de lenguaje no aparece de manera explícita, no es el resultado de la voluntad de la actividad, sino que nos remite a la estructura que permite ser quien enuncia. Al momento en el que se perciben estas

expresiones se percibe un orden, una disposición de las palabras que nos remiten a una ley, el código del lenguaje, que nos muestra las condiciones de posibilidad para que una palabra posea un significado. Pero esto no remite a un sujeto sino a algo distinto a él que es el código de la lengua que lo sujeta.

En la medida en la que recibo el lenguaje hay una receptividad creadora, lo que recibo impone su orden tanto como disposición como ley.

La apuesta de Benjamin es que si comprendemos al orden entendido como disposición y ley que recibimos en la percepción; entonces vamos a poder entender que está operando tanto en lo epistemológico (conocimiento de objetos) como en lo religioso, moral, jurídico, político, cultural estético. Si no se toma como hilo conductor al sujeto; los juicios para ver cómo está conformada su conciencia y como su conciencia es este establecimiento de reglas, de prácticas normativas, sino que ponemos al descubierto el orden que ya recibimos en todas y cada una de sus percepciones, se entenderá cual es la forma en la que está dispuesto lo diverso, y la ley a la cual responde esa forma.

La racionalidad no conceptual de Benjamin revela que tenemos que ser capaces de discernir en la receptividad de nuestra razón, el orden que dispone lo heterogéneo en unidad regida por una ley. La relación entre unidad y multiplicidad, pero la forma en la cual lo entiende no es conceptual, porque no va a buscar esa unidad en los juicios que hacemos, (que los juicios tienden al estructuralismo) lo que le interesa es cómo el orden entendido como disposición y mandato que conforma y sujeta lo heterogéneo no puede rastrearse, no nos remite a la actividad de un sujeto.

Pero a diferencia de la tradición estructuralista que señala que nos olvidemos de la experiencia y lleva al orden del discurso, para Benjamín este orden y disposición tiene que hacerse legible en la experiencia particularmente en la percepción como experiencia humana. En la percepción que es propia de la experiencia humana tiene que hacerse legible el orden que remite a una disposición y una ley que a su vez no proceden ni tiene la forma de la experiencia humana.

A saber, Benjamín se ocupa de la experiencia humana no por desentrañar su lógica, él se ocupa de la experiencia humana como campo de descripción para que pueda emerger este orden y disposición, que no puede reconstruirse a partir de la actividad de los sujetos, la actividad de la experiencia humana finita. Que en la percepción se haga legible el orden la ley que rige y regula nuestro presente histórico. En otras palabras, mostrar la unidad que establece una legalidad.

Esto sucede constantemente y puede ser corroborado, al momento en que percibimos ya está presente este orden, se nos impone. Esto se puede ilustrar en el famoso ejemplo del pato-conejo que presenta Wittgenstein en “Las investigaciones lógicas” al momento en que se describe, ya se percibe con un orden. Antes de que intervenga la actividad conceptual ya se está percibiendo como un pato o un conejo. Eso muestra que en la percepción en primera instancia ya está dispuesto un orden. Además para que esto suceda se necesita la mediación del concepto universal tanto de pato como de conejo. Efectivamente se traen a colación estos conceptos, este carácter equivoco en lo que uno juzga que yace en la receptividad. En la intuición se pone de manifiesto un orden, que se produce a partir de la intervención activa de conceptos universales. Los conceptos universales están presentes en este orden, pero en la receptividad de la intuición no son el hilo conductor. En la receptividad el orden se vale de los conceptos, los usa y los dispone de una manera específica.

El orden está dispuesto como una ley que es irrepresentable, no aparece mediado ni representado por una imagen, tampoco por un concepto universal. La ley crea, produce una disposición en la medida en la que es ley, aunque no tenga una forma en la que activamente lo podamos reconocer. Ahí está el aspecto creador, se recibe una orden que produce efectos, una orden que en su mandato produce una disposición y ese es el mandato heterónimo de una ley. Nuestra percepción exhibe ya un orden, pero ese orden no nos remite al sujeto.

Para que exista orden en nuestra experiencia, una disposición que siga un mandato, no es necesario que haya sido o que la entendamos como resultado de la actividad. La experiencia está regida por una legalidad, pero no es la legalidad que parte del sujeto, sino que es una legalidad, un orden heterónimo, ajeno a él. Esa es la función principal de la receptividad creadora de la percepción, es sólo percibir, no reflexiona, se limita a ver.

En el texto *El Arcoíris*, podemos notar el énfasis que hace Benjamin respecto a la percepción, cuando Margarethe señala: “Así era mi sueño, yo no era nada sino ver [*Sehen*]. Todos los otros sentidos estaban olvidados, desvanecidos. Tampoco yo misma era, ni lo era mi entendimiento [*Versatand*], el cual ordena y distribuye las cosas bajo las formas de los sentidos. Yo no era alguien que viera, sólo era ver [...]”⁷⁶

Como podemos observar, la percepción, es la experiencia humana que nos muestra el orden, que no nos remite al sujeto, el orden es externo a él. Al momento en que percibimos obtenemos un orden, el lenguaje es el ejemplo de ese orden. El concepto al que nosotros nos referimos al nombrar algo, no le pertenece, en consecuencia no es sujeto.

Usamos conceptos pero estos no son producto del sujeto, por eso son ajenos a él. Las palabras que utilizamos pertenecen a un orden que percibimos. Esto se puede apreciar claramente cuando Benjamin explica que “el ideal del arte en cuanto objeto de la intuición lo constituye por tanto la perceptibilidad necesaria, que nunca aparece pura en la obra de arte misma en cuanto que ésta sigue siendo objeto de percepción.”⁷⁷ En este sentido explica que la naturaleza se manifiesta y lo que nosotros tenemos de ella son manifestaciones, percibida por seres finitos. Ese es el motivo por el cual los románticos no toman como punto de partida la unidad de la teoría kantiana, sino que parten de una pluralidad, de la diversidad de juicios, que tienen como objetivo mostrar aquello que los coordina. “La categoría bajo la que los

⁷⁶Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Traductor Jorge Reyes Escobar, VII Francfort del Meno, 1991, pp 19-26

⁷⁷Benjamin, Walter, *Obras, Libro 1*. primera edición. Editorial Abada, Madrid, vol 1 2007, p. 111.

románticos conciben el arte es la de la idea. La idea es la expresión de la infinitud del arte y su unidad, pues la unidad romántica es una infinitud”⁷⁸ El romanticismo da cuenta del criterio plural de la naturaleza, porque en ella está la transformación, el cambio, por eso no puede tener límites tan rígidos.

Benjamin encuentra en la obra de arte similitud con la naturaleza en la medida en que ambas no están condicionadas. Sino que es la receptividad creadora la que les da un orden y los usa de manera determinada. Esta idea la podemos apreciar en el texto El Arcoíris:

“¿Por qué nunca encuentro en las imágenes de los pintores los colores puros, ardientes, los colores de la fantasía? Debido a su procedencia: la fantasía, y -a la cual has comparado con la embriaguez- la comprensión pura en el olvidarse de sí mismo, esa es el alma de los artistas. Y la fantasía es la esencia más íntima del arte, nunca lo había visto con mayor claridad”⁷⁹.

A partir de esta cita podemos concluir que la razón por la cual es importante la obra de arte en el pensamiento de Benjamin, es el hecho de que ella nos presenta una forma en la que percibimos sensiblemente la naturaleza como unidad, siendo el sujeto parte de esa unidad; se nos presenta la obra de arte como una unidad que se manifiesta frente a él. Al igual que el artista no se expresa en la obra de arte, sino presenta la unidad que sensiblemente percibe. A nosotros a través de la percepción se nos manifiesta un orden, pero ese orden no se remite al sujeto, ese es el aporte y el cambio radical que hace a la noción de experiencia kantiana.

2.3 Crítica a la noción de progreso.

La idea de progreso es uno de los fundamentos de la noción de cultura en sentido universal, que ha sido criticada no solo por filósofos sino también por antropólogos. Como se explicará a detalle en el siguiente capítulo, pero

⁷⁸ Benjamin, Walter, *Obras, Libro 1...*, *Op.cit.*, p. 109.

⁷⁹ Benjamin, Walter, *Gesammelte...*, *Op. cit.*, p. 22.

grosso modo, la noción de cultura en sentido universal fundamentada en el progreso en sentido lineal, da lugar a dos nociones importantes que muestran el impacto político, jurídico y social. Las nociones a las que se hace alusión son: identidad y civilización.

La noción de civilización adjetivada, que queda como civilizado/civilizada, es un término que califica el progreso de un determinado grupo de personas en un preciso territorio, en comparación con otro grupo, en donde uno es denominado más civilizado que otro. Este tipo de juicios de valor, tienen como *factum* la idea de progreso. La cual, en sentido lineal asume que todos los seres humanos somos racionales, libres e iguales. Estas cualidades son las que posibilitan la idea de progreso como un solo camino recto hacia mejor.

Los antropólogos han denominado esa visión de cultura como universal y del progreso, etnocentrista, que se ha elaborado a partir de la perspectiva de la cultura que han denominado occidental, lo que supone que es a partir de esa forma de concebir el mundo y la vida en sociedad que se han establecido los estándares para poder ser reconocido como una civilización. Sin dejar de tener presente que el sustento de esta forma de analizar y calificar de civilizado y no civilizado se rige a partir de lo que es considerado “lo racional” y dentro de lo racional está implícito la idea de progreso.

Actualmente en México a pesar del reconocimiento multicultural, pluricultural, un gran porcentaje de la población que por lo general no pertenece a ninguna comunidad indígena y que se relaciona socialmente en ámbito de globalización, se encuentra inmersa en una concepción de la vida que lleva implícita la idea de progreso en su máxima expresión. Toda actividad que hagamos con miras a mejorar, a explotar una potencia, a desarrollar nuestras habilidades, en mejorar económicamente, son solo algunos ejemplos de que nos encontramos atravesados por ese *factum* de progreso. Sin embargo esta manera de comprender el progreso, como si fuese un curso progresivo que nos sujeta al futuro, siempre con la idea y el deseo de ser mejores por el simple transcurso del tiempo, como si el progreso fuera un

proceso que se da línea recta, es la crítica que filósofos como Walter Benjamin le cuestiona al gran filósofo Emmanuel Kant.

La crítica no se limita a criticar sino que tiene una propuesta. La crítica que elabora Benjamín respecto a la noción de progreso, la cual no se refiere en términos de una narrativa que supone únicamente los avances científicos y tecnológicos, los cuales son concomitantes avances en lo que se refiere a la moral, a la cuestión de derechos; si nos quedáramos con esa narrativa del progreso, como un concepto del alcance político es concomitante al avance de la moral.

La noción de progreso es una crítica tanto a una concepción de la historia o una forma de entender la historia como una crítica a una teoría de la experiencia y una forma de entender la experiencia, la idea de progreso encarna o expresa una narrativa que introduce unidad, coherencia al acontecimiento que de otra manera serían demasiado heterogéneos para crear sentido, en consecuencia la historia se basa en la idea de progreso pero no necesariamente porque esté introduciendo una finalidad o una teleología de carácter moral o de carácter político.

La historia como narrativa se basa en la noción de progreso en la medida en la que supone que podemos darle unidad a lo heterogéneo si y solo si establecemos una línea de tiempo homogénea dónde situamos un antes y un después y donde cada acontecimiento puede entenderse, comprenderse como el resultado o la consecuencia de eventos pasados y que a su vez el acontecimiento va a traer consigo consecuencias y resultados nuevos. Por consiguiente pensar en la historia a partir de la noción de progreso consiste en pensar y suponer que podemos reconocer una tendencia clara en los acontecimientos y así poder apuntar hacia donde van.

En ese sentido tendemos a encontrar una racionalidad en la historia, no porque sea buena, no porque necesariamente lleve a un feliz desenlace, hay una razón en la historia por la cual podemos entender la dinámica que lleva de unos acontecimientos a otros, buscando los criterios de los cuales depende

que unos hechos son las razones y las causas que van a producir otros y la idea de progreso entendida como una concepción de la historia tiene su paralelo en la idea de progreso entendida como una noción de experiencia. Entender la experiencia a través de la idea de progreso supone que podemos entender nuestra experiencia como el proceso de unificación de la diversidad de lo dado en la unidad de lo conceptual.

Cuando utilizamos un concepto, lo que tomamos es un conjunto de determinaciones que advierten qué esperar de ese objeto en el futuro, que tiene y como eso se relaciona tanto con otras correspondencias como la manera en la que se vincula con otros objetos y situaciones. En ambos aspectos esta idea de progreso como la unificación de lo diverso acorde a una tendencia racional, lo que expresa tanto como historia como experiencia es una idea de conocimiento. Esta idea lleva a cabo una lógica, no en el sentido que tiene el término desde Herder, Husserl, que lo utilizan como una forma de referirse a nuestros enunciados, sino lógica en el sentido en el que por ejemplo, lo ocupan los idealistas: Kant y Hegel, principalmente en tanto que suponen que cuando se hace referencia al pensamiento, a un orden de reglas, a un orden de normas universales y *a priori* que van a fungir como las condiciones para la constitución de objetos.

En consecuencia, esta concepción del conocimiento supone que la historia es una ciencia, considerando que podemos conocer cuál es la lógica, cual es el orden normativo que va a articular sus propios conceptos, del mismo modo esta idea de progreso expresa una forma de conocimientos, así como una lógica de la experiencia.

Teniendo en cuenta que no se agota en el acontecimiento singular, no se agota en el aquí y ahora que percibo la experiencia; es un campo que está establecido por las condiciones de posibilidad que señalan qué es lo que se puede conocer, esa es la idea de progreso que va a criticar el pensamiento de Benjamín.

Lo que caracteriza al pensamiento de Benjamín es una crítica a esta noción de progreso como la clave de la narración histórica y como la clave de la comprensión del modo en que trabaja nuestra experiencia. En función de esa clave, es que podemos conocer, tenemos que enunciar cuales son las condiciones de posibilidad que norman, que regula toda constitución de objetos.

La idea de progreso en este sentido está señalando que pensar es conocer, no directamente objetos sino conceptos, entendidos como esas reglas *a priori* de constitución de la validez objetiva de lo que nosotros encontramos o nos referimos en la experiencia.

Existe una crítica respecto a esa concepción discursiva de lo trascendental. Suponer que lo trascendental se refiere al cómo conocemos estas reglas que articulan: experiencia e historia.

La propuesta, del autor respecto a la crítica de progreso en el campo de la experiencia y en el de la historia, puede ser problematizada cuando no se analiza con el debido cuidado, como por ejemplo Margaret Cohen quien señala que lo que propone Benjamín es una alternativa a las formas racionales de representación. De ahí su interés en el arte sobre todo a estas formas de producción artística como la fotografía o el cine, serían formas en las cuales estarían presentes formas no racionales de representación que nos permiten poner en entre dicho tanto el progreso en la historia y el progreso como la estructura de la experiencias.

Esta propuesta no es la ideal, porque si aceptamos esta interpretación, se entendería que el pensamiento de Benjamín estaría presentando una propuesta irracionalista. En esa tesitura, Benjamin tendría que haber presentado no una crítica de la idea de progreso sino de la noción de razón, en la medida en la cual, la razón estaría apoyada de la idea de progreso que nos permite construir una narrativa coherente tanto de la historia como de la estructura de nuestra experiencia. Sin embargo lo que se pretende discutir en

este trabajo es que lo que el autor presenta es una idea completamente diferente.

Por el contrario, lo que hace Benjamín es criticar esta idea de progreso, la idea de conocimiento que produce y la lógica en la que descansa, porque si fuera verdad, entonces sería la entrada al irracionalismo. Benjamin encuentra que la manera en la que Kant delimita la razón deviene en un irracionalismo que lo ve campear en los movimientos políticos fascistas que le tocó ver ascender en Alemania e Italia.

Esta concepción se puede criticar por la manera que ha servido para legitimar a una concepción eurocéntrica de la política y de la cultura, por la manera en la cual ha permitido que se trate a los seres humanos como objetos y no como fines en sí mismos, por la que se ha legitimado cierta destrucción del medio ambiente, u otros acontecimientos catastróficos. Pero manifestar que es irracional, es excesivo, se puede hacer la aclaración de que todo lo anterior hace referencia a la racionalidad instrumental, pero podría haber otra racionalidad, el punto de Benjamín es distinto, no es lo mismo señalar que es irracional a señalar que la razón instrumental posibilita al irracionalismo. Porque esto, por supuesto da una comprensión de la racionalidad, permite comprender qué es la razón así como también hacerlo en términos post-metafísicos.

En vista de que la razón no es algo que esté en la mente de un sujeto a la manera de un conjunto de contenidos, la razón es un procedimiento por medio del cual, nosotros preguntamos las justificaciones que explican la validez de describir o presentar algo.

El problema de la empresa crítica es la imposibilidad de dotar de racionalidad las distintas áreas del conocimiento que su materia de estudio no son objetos. Si se limita a la razón al conocimiento de objetos ¿cómo explicamos la historia? ¿De qué manera explicamos un acontecimiento histórico? ¿Qué es lo que aparece en experiencia?

Existe un proceso por medio del cual nosotros justificamos que algo sea entendido como real y no como algo ilusorio. Podemos pensar la razón de aquello que aparece tanto en la historia como en la experiencia. Conocer ese procedimiento a partir de su lógica sí y sólo sí reducimos el conocimiento y por lo tanto a la lógica a *objetos de la naturaleza*, a objetos que aparecen en el complejo espacio temporal. Teniendo eso en cuenta, si se quiere pensar algo tal y como aparece en el continuo espacio temporal. Lo anterior tiene una gran utilidad, conocer algo sería conocer su concepto y las condiciones de posibilidad que rigen y regulan su uso. Pero ¿qué sucede con otras formas de experiencia?, qué pasa por ejemplo con la experiencia religiosa, o por ejemplo con lo que es propiamente la experiencia histórica o con la cultura en sentido particularista, esto es, no solamente el hecho de situar un acontecimiento y señalar cuales fueron sus causas o antecedentes, sino poder explicar el sentido de ese acontecimiento, cómo es que le asignamos a un acontecimiento un carácter histórico y a otro se lo negamos, cómo es que por ejemplo cuando nosotros pensamos en historia universal estamos pensando primordialmente en historia de Europa occidental dejando de lado lo que ocurrió, en África, en Asia o en Iberoamérica. Cómo podemos explicar la experiencia estética; cómo podemos explicar la experiencia por ejemplo de lo bello, sino es la belleza, sino es el sentido histórico, si todo esto no es un objeto que pertenezca a la naturaleza. ¿Qué hacemos ante todas estas formas de la experiencia? En esa medida es que todo aquello que no es un objeto que pertenece a la naturaleza es subjetivo.

Siguiendo la tradición de la empresa crítica, estos ejemplos no son considerados como objeto de la naturaleza entonces esa es una dimensión subjetiva. Tiene que ver con el gusto del sujeto, en el caso de la experiencia estética, tiene que ver con las creencias no racionales, no demostrables, que relacionan a él con cierta idea de lo sagrado, tiene que ver con la manera en la cual se ha criado en cierta cultura que se ha socializado le va dar un sentido diferente a ciertos acontecimientos y va dejar de lado otros.

En consecuencia si se atiende a la lógica que en tanto conocimiento que anima y articula la idea de progreso en la narrativa histórica y en la

conformación de nuestra experiencia entonces todas las otras experiencias que no se refieren a como se constituyen los objetos de la naturaleza se circunscriben a un ámbito subjetivo en el cual no entra la razón.

Si suponemos, que es lo otro de la razón que no puede entrar o no constituye en el campo del gusto, lo que ocurra en el juicio histórico, en el sentimiento religioso; serían irracionales. Es en esa medida que esta concepción de progreso en la que se presenta una idea de conocimiento como lógica, le abre la puerta al irracionalismo. Porque está señalando, que la razón, trabaja en el ámbito de los objetos, en esa tesitura lo que se puede reconstruir es a partir de la estructura normativa, de cuáles son las reglas que van a determinar el uso válido de conceptos. Esa es la manera en la cual es entendida la razón, como reglas y procedimientos *a priori* que regulan el uso válido de conceptos y a todo lo demás en lo cual no se pueda pensar en objetos de la naturaleza, se denomina de diferentes maneras: inconsciente, arquetipo, espíritu, la raza, sentimiento nacional. Todo eso es el ámbito de lo irracional, al que se le ha dado carta abierta por la manera en que hemos establecido los límites de la razón, que operan únicamente dentro de este espacio en el que podemos denominar de procedimientos para la validación y justificación del uso de conceptos, en el ámbito de la lógica. En ese orden de ideas, cuando Benjamín critica esto, no es porque nos imponga la razón, sino que lo hace porque abre la puerta al irracionalismo. Lo que busca el autor es un pensamiento racional, pero su propuesta será una *racionalidad no conceptual*.

Una racionalidad que no se circunscriba al trabajo de hacer explícita la estructura normativa por medio de la cual se validaría el uso de conceptos y la manera en la cual estos se organizan, estos se articulan para darle unidad a lo diverso, una racionalidad no conceptual, en otras palabras es una racionalidad que no toma como hilo conductor los juicios que nosotros hacemos respecto a objetos de la experiencia, esa sería la primera manera de caracterizarla, no toma como hilo conductor los juicios que nosotros hacemos.

Cuando se utiliza el lenguaje estamos suponiendo un código que condiciona la inteligibilidad de nuestras expresiones, ese código no aparece de

manera explícita, no es resultado de la voluntad del sujeto sino que remite a la estructura que le permite ser sujeto que enuncia, al momento que percibimos estas expresiones encontramos un orden, una disposición.

Las palabras que nos remiten a una ley, en este caso el código del lenguaje que establece las condiciones de posibilidad para que una palabra tenga un significado. Pero esto no remite a un sujeto, remite a algo distinto a la actividad del sujeto, que es el código de la lengua. Pero aunque es distinto, lo rige, lo sujeta, cuando se pretende hacer un uso del lenguaje que sea inteligible, es necesario atenerse al código del mismo, que no es el resultado de la actividad mediata de los conceptos del entendimiento. En la medida en que el sujeto recibe el lenguaje hay una receptividad creadora, lo que recibe impone su orden tanto como disposición o como ley.

La intención del autor es que se logre entender, el orden como disposición y como ley, la cual es recibida en la percepción, entonces será posible entender el orden que opera en epistemología, religión, moral, estética, entre otros tantos más. Lo contrario a este planteamiento sería considerar a los juicios para entender cómo se conforma la conciencia, como el fundamento de las reglas y las prácticas normativas, sin poner al descubierto el orden que ya recibimos en todas y cada una de sus percepciones, se podrán entender en la forma de lo diverso y de la ley, la cual responde a esa forma.

Los humanos tenemos la capacidad de discernir el orden que dispone lo heterogéneo regido por una ley, el punto de Benjamín es explicar la relación entre unidad y multiplicidad, que no es conceptual porque no se basa en los juicios que nos llevan a la forma y estructura que procede de la actividad del pensamiento, entendido como un acercamiento al estructuralismo, como el orden entendido como disposición y mandato, que conforma lo heterogéneo, el cual nos remite a la actividad del sujeto, pero a diferencia de la tradición estructuralista no atiende a la experiencia. En ese sentido, este orden y disposición tiene que hacerse legible en la experiencia, particularmente en la percepción. En la percepción que es propia de la experiencia humana tiene que

hacerse legible el orden que remite a una disposición y una ley, que a su vez no proceden ni tienen la forma de la experiencia humana.

Benjamín se ocupa de la experiencia humana pero no porque trate de desentrañar su lógica, él se ocupa de experiencia como campo de descripción, con la finalidad de encontrar como emerge este orden y disposición que no pueden reconstruirse a partir de la actividad de los sujetos, de la experiencia humana finita. Que en la percepción se haga legible el orden, la ley que rige y regula nuestro presente histórico.

Existe un orden que aprehende al sujeto mediante el cual actúa sin reflexionar, existe una diferencia cuando el sujeto actúa atendiendo a la percepción pura, contraria al momento que reflexiona y analiza, traduce, critica; las cuales son formas de hacer legible en la percepción ese orden, lo cual consiste en la racionalidad no conceptual. El ejemplo por excelencia, que sirve como campo de trabajo para hacer legible el orden, es la ciudad. El análisis de la ciudad, es la alegoría, que es el tipo de movimiento que está presente en las distintas formas de hacer legible en la percepción ese orden y disposición de una sola ley, particularmente analizando la metrópoli moderna; que funge como el campo de la percepción privilegiado para hacer legible el orden; siendo que la ciudad es percepción pura. Cuando el sujeto está consciente de las necesidades e intereses que tiene y con base en ellos toma decisiones, se detiene, se sitúa en un espacio para juzgarlos activamente, el sujeto está reflexionando. En cambio el sujeto de la metrópoli moderna es percepción pura, en muchas ocasiones no hay espacio para la contemplación, en ese sentido se puede afirmar que habitar en la ciudad es una vivencia de *shock*, debido a que el sujeto se encuentra aprehendido a un orden que le exige una respuesta inmediata, no reflexivamente mediada.

Pensar la ciudad conceptualmente, es tratar de encontrar el orden, por ejemplo la Ciudad de México en los últimos años se ha querido presentar como la ciudad de la diversidad, de la corrupción, con las campañas electorales como la ciudad del cambio, de la esperanza. Conceptualmente la ciudad es un espacio mediado por conceptos universales, ya sea de carácter político, moral

epistemológicos, y, esos conceptos universales son su orden su disposición y su ley. Es la ciudad que conscientemente es diversa, respeta la diversidad, es el capital social, porque es la ciudad en la cual hay cierta idea de relación social equitativa y justa la que la rige, es una ciudad moderna porque su arquitectura se sujeta a cierta racionalidad que convienen a cierto tipo de condiciones geográfica; conceptualizamos la ciudad en un espacio construido por una racionalidad transparente, en la cual los sujetos activamente pueden reconocer en ella una validez universal ya sea en lo que se refiere a ética, política, moral, diseño, arquitectura, u otros. Pero cuando se lee de manera receptiva, la ciudad no se percibe conceptualmente mediada por una racionalidad, puesto que es percepción pura, es *shock*. Es un espacio en la cual los sujetos no tienen una posibilidad de tomar distancia para pensar cómo van a responder, solo responden a partir del orden que en ella está impuesto. En la ciudad el sujeto circula de manera rápida, constante, porque no hay en realidad un espacio público, en donde todos nosotros nos podamos reconocer. Por tal motivo, Benjamin sostiene que en la ciudad se puede percibir la ley que sujeta al sujeto; esa ley que rige el orden de la actualidad, el cual es el orden del capitalismo, que consiste en la circulación permanente e incesante de mercancías, donde los humanos somos mercancía.

En ese orden de ideas, cuando se lee la percepción de la ciudad lo que se interrumpe es el esquema conceptual con el que queríamos pensarla como sujetos y se muestra cual es la estructura, que va a articular y a dominar las relaciones de los elementos heterogéneos. Es buscar la manera de hacer legible el orden no aparente en la percepción, en lo que se percibe va a tratar de hacerse legible el orden, entendido tanto como disposición como mandato, no directa e inmediatamente perceptible. Ese orden, esa legalidad ya atraviesa nuestra percepción, por lo tanto en todos y cada uno de los objetos de la percepción, podría, en principio hacerse legible este orden, porque en todos y cada uno de los objetos de la percepción están ya dispuestos a partir de esta ley inmanente, en el objeto tiene que hacerse legible el orden que lo está articulando, el orden que lo hace visible, en la receptividad tiene que verse la ley de su creación, eso es la receptividad creadora. Pero no puede haber legibilidad sin interrumpir la narrativa conceptual, esa es la primera regla

metodológica; no puede hacerse legible el orden sin interrupción de lo conceptual, puesto que es necesario interrumpir el orden que proyecta la actividad del sujeto para quedarnos con la percepción.

Es importante señalar que el método de Benjamin se relaciona con lo ético; lo que metodológicamente le interesa es hacer legible en la percepción (receptividad creadora) este orden que a manera de ley crea la disposición de lo heterogéneo, pero eso solo es posible si en primer lugar interrumpimos, en el sentido de destruir, de restarle su apariencia de validez, toda vez que el orden conceptual vigente es el orden que rige nuestra manera de entender las cosas.

Al seguir ese interés metodológico, se puede ver que esta interrupción que tenía que mostrar esta realidad no conceptual pasa ante todo por hacer legible al sujeto mismo, no hay forma de que se haga legible este orden si primero no hay una interrupción respecto al sujeto mismo, que haga legible como está dispuesta su percepción frente a sí mismo.

De ahí que el pensamiento de Benjamin combina por un lado el universalismo de Kant y por otro lado el examen de uno mismo de Soren Kierkegaard. En el cual el universalismo kantiano se puede reconocer en ese orden, disposición o ley universal, que se desprende del imperativo categórico que expone a la letra: "Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal. Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza"⁸⁰ De ese precepto se desprende una de las críticas, que no es posible aplicar la máxima de una voluntad particular, dado que del análisis al que se llega es que si un sujeto actúa de manera tal, la máxima de su voluntad no pueda presentarse como representante de la universalidad. Lo que señala Benjamin es que el individuo, que se sujeta a un lenguaje que actúa conforme a un orden heterónimo, en ese sentido las razones del sujeto particular no son producto unilateralmente de su creación, son una hipostasis, una consideración de lo abstracto de lo irreal como algo real.

⁸⁰Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tercera edición, Editorial Ariel, Barcelona, 1999, p. 114.

Pretender que la máxima de la voluntad de un sujeto en principio es universalizable, es suponer que el orden de las razones vigentes son las verdaderas. En esa medida se trataría de mostrar como la particularidad refleja lo universal. Pero la universalidad opera de manera contraria, la universalidad es una invitación a reconocer que la máxima del sujeto jamás podrá ser considerada como una máxima universal, porque la máxima de la voluntad particular se identifica a partir de una narrativa que tiene que ser interrumpida. De ese razonamiento se desprende el examen de uno mismo de Kierkegaard que señala que el sujeto no debe mentirse a sí mismo creyendo que tu actuar particular es generador de la máxima universal. La consecuencia de que el sujeto renuncié a que la máxima de la voluntad pueda ser un modelo universalizable, es que se interrumpe el orden del progreso, por el cual se cree que tu actuar cada vez se aproxima a un universal.

No existe una buena voluntad, como lo explicaría en el libro *Minima Moralia*, Theodor Adorno, “no cabe la vida falsa en la vida justa”. No es posible suponer que uno puede ser ético en un orden que en su conjunto presenta un entramado conceptual que tiene que ser interrumpido. En esa medida el precepto ético necesariamente se relaciona con el precepto metodológico, no es posible llevar a cabo esa interrupción respecto al orden vigente si primero no se lleva a cabo esa interrupción respecto del sujeto mismo, por eso no se puede prescindir ese momento de la experiencia.

CAPÍTULO 3.

La noción de cultura en el derecho.

3.1 Análisis de la noción de cultura.

La noción de cultura ha sido relacionada en épocas pasadas con la idea de progreso y esta idea se ha asociado con la de razón. En el Capítulo I se analizó el concepto de razón, que ha sido el pilar fundamental para edificar el sistema jurídico, político y social que actualmente tenemos, y, que tiene sus inicios principalmente en el pensamiento de las Luces en Francia.

A partir de la noción de cultura se han desprendido a su vez en dos, que son la llave para entender la influencia que ha tenido esta palabra en el ámbito político, jurídico y social; principalmente, la noción de identidad y civilización; que se derivan de la noción cultura.

La idea de civilización se ha utilizado a lo largo de la historia para medir el progreso cultural que se tiene en una población, en un espacio determinado, en comparación con otras que tienen “más progreso”. Este tipo de aseveraciones y comparaciones son producto de una visión que podría denominarse etnocentrista, porque se han hecho con los lentes de la cultura occidental, lo que designa que es a partir de esa forma de concebir el mundo y la vida en sociedad que se han establecido los estándares para poder ser reconocido como una civilización.

Recordemos que el sustento de esta forma de analizar y calificar de civilizado y no civilizado se rige a partir de lo que es considerado “lo racional” y dentro de lo racional está implícito la idea de progreso.

El término mente con sus derivados ha fungido como elemento universal y necesario para estructurar una sociedad, el problema no consiste en negar o afirmar que los humanos somos racionales o entrar en ese tipo de debates, sino el uso de éste término para universalizar las distintas manifestaciones del ser humano, como lo son las diferentes culturas, para

encauzarlo a un fin: la cultura en su uso como universal. “El problema de la evolución de la mente no es por eso una cuestión falsa engendrada por la metafísica mal concebida, ni una cuestión de descubrir en qué punto de la historia de la vida un alma invisible se agregó al material orgánico.”⁸¹ En esta investigación no se pretende abordar ese tipo de aspectos, sino observar algunas de las tendencias de un sector de la sociedad así como los factores que la dotan de características específicas.

Con esta breve introducción iniciamos el análisis de la noción de cultura, porque “las palabras tienen una historia y, en cierta medida también, las palabras hacen la historia [...] las palabras aparecen para responder a ciertos interrogantes, a ciertos problemas que se plantean en períodos históricos determinados y en contextos sociales y políticos específicos.”⁸² La noción de cultura es la que ahora nos ha puesto el interrogante respecto a la problemática que pretendemos analizar, y, es a partir de ese estudio que se pretende entender o encontrar otra perspectiva de analizar el problema tan complejo de la inseguridad en México.

El estudio de la noción de cultura es sumamente importante en el ámbito de las ciencias sociales, “éstas la necesitan, de alguna manera, para pensar la unidad de humanidad en la diversidad sin hacerlo en términos biológicos”⁸³, siendo que diferentes autores como Cucho afirman que “el hombre es esencialmente un ser de cultura”⁸⁴ Esta idea implica un análisis desde una perspectiva distinta a la que presentan las ciencias naturales, que explican tanto la evolución del hombre como el proceso de hominización a partir de una adaptación genética al medio ambiente natural.

A pesar de lo relevante que han sido las aportaciones que las ciencias naturales han presentado, no dan una respuesta contundente respecto al ámbito social, a los procesos de cambio y adaptación en la cultura. En ese

⁸¹ Clifford, Geertz, *La interpretación de las culturas*, S.N.E, Editorial Gedisa Barcelona, 2003, p. 81.

⁸² Cucho, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Primera edición, Editorial Nueva Visión Buenos Aires, 2002, p. 9.

⁸³ *Ibidem*, p. 5.

⁸⁴ *Ídem*.

sentido es claro que las ciencias naturales no han dado una respuesta a los motivos que han causado una transformación en determinado grupo social.

El análisis de la noción de cultura es un acercamiento a una posibilidad más de presentar un problema multifactorial, es una herramienta que enriquece el objeto de estudio, al igual que en todos los demás ámbitos de investigación y estudio. En ese sentido concuerdo parcialmente con Cuche quien señala que “nombrar es, al mismo tiempo, plantear el problema y, en cierto modo resolverlo”.⁸⁵

Sería maravilloso que esto sucediera en la práctica, en teoría esta afirmación es parcialmente correcta puesto que al nombrar o en este caso analizar un problema desde diferentes perspectivas, que ha sido la tarea de muchos investigadores, académicos; nos permite, en primer lugar visibilizar tanto la causa y el efecto de un problema, y, a partir de eso idear tanto soluciones así como actuar para prevenir o mitigar el problema.

3.2 Breve historia de implementación de la noción de cultura.

La noción de cultura ha tenido diferentes usos; en ese sentido es necesario señalar que no es del todo útil esencializar los conceptos, en este caso, el de cultura, siendo que a lo largo de la historia este término ha sido criticado, deconstruido y utilizado de diferentes maneras y estos cambios han sido significativos, su uso ha tenido efectos tanto a nivel político, social y jurídico.

El propósito del estudio de la noción de cultura no pretende dar un concepto infalible ni limitado, sino analizar el rol que ha tenido esa noción en distintos ámbitos tales como: histórico, social, filosófico, político; y nada nos muestra más la diversidad del uso de la noción cultura, que los distintos intentos por definirla.

⁸⁵ Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.9.

Denys Cucho ha sido de los autores que ha estudiado los usos que ha tenido este término en las ciencias sociales, y, ese es el enfoque principal que sirve de hilo conductor para entender la relación existente entre el concepto de razón (como fundamento de la igualdad), el concepto de cultura y éste a su vez con el derecho y su ineficacia en el país. La relación existente entre la cultura y la ineficacia del derecho es la falta de adecuación entre la manera habitual de actuar y de comportarse y lo que se predica como “deber ser” en el derecho. Con la finalidad de dar cuenta de esa aseveración consideramos necesario partir del análisis del concepto de cultura, en específico en las ciencias sociales.

Previo al análisis de la obra “La noción de cultura en las ciencias sociales”, es necesario citar la manera en la que han definido el término cultura en el diccionario de La Real Academia de la Lengua Española como en el Diccionario Oxford:

Cultura: El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española la define como: Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico. Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social.⁸⁶

El diccionario Oxford nos presenta las siguientes definiciones: Conjunto de conocimientos e ideas no especializados adquiridos gracias al desarrollo de las facultades intelectuales, mediante la lectura, el estudio y el trabajo. Conjunto de conocimientos, ideas, tradiciones y costumbres que caracterizan a un pueblo, a una clase social, a una época, etc.⁸⁷

Estas definiciones nos muestran el uso de la palabra cultura, pero el uso ha variado toda vez que el *definiens* se compone con palabras que son materias de estudio, como la definición 2, que señala “modos de vida y

⁸⁶Diccionario de la Real Academia Española, Concepto: Cultura. en: <<http://dle.rae.es/?id=BetrEjX>> Fecha de consulta: 13 enero 2019.

⁸⁷ Diccionario Oxford, Concepto: Cultura. en: <<https://es.oxforddictionaries.com/definicion/cultura>> Fecha de consulta: 13 de enero de 2019.

costumbres”. La definición remite a la palabra costumbre que se define como la “manera habitual de actuar y comportarse”⁸⁸. En consecuencia tenemos como una posibilidad de entender que la costumbre es un componente de la cultura, sin discriminarla en función de una apreciación moral. Considerando cualquier manera de actuar mientras sea un modo de vida puede ser entendida como costumbre y por lo tanto fungir como característica del significado de la palabra cultura.

De modo similar lo señala Gilberto Giménez Montiel, que antes de aventurarse a dar una definición de cultura, ubica la problemática de hacerlo, dado que esta palabra cargada de polivalencia semántica, más que responder a un concepto se puede analizar su proceso de formación a través de la historia.

“El concepto de cultura forma parte de una familia de conceptos totalizantes estrechamente emparentados entre sí por su finalidad común, que es la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, y que por eso mismo se recubren total o parcialmente: ideología, mentalidades, representaciones sociales, imaginario social, *doxa*, hegemonía. De aquí se origina un problema de delimitación de fronteras y de homologación de significados que también han hecho correr ríos de tinta”.⁸⁹

Como se puede observar, delimitar de manera objetiva estos conceptos es imposible, teniendo en cuenta que este conocimiento es en principio subjetivo al igual que el uso que se le ha dado a lo largo de la historia a la palabra cultura. “La invención de la noción de cultura es, en sí misma, reveladora de un aspecto fundamental de la cultura en la cual pudo darse esta invención y que, por el momento, a falta de un término más adecuado,

⁸⁸ Diccionario de la Real Academia Española. Concepto: Costumbre. en: <http://dle.rae.es/?id=B7jhx3A> Fecha de consulta: 13 de enero 2019.

⁸⁹Cfr. Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, S.N.E. , Editorial Conaculta, México, vol. 1, 2005, p. 31.

llamaremos cultura occidental”⁹⁰. Así inicia Cuche explicando el inicio y a la vez muestra parte de la conclusión de la función de la palabra cultura con la que fue creada, mencionando que surge con la función de señalar las diferencias existentes entre cada grupo social. Cabe señalar que este concepto surge desde una visión catalogada por el sociólogo norteamericano William G. Summer como etnocentrista, que es “el término técnico para la percepción de las cosas según el cual nuestro propio grupo es el centro de todo y todos los otros grupos son medidos y evaluados en relación a él”⁹¹.

En consecuencia, la palabra cultura lleva implícita la idea de progreso, que parte una visión etnocentrista. El uso de esa noción tuvo su auge con la formación moderna en Francia principalmente en el siglo XVIII. Anteriormente se utilizaba “como término sustantivado a partir de un verbo de acción, el término cultura admite dos grandes familias de acepciones: las que se refieren a la acción o proceso de cultivar [...] y las que se refieren al estado de lo cultivado”.⁹² Su uso en principio aludía a la acción de cultivar, posteriormente se fue utilizando el término en sentido figurado, no solo hacía referencia al cultivo en sentido agrícola sino que el cultivar era un proceso de mejoramiento en aspectos como la educación, la formación, la civilización; el uso adjetivado de la palabra cultura, “culto” es utilizado para designar aquello que ha sido cultivado.

Este uso de la palabra cultura, en sentido figurado empezó a utilizarse con frecuencia en el siglo XVI, anterior a ese siglo solo se tiene conocimiento del uso del término cultura por Cicerón. De ahí deriva que “cultura podía designar, entonces, cultivar una facultad, es decir el hecho de trabajar en su desarrollo.”⁹³ El uso retórico de la palabra no era común en el mundo académico, fue hasta el siglo XVIII cuando empezó su uso recurrente por los distintos pensadores de la época que utilizaban la palabra como metáfora para señalar el cultivo del espíritu, ¿cómo se cultivaba el espíritu? La respuesta a esta pregunta tiene una larga tradición que parte desde antes del pensamiento

⁹⁰Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.19.

⁹¹*Ibidem.*, p. 26.

⁹²Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría...*, *Op.cit.*, p. 33.

⁹³Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p. 10.

aristotélico con la idea de eudaimonía, vida bien aventurada en la época de San Agustín, que *grosso modo* conlleva a la búsqueda de la verdad o lo verdadero, esa búsqueda estructuraba una ética catalogada de dualista, alma, mente, consiente y otro cuantos más; diferente al cuerpo, por el cual se establecía un modo de vida que partía de conceptos teológicos, pero recordemos que una de las características del siglo XVIII es la llamada época de las luces que es parte del proceso de secularización de varios conceptos teológicos.

Al principio se utilizaba para designar el estudio especializado de algún área de conocimiento, por tal motivo se le agregaba un complemento como por ejemplo: “cultura de las letras”; pero con el paso del tiempo su uso fue cambiando hasta ser utilizada “para designar la formación de la mente”⁹⁴ era utilizada para hacer alusión a las mentes instruidas “cultivadas por la instrucción”⁹⁵. Cabe señalar también, como en este recorrido histórico del uso de la palabra cultura, en el siglo XVI, se decía que se cultivaba el espíritu, y en el siglo XVIII, se cambia el uso de la palabra espíritu por la palabra mente, esto tiene que ver con la narrativa de la época y la manera en que concebimos el mundo y nos referimos a él. Es por eso que para los pensadores del siglo XVIII “la cultura es la suma de los saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, considerada una totalidad, en el curso de la historia. En el siglo XVIII, la “cultura” sigue empleándose en singular, lo que refleja el universalismo y el humanismo de los filósofos”.⁹⁶

Los conceptos universales tienen como principal característica la búsqueda de una pretensión de verdad y hecho de ser válidos para todos. La cultura, al ser reconocida en la ideología de las Luces como una característica universal del hombre, su pretensión de verdad aplica para todo ser humano. Así la noción de cultura que plantea un progreso, un avance, evolución en la civilización toma como paradigma lo que se conoce como cultura occidental. Los países que eran calificados como no civilizados, eran aquellos que no

⁹⁴Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.11.

⁹⁵*Ídem.*

⁹⁶*Ídem.*

llevaban a cabo actividades políticas, económicas, jurídicas, religiosas, similares a las de ellos.

Basta revisar algunos libros de los pensadores del siglo XVI como Francisco de Vitoria, antecesores de esta visión etnocentrista, uno de los párrafos que citaremos para ejemplificar la importancia de los argumentos derivados de “la razón”, entendidos como detentadores de lo verdadero, y, a través de esa interpretación de lo verdadero el aspecto ético respecto a lo legal o ilegal en la tradición occidental y el impacto que ha tenido en la formación de nuestro sistema jurídico, que se conforma con fuentes esencialmente teológicas.

En el texto *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, se puede observar, que el autor elabora sus aseveraciones en un sentido etnocentrista⁹⁷. Cuando califica de pecadores a los nativos del continente americano a quienes denomina bárbaros, es evidente que los juicios que realiza Francisco de Vitoria, los desarrolla en función tanto de su cultura (entendida en términos relativista), de la religión y del modo de vida de la sociedad a la que pertenece. En la cuestión primera del texto mencionado, Vitoria plantea como problema la posibilidad de que los bárbaros, antes de la llegada de los españoles, fueran verdaderos dueños pública y privadamente; encontrando dos respuestas a su cuestionamiento: una positiva y una negativa. En la respuesta negativa, el autor parte de la afirmación de que los nativos de América son siervos, y recurre a la sentencia aristotélica que afirma que hay quienes son por naturaleza siervos, y para los cuales es mejor servir que mandar. De esta sentencia se desprende su argumento para contestar de forma negativa a la cuestión primera. Respecto a la respuesta que pretende ser afirmativa, Vitoria recurre a Santo Tomás de Aquino, quien en la “*Secuenda Secundae*, cuestión 10, artículo 12”⁹⁸ señala que la infidelidad no es impedimento para ser verdadero propietario, “la razón dada por Santo Tomás, quien señala que infidelidad no priva del derecho natural ni del humano, y como

⁹⁷ Cfr. Vitoria Francisco, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de guerra*, Tercera edición, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pp. 38-40.

⁹⁸ *ibídem.*, p. 43.

los dominios pertenecen al derecho natural y al humano, no se pierden con la carencia de fe.”⁹⁹

El ejemplo citado tiene como finalidad apreciar, que este tipo de cuestiones, que no se limitan a Francisco de Vitoria sino que hubo diferentes pensadores europeos, que decidieron cuál era o debía de ser la manera correcta de relacionarse con los nativos del Nuevo Continente.

Se cuestionaban si eran criaturas de Dios, si tenían derechos, si eran bárbaros, en general hubo distintas posturas en la época, pero todas desde una visión denominada actualmente etnocentrista y en función del concepto universal de cultura.

Esta situación del siglo XVI, parece muy actual, a pesar de que se ha incorporado la visión relativista de la noción cultura, en México y en distintos países el reconocimiento pluricultural ha sido reciente y el proceso legislativo para establecerlo en los ordenamientos jurídicos ha hecho razonamientos no muy alejados de los elaborados en la época de Francisco de Vitoria, debido a que existe un uso y un entendimiento de lo verdadero, de lo bueno, de la cultura, en un sentido universal.

En la actualidad se ha intentado reconstruir el concepto universal de cultura para dar lugar a un concepto relativista de la palabra cultura; que tiene como finalidad reconocer a partir de las diferencias de las culturas dejando de lado la idea de la existencia de culturas dominadas y dominantes. Esta tendencia académica es problemática porque los Estados que se han encaminado al proyecto de los llamados Estado Nación, tienen una estructura económica, jurídica, política que tiene como paradigma la visión etnocentrista occidental. Donde la cultura tiene un sentido universal.

Que la cultura sea algo propio del hombre, prácticamente ha sido fundamentado por las ciencias naturales y no es una afirmación que se ponga en duda, lo que se ha puesto entre signos de interrogación es lo que según

⁹⁹Vitoria Francisco, *Relecciones...*, *Op.cit.*, p.44.

conlleva la cultura, toda vez que la palabra “se asocia a la idea de progreso, de evolución, de educación, de razón, que están en el núcleo del pensamiento de la época”.¹⁰⁰ Que es herencia de la cultura de occidente. Como se explica en los capítulos 1 y 2, detalladamente cómo están estructurados tanto la política como el derecho, que están atravesadas por el *factum* del progreso y de la razón.

Que ha hecho grandes aportaciones para la humanidad y ha enriquecido tanto con sus estudios teológicos, filosóficos, científicos, tecnológicos; que han sido producto de varios siglos llenos de experiencia, conocimiento y creación; que si bien han conquistado distintos grupos sociales con su concepción del mundo no se niega que existan otras formas de concebir el mundo.

Durante el siglo XVIII la cultura sigue aludiendo al universal del término, que se basaban en ideas optimistas, se creía que la cultura participaba en el proceso, que hacía perfectible al ser humano. Como si la perfección se diera en línea recta por el simple transcurso del tiempo. El cultivarse, el hecho de que el individuo estuviera en constante instrucción, reflexión, creación, la dedicación constante y permanente de desarrollar las potencias del individuo, van acompañadas desde la antigüedad con una ética, una religión; pero en el siglo de la secularización la cultura funge como un medio por el cual se “jerarquizan los significados y valores culturales, tomando por modelo la “herencia europea” con su sistema de valores heredados, a su vez, de la antigüedad clásica y la de la tradición cristiana”¹⁰¹ . Pero surge una dicotomía respecto a la manera de entender el resultado del proceso de cultivar, la cultura en un aspecto individual y el colectivo, para éste último se utilizaba el término de civilización. “El uso de “cultura y de “civilización” en el siglo XVIII marca la llegada de una nueva concepción desacralizada de la historia. La Filosofía de la historia se libera (de la historia).”¹⁰²

¹⁰⁰Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.11.

¹⁰¹Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, S.N.E., Editorial Conaculta, México, 2005, p. 36

¹⁰²Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.13.

El uso de la palabra cultura fue producto de la necesidad de cambiar la manera de referirnos a cosas que antes solo podían ser explicadas desde la teología, posteriormente el discurso detrás de la palabra cultura va ir modificándose en la medida en la cual el poder político va mutando. El Estado le da un sentido institucional a la cultura, que va a servir para implementar ideas referentes al nacionalismo.

El proceso de institucionalización en sentido político-administrativo, “puede interpretarse como una manifestación del esfuerzo secular del Estado por lograr el control y la gestión global de la cultura, bajo una lógica de unificación y centralización.”¹⁰³ La característica principal de esta etapa de la historia, que es la que actualmente se lleva a cabo en el país es que “se consolida la escuela liberal definida como educación nacional obligatoria y gratuita; en la que aparecen los ministerios de la cultura como nueva extensión de los aparatos de Estado¹⁰⁴”. Ejemplo de ello es la propagación de distintos centros culturales financiadas por el Estado, tales como: museos, casas de cultura, libros de texto, escuelas públicas, bibliotecas públicas; que son parte del surgimiento de “la política cultural, como instrumento de tutelaje político sobre el conjunto de las actividades culturales; se institucionalizan y se refinan los diferentes sistemas de censura ideológico-cultural”¹⁰⁵

Todas estas instituciones gubernamentales, tienen como finalidad desempeñar una tarea no muy distinta de la evangelización en la época colonial. La diferencia era la institución, antes la evangelización la llevaba a cabo la Iglesia y ahora la “educación” la lleva a cabo el Estado. Eso que en la actualidad se llama educación, tiene una función un tanto similar al de la noción de cultura en sentido universal. Se califica de no educado a la persona que no actúa conforme a los valores y modales de determinado grupo social. Pero la noción de educación es mucho más compleja, atiende a los valores inculcados desde el seno familiar. Que no es para nada similar a la instrucción que es la función principal de toda institución educativa del Estado. La función de estas

¹⁰³Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría...*, *Op.cit*, p.35.

¹⁰⁴*Ibidem*. p.37.

¹⁰⁵*idem*.

instituciones educativas, es imponer una visión de verdad que necesariamente atienden a una cultura. En México se enseña todo los conocimientos necesarios para desempeñar actividades y defender los valores y principios que se han desarrollado en la cultura occidental principalmente de los cuales somos herederos; enseñar algo que contradiga o que ponga en duda todos los principios por los cuales se fundamenta y se justifica el Estado, que tiene su origen en la tradición romano-canónica, sería un peligro para la estabilidad del mismo. Por eso la importancia de la historia universal, y de todo aquello que unifica los criterios denominados verdaderos.

Las ideas anteriores se fueron desarrollando a la largo de la historia, pero desde 1774 surge en contra de la visión universal y uniformadora de la noción de cultura elaborada en la época de las Luces, Gottfried Herder quien realiza un primer intento por señalar las diferencias y la diversidad cultural existente, juzgando el trabajo de universalización como empobrecedor, que consideraba que la noción de cultura universal era “un imperialismo intelectual de la Filosofía francesa de las Luces, Herder pensaba que había que darle a cada pueblo, empezando por el alemán su propio orgullo.”¹⁰⁶

Gottfried Herder observaba aspectos específicos que no tenían otra clasificación sino la cultural, y que no por ser diferentes a la aspiración paradigmática de la noción universal de cultura eran irrelevantes, sino todo lo contrario “para Herder, cada pueblo a través de su cultura propia, tenía un destino específico que cumplir. Cada cultura expresa a su manera un aspecto de la humanidad.”¹⁰⁷ Herder por tal motivo es considerado el precursor de lo que en el siglo XX se denominara cultura relativista. “Herder fue el que nos abrió los ojos sobre las culturas (Dumont, 1986 p.134)”¹⁰⁸ su pensamiento dio pauta a realizar diferentes consideraciones no solamente respecto al *definiens* de la palabra cultura, sino que se abrió la puerta a una narrativa tanto histórica, filosófica, jurídica, política; respecto a las otras culturas. Ese fue uno de los principales objetivos de Herder al escribir su obra titulada “Otra filosofía”, que

¹⁰⁶Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.15.

¹⁰⁷*Ídem.*

¹⁰⁸*Ídem.*

se cuestiona respecto a la función unificadora que tiene la palabra cultura, que considera un problema negar la existencia de otras culturas. Pero no fue sino hasta el siglo XX que esta idea fue tomando importancia por los diferentes pensadores.

Ese siglo fue el inicio de un “reconocimiento de las culturas” se pasó de la singularidad (la cultura) como término universal al concepto particularista (las culturas).

Franz Boas como antropólogo que encontró que la cultura es el factor que más influye en cualquier organización social. Mientras estudiaba los efectos del entorno físico respecto a las organizaciones sociales, se percató de que los factores que determinan las diferencias entre una organización social son principalmente culturales y no físicos. La mayoría de sus estudios fueron enfocados en desmentir la idea de que las diferencias humanas eran causa de la apariencia y rasgos físicos, negando que el comportamiento entre distintos grupos sociales sea el resultado de una raza determinada. “Toda la obra de Boas es un intento por pensar la diferencia, para él la diferencia fundamental entre los grupos humanos es de orden cultural y no racial.”¹⁰⁹

Para Boas, la definición de cultura era una tarea difícil, cada cultura se desarrolla y evoluciona a partir de una estructura que se encuentra en constante cambio:

“Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos constituye empero, la cultura. Es más que todo esto,

¹⁰⁹Cuche, Denys, *La noción...*, *Op.cit.*, p.23.

pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura.”¹¹⁰

Esta definición tiene como pretensión abarcar gran parte de la actividad humana en función de las relaciones sociales, dado que no considera que la cultura designe únicamente al arte y la religión de una sociedad. Para Boas en este término se encuentran subsumidos tanto los usos, las costumbres, la política, el derecho, las prácticas económicas y en general, todo modo de vida que caracteriza y hace diferente a cada grupo social. “Se acostumbra describir la cultura como cultura material, relaciones sociales, arte y religión. Las actitudes éticas y las actividades racionales fueron tratadas muy superficialmente, en general, y rara vez se incluyó en el lenguaje en la descripción de la cultura.”¹¹¹

Ampliar el término para poder nombrar eso que se observa, la diferencia existente entre los discrepantes modos de percepción y cauce de la vida, podía tener un lugar sin calificarlo de malo o bueno si se le entiende como una manifestación del ser humano, como una cultura diferente. Esta postura intenta hacer un análisis antropológico sin tintes etnocentrista, sino simplemente hacer una descripción, dar cuenta de lo que se observa sin hacer juicio moral al respecto. Lo complejo es aceptar y validar esas conductas que transgreden una determinada estructura jurídica, cuando se violan los principios rectores de una sociedad, por dar un ejemplo, los que se encuentran consagrados en la Constitución Política de un determinado país.

La Antropología y la Sociología han modificado y amplificado el significado de la palabra cultura, evitando la visión etnocentrista. Intentando dejar de lado cualquier apreciación moral. No se cuestionan si el modo de vida, los usos, las costumbres, tradiciones; son buenas o malas. Se limitan a describir lo que observan, para así entender las creencias que son parte cada cultura, en las cuales justifican su actuar.

¹¹⁰Boas, Franz, *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, S.N.E. Editorial Solar/Hachette, Buenos Aires, 1964, p, 166.

¹¹¹*Ídem.*

La escuela culturalista, a partir del legado teórico y crítico de Franz Boas, reformula el concepto de cultura, de manera interdisciplinaria entre la etnología y la psicología conductista del aprendizaje. El resultado de esta convergencia de disciplinas define cultura como “todos los esquemas de vida producidos históricamente, explícitos, o implícitos, racionales, irracionales o no racionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano”¹¹². En esta definición se encuentra implícito el término “razón” que es uno de los ejes rectores de la cultura de occidente y es un concepto que se utiliza como fundamento universal. Cuando determinamos que una conducta es racional, irracional o no racional, al emplear estos términos propios de la cultura de occidente, esa cultura se reproduce al realizar conceptos de modo etnocentrista.

Cada vez que nos preguntamos por el origen de las cosas, pensamos en términos metafísicos, en un sentido funcional. Buscar un origen ¿A caso no es buscar un fundamento? todo fundamento en tanto fundamento es metafísico. En la medida en la que explica, que da razón, que fundamenta, legitima. El fundamento como causa; como esa causa que da una explicación. Pero también el carácter metafísico de la razón como fundamento lo hace indemostrable, siempre que se recurre a un origen lo remontas a un ideal que no se puede demostrar. En consecuencia, se opta por definir la cultura en sentido descriptivo como “un sistema históricamente originado de esquemas de vida explícito e implícitos que tiende a ser compartido por todos los miembros de un grupo o por algunos de ellos específicamente designados”¹¹³.

Esta definición es demasiado útil para visibilizar la pluralidad de culturas que convergen en el país, las cuales no se limitan a las llamadas culturas indígenas. En la actualidad existen algunos estudios antropológicos que han reconocido que en México existen Culturas populares, que han llamado la atención de diferentes antropólogos que día con día, estos grupos sociales encuentran la manera de convivir y reproducir códigos culturales que los identifican como parte de esa cultura. Retomando la última definición,

¹¹²Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría...*, *Op.cit*, p. 40.

¹¹³*Ídem*.

analizaremos cada palabra que la conforma y la relación que tiene con el reconocimiento de las denominadas culturas populares.

Gilberto Giménez explica la definición descriptiva de cultura de la siguiente manera:

“[...] el término “sistema” denota el carácter estructurado y configuracional de la cultura; el término “tiende” indica que ningún individuo se comporta exactamente como lo prescribe el esquema; y la expresión “específicamente designados” señala que dentro de un sistema cultural hay modelos y esquemas de comportamiento no comunes sino propios y exclusivos de ciertas categorías de personas según diferencias de sexo, edad, clase, prestigio, etcétera.”¹¹⁴

Este modo de entender la cultura, ha ido permeando paulatinamente en la Antropología para poder describir los diferentes modos en las que el ser humano se manifiesta. También se ha reconocido la existencia de diferentes culturas, como se analizó anteriormente, el concepto de cultura ha cambiado su sentido universal a un sentido particularista. En el ámbito político y jurídico, la dinámica es diferente, considerando que ambos ámbitos se fundamentan en principios y valores culturales, que atienden a la cultura romano-canónica. Y en sí se justifican, se sostienen, estructuran y ejecutan a partir del universal. En consecuencia el reconocimiento de la existencia de otras culturas es parcial, y es de ese modo porque de no ser así se perdería todo el sentido jurídico y político que tenemos actualmente en el país y en general en el mundo occidental. Es impensable que un precepto jurídico que atiende a una cultura universal se determine en términos relativistas.

El multiculturalismo, es una realidad que ha sido parte de la humanidad desde siempre, el reconocimiento es un hecho difícil de asir en la práctica jurídica y política actual, porque vuelven contingentes los fundamentos, principios, valores; en los que han justificado su razón de ser, que son producto

¹¹⁴ Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría...*, *Op.cit*, p.40.

de una tradición milenaria. Que ha dominado a gran parte del mundo pero no ha podido imponerse como única verdad y visión del mundo y la vida.

El derecho se ha limitado a reconocer la existencia de otras culturas, pero su reconocimiento ha sido parcial, en la medida que de ser total se caería en un relativismo a tal grado que el sistema jurídico colapsaría y sería imposible la impartición de justicia. En consecuencia no existe una adecuación entre lo que predicen los preceptos jurídicos como el debe ser y el actuar de la sociedad en general.

En esa medida, adoptar las definiciones de cultura en sentido antropológico es aceptar la muerte del derecho como garante de justicia y del bien común. Por ese motivo en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el reconocimiento pluricultural es parcial y no deja de imponer los principios consagrados en la misma y en los tratados internacionales. De suerte tal, que una cultura no debe actuar en contra de los preceptos legales que respaldan los valores morales de la tradición romano-canónica.

Empero en la práctica, en el país existe de facto un constante actuar que corrompe todo lo consagrado en los ordenamientos jurídicos. Si nos atenemos a la última definición de cultura a la que se hizo alusión no se podrá negar que se reproduce paralelamente a la estructura jurídica otra que la corrompe, la debilita, la convierte un simple disfraz que encubre la configuración cultural imperante en el país que es la que vicia el sistema jurídico respaldado por las leyes. Por tal motivo México es considerado el país más corrupto del mundo. Esa idea de corrupción no se liga a la un sistema cultural que opera en teoría en el país.

3.3 El término cultura en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

El derecho a la cultura en México ha sido un tema poco explorado atendiendo a la dificultad de la noción de cultura. El uso en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se puede observar que atiende a

diferentes voces. No existe un referente que delimite el término, utilizándose de manera contradictoria e incongruente, se emplea en sentido universal y particularista, que como se analizó anteriormente aluden a algo totalmente diferente. El artículo 2° de la Constitución, es un ejemplo de que no se ha tomado la conciencia suficiente respecto al concepto de esa palabra y las consecuencias que conlleva su ambigüedad en un ordenamiento jurídico.

Tanto la Filosofía, la Antropología y la Sociología han modificado y amplificado el significado de la palabra cultura, evitando la visión etnocentrista. Intentando dejar de lado cualquier apreciación moral. No se cuestionan si el modo de vida, los usos, las costumbres, tradiciones; son buenas o malas. Se limitan a describir lo que observan, para así entender las creencias que son parte de cada cultura, en las cuales justifican su actuar. El resultado de esta convergencia de disciplinas define cultura como “todos los esquemas de vida producidos históricamente, explícitos, o implícitos, racionales, irracionales o no racionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano”¹¹⁵. En esta definición se encuentra implícito el término “razón” que es uno de los términos rectores de la cultura de occidente y es un término que se utiliza como fundamento universal y necesario.

Como se analizó en el primer capítulo, la teoría que fundamenta y justifica nuestro orden jurídico a partir de principios universales, la razón es del cual se desprenden los demás, que es el elemento universal y necesario tanto de la igualdad, la libertad, la dignidad o el progreso. Es la teoría “racionalista, que se origina en la imagen filosófica del hombre del mundo antiguo, principalmente entre los grandes pensadores griegos y que fue retomada en el Renacimiento, considera a la razón la característica específica del hombre”¹¹⁶. La razón, es el fundamento del orden jurídico actual que es complejo de asir en una sola teoría o en único autor, éste principio, como se estudió de en el capítulo 1, atiende a una larga tradición, que ha sido producto del devenir y la narrativa de la cultura occidental. Haciendo la aclaración, que la referencia a la

¹¹⁵Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría...*, *Op.cit*, p. 40.

¹¹⁶Béjar Navarro, Raúl, *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, Séptima edición, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p. 58.

cultura de occidente es un modo de conceptualizar un objeto que no se encuentra dado en la naturaleza, a lo largo de la historia, ésta se ha complementado y ha agregado a otras culturas, ya sea por medio de la imposición y la guerra, que como se puede comprobar a lo largo de la historia, jamás una cultura se ha impuesto ni se podrá imponer por la fuerza ni por decreto, sino que se fusionan, es una relación de entendimiento, descubrimiento, aprendizaje, construcción y deconstrucción; es una reconciliación, una ampliación de la verdad.

Es la manifestación de que el infinito de percepciones es el reflejo de todos los hombres. Cada hombre es manifestación de ellas, cada cultura manifiesta un posible mundo entre muchos. Creer que hay una verdad. Es vivir una mentira y así renunciar a la vida. ¿Y cuántos realmente no mueren en una lucha por imponer su verdad? Al final se da un sincretismo, que es el hijo de la fusión de distintas culturas, el devenir y las circunstancias de las mismas. Tratar de juzgar de manera amoral las culturas es una manera más de entender el orden al cual el sujeto se aprehende a ese orden, pero no erradica las otras manifestaciones ni detiene la transformación de las diferentes culturas, que siempre van a querer permanecer en su ser.

Por tal motivo, en la actualidad podemos observar los diferentes mecanismos que han desarrollado las culturas para sujetarse a ese orden cultural. El derecho, el Estado, la Política, la Economía, la Educación o el Lenguaje son algunos ejemplos de esos medios vigentes que tratan de asir al sujeto al orden, y en utilizar la coacción y la fuerza para que exista una adecuación entre el precepto jurídico universal y la realidad plural. Pero esa es y ha sido siempre la razón de ser del Derecho. Por eso se nos presenta conservador y esa es la causa de la incapacidad de los autores modernos de no contradecirse al tratar de ampliarse, y se niegue, evitando elevar la teoría hacia la realidad. Creando hombres e ideales utópicos. Y en ese intento de querer elevar la teoría a la realidad, va muriendo lentamente, se vuelve contingente e inaplicable. Tratar de hacer valer un universal con criterio particularista no soluciona problemas, los aumenta y crea.

Ampliar el término de cultura para poder nombrar eso que se observa, la diferencia existente entre los diferentes modos de percepción y cauce de la vida, podía tener un lugar sin calificarlo de malo o bueno sí se le entiende como una manifestación del ser humano, como una cultura diferente. Esta postura intenta hacer un análisis antropológico sin tintes etnocentrista, sino simplemente hacer una descripción, dar cuenta de lo que se observa sin hacer juicio moral al respecto. Lo complejo es aceptar y validar esas conductas que transgreden una determinada estructura jurídica, cuando se violan los principios rectores de una sociedad, por dar un ejemplo, los que se encuentran consagrados en la Constitución Política de un determinado país.

Aunque en la Antropología, el estudio y descubrimiento de diferentes culturas en un sentido “amoral”, reconoce y pretende respetar esas diferencias, no sucede con la misma facilidad en ámbitos como el político y el jurídico. Esto lo podemos observar en nuestro país, leyendo el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que si bien se postula como un país pluricultural, haciendo uso de la noción cultura reconociéndolo únicamente el aspecto religioso y el artístico de las llamadas comunidades indígenas.

En el reconocimiento se expresa un límite en el párrafo cuarto del artículo segundo de la Constitución, que señala lo siguiente:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Nuestra Constitución, únicamente reconoce las distintas comunidades indígenas como culturas diferentes al producto de la colonización. En la Constitución no se especifica si se da por hecho la existencia de una cultura mexicana diferente a la de las culturas indígenas, sino que se limita a señalar en el artículo segundo en el párrafo segundo de la Constitución:

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Lo cual significa que en el ámbito jurídico no se reconocen otros modos de cultura distintos a las culturas indígenas. Pero la realidad del país responde a distintos órdenes culturales, entendiendo orden en sentido benjaminiano, como se explicó en el capítulo anterior. Como ese orden ideológico que nos antecede a todos y del cual somos parte, al cual respondemos de manera intuitiva. De hecho el carácter nacional es un orden que intenta imponer el Estado a todo el territorio mexicano. Esa es su pretensión.

“Un importante rasgo en la definición del carácter nacional es que sus componentes, cualquiera que sea su naturaleza específica, son característicos de la personalidad relativamente estable, por ejemplo, los rasgos de carácter, modos de comportamiento respecto a los impulsos y afectos, concepciones de sí mismo, etcétera. Es pertinente aclarar que éstos no son términos descriptivos de la conducta, sino más bien son, o constituyen, abstracciones de alto nivel que se refieren a la permanencia de disposiciones generalizadas o modos de funcionamiento y que puedan tomar una gran variedad de formas concretas de conducta, y pueden ser

inferidas de la conducta (preferentemente bajo condiciones que maximicen las posibilidades de una medición imperfecta y lo más confiable posible), y son concebidas como comprendiendo solamente una de varias series de factores que determinan la acción. Otras series de factores incluyen el marco sociocultural, la estructura social, el sistema de valores, los intereses de grupo, etcétera.”¹¹⁷

A lo largo de la configuración del Estado nacional, diferentes autores han tratado de desentrañar lo mexicano, como si se tratara de un modo de ser del mexicano, con la finalidad de homogenizar lo heterogéneo, en esta labor se encuentran distintos autores tales como Alfonso Reyes, Antonio Caso, Emilio Uranga, Samuel Ramos, José Vasconcelos, Octavio Paz, entre otros, que deslizaron la pluma para describir su percepción de lo mexicano. “Esta determinación de la filosofía por su circunstancia establece los criterios que la verdad filosófica posee validez universal, sino circunstancial.”¹¹⁸

Cada autor realizaba su descripción de lo mexicano con fines diferentes, unos lo hacían para conocer sus particularidades frente al resto del mundo, otros querían desentrañar la esencia para crear instituciones y entidades gubernamentales que atendieran a las particularidades con conlleva el ser mexicano, otros más ambiciosos no se limitaron a México y pretendieron abarcar todo Iberoamérica. Pero lo que cada autor trata de desentrañar es su lógica y su necesidad, pero también intentan plasmar su ideal y homogenizar los intereses del país.

Lo que motivó que se llevará a cabo un esfuerzo tanto teórico, filosófico, político, social, jurídico y cultural, fue la manera en la cual los llamados Estado Nación encontraron la manera de adoptar al menos en un sentido general la herencia de occidente, principalmente al establecer los ordenamientos jurídicos y políticos, que sí bien han sido diferentes en los diferentes países, no se duda que hubo una adopción y adaptación de la

¹¹⁷ Béjar Navarro, Raúl, *El mexicano...*, *Op.cit*, p.70.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 79.

tradición europea. Si revisamos los temarios de Filosofía del Derecho o Teoría Política podemos ver de dónde surgen los fundamentos por medio de los cuales se estructura tanto el derecho como la política, que por la tradición que adoptaron aceptaron fundamentarse en principios universales.

México es reconocido como un país pluricultural, que de facto se rechaza la idea del uso universal de la palabra cultura, reconocer al país como pluricultural es contrario a la afirmación de lo mexicano como si el país fuera culturalmente homogéneo, designar algo como lo mexicano que aplique para todos los mexicanos en un sentido general es un absurdo cuando el país se ha pronunciado pluricultural.

Tomando en cuenta lo que se entiende por cultura en sentido particularista, la pretensión del derecho es la universalidad y sigue siendo, esa es su naturaleza, funge como una herramienta para hacer válido y eficaz su orden que visto detrás del prisma de existencia de otras culturas el derecho pierde ese estatus de universal, se reconoce como un elemento de otra cultura. Este reconocimiento parcial de la condición del país y la noción de cultura en un sentido relativista o particularista, “ajeno” a una visión etnocentrista, abre la puerta a las diferentes manifestaciones en la que los seres humanos nos relacionamos, así como los diferentes modos de vida existentes y reproducidos por algún porcentaje de la población.

En el país hay conductas y modos de vida que estructuran un modo de vida, pero que este modo de vida no se sujeta a los principios generales de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y no necesariamente son pueblos indígenas. Hacer un reconocimiento de las culturas indígenas suponiendo que existe una cultura de lo mexicano en sentido universal, cuya cultura se adecua a “las buenas costumbres” y a los principios generales consagrados en la Constitución, siendo oriundo de este país, es partir de un ideal de una ilusión. ¿Cómo podemos encabezar la lista como país más corrupto sin cuestionar nuestro actuar cotidiano vs los principios constitucionales? ¿Cómo podemos tener las cifras de asesinatos, asaltos, robos y los actos relacionados con la violencia, si socioculturalmente

compartimos esos principios? ¿Cómo puede existir Jesús Malverde, un Santo de los rateros o bandidos? ¿Cómo en plenas elecciones presidenciales, los candidatos ventilan delitos de sus oponentes?

Así existen múltiples ejemplos del actuar, de algunos modos de vida en México que muestran que paralelo a los principios constitucionales o religiosos católicos, rigen otros intereses que contradicen los principios constitucionales constantemente. Actualmente vivimos una época, en la cual, el uso reiterado de la violencia se ha propagado, no con el fin de impartir justicia o hacer valer las leyes, sino para causar terror en la sociedad, para la obtención de poder sin límites de los grupos delictivos. En donde el dominio y extensión de estos grupos han ido conquistando diferentes lugares del país, participando en la ausencia del Estado, el cual parece invisibilizado por el dominio de una conducta criminalizada, que de facto es una conducta que se opone a lo que la tradición jurídica ha tratado de entender como justicia y derecho.

En ese sentido Walter Benjamin señala que “la cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin resolverse. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario un criterio más fino, una distinción dentro de la esfera de medios, independientemente de los fines que sirven.”¹¹⁹ La violencia que se vive en el país, no es producto únicamente de los criminales, sino también de la autoridad corrupta. Siendo la última el monopolio de la seguridad pública, que tienen como fin garantizar y proporcionar la seguridad del ciudadano, que al ser omisas en actuar de acuerdo a su función, lo que generan es dejar en total estado de indefensión al ciudadano, a quien se le prohíbe hacer justicia por su propia mano.

Esta situación genera que en México se encuentren índices de impunidad de más del noventa y cinco por ciento. Lo que muestra la deficiencia de la autoridad, además del número exponencial de asesinatos y los demás crímenes que cotidianamente acontecen en el país. El análisis de esta situación cotidiana, en donde la corrupción se ha normalizado y que la podemos

¹¹⁹Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Primera edición, Editorial Taurus, México, 2001, p. 23.

encontrar en diferentes escenarios de la cotidianidad, que puede ser desde el vendedor informal, las llamadas “mordidas” de la autoridad vial, el hecho de que funcionarios públicos pidan dinero para la obtención de un documento oficial, hasta la corrupción que se practica a nivel político; han sido el motivo de plantear el problema de inseguridad en el país desde un enfoque cultural.

CAPÍTULO 4

Análisis de la omisión, a través de la figura del *ethos* barroco

4.1 Breve análisis de la estética y el derecho.

El propósito de este capítulo es explicar el fenómeno de corrupción en el país, que intenta analizar el uso de la omisión “en un campo en el cual ética y estética son uno y lo mismo [...] Entendiendo la estética como la reflexión acerca de la sensibilidad, se focaliza la problemática de la indiferencia y su tejido de sentidos políticos y morales”¹²⁰ tras la situación de corrupción y violencia que se vive en el país, con la figura del *ethos* barroco.

El análisis de las diversas situaciones desde una perspectiva estética es un modo entre muchos de entender el mundo y tiene utilidad en el análisis del derecho. No olvidemos que el derecho es obra de la capacidad de creación del hombre y la propuesta estética es la creación e innovación; es propiamente una experiencia estética para entender esta forma de lo sublime y específicamente de lo barroco y el punto de entrada tiene que ser el punto de percepción estética, porque si nos adentramos directamente al punto realista de la política o el punto metafísico de la moral, o al punto epistemológico, perdemos toda la división de cómo está operando toda esta propuesta de lo sublime barroca. Porque se expresa de manera más clara cuando crea ya la realidad de segundo orden, que está fincada sobre todo en occidente en la obra de arte. Ese es el punto claro para entender este tipo de modernidad. Para el estudio de lo moderno sublime, lo moderno barroco; únicamente desde el campo jurídico, ético, político, epistemológico, lo que nos queda es una modernidad retractada, lo que se alcanzaría a entender sería una modernidad teologal, corrupta, que no desarrolla sistemas. La estética no tiene otra función más que la de ampliar nuestro punto de vista, es una propuesta más para

¹²⁰Martyniuk Claudio, *Estética del nihilismo: filosofía y desaparición*, Primera edición, Ed. Cebra, Argentina, 2014.p.7.

deducir comportamientos, políticos, epistemológicos, metafísicos, sociales, jurídicos, científicos.

4.2 Aspectos culturales y jurídicos frente al análisis estético.

La cultura jurídica se ha constituido a partir de axiomas con pretensión de universalidad, que configura un orden social dentro del cual existen diferencias funcionales que constituyen sistemas con especificidades. El sistema jurídico opera a partir de señalar lo válido e inválido, lo legal e ilegal. Cada uno de estos sistemas va ir respondiendo básicamente de manera dogmática, evitando elevar la realidad a la idealidad. “La Ciencia Jurídica de la época positivista daba por supuesto el fenómeno del Derecho y consideraba sólo su forma.”¹²¹

El modo positivo de entender el derecho, como sí las conductas fueran objetos y no subjetividades, ha generado que se les dé un tratamiento científico a las conductas, a pesar de que se tiene una dinámica del sistema político y jurídico en el cual se pone en juego la reducción de las posibilidades del comportamiento de las personas sin dejar de lado la evaluación de las conductas y las decisiones. Es a partir de ese código que se mencionó con anterioridad: legal o ilegal, válido o inválido; que en cada uno de estos registros se encuentra una especie de tensión interna entre lo dogmático y lo innovador, entre la repetición y la divergencia.

En la actualidad se pueden observar diversas antinomias en los ordenamientos jurídicos, en los criterios jurisprudenciales y en general en la práctica jurídica. El ejemplo que se ha analizado en este texto es la contradicción de pretender que un concepto universal sea aplicado de forma relativista. Más allá de su aplicación, es su estudio y entendimiento. En un sistema jurídico y político cuyo poder tiene sustento en la búsqueda del bien común a través de principios rectores universales, que tienen como finalidad limitar el universo de posibilidades del comportamiento de las personas, es una

¹²¹ Bodenheimer, Edgar, *Teoría del Derecho*, Segunda edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p 9.

contradicción que se reconozca la aplicación de criterios opuestos o relativistas, esto rompe con toda la estructura lógica del derecho volviéndolo contingente. La idealidad que implica el derecho se ha visto reventada por la realidad, que ha puesto al universal como una posibilidad más entre muchas otras de entender el mundo y la vida en sociedad.

La intención del Derecho es preservar su codificación, que es un modo de estabilizar el tiempo. El Derecho es una figura clásica “de algo universal concreto, de un conjunto determinado de formas dotadas de una validez natural que subyace necesariamente en la autoafirmación de la voluntad de forma barroca.”¹²² Es una forma que viene del pasado, que prevé una conducta a través de una sanción que es anterior a la conducta presente y futura. Es una forma clásica que busca prevalecer en el tiempo de manera estática encuadrando situaciones no solo del pasado en el presente, sino formas distintas de percibir el mundo, la vida, la cultura en una única forma, aún en sociedades tan cambiantes como las nuestras.

El ejemplo de esto son los ordenamientos rígidos, que nunca son suficientes, como podemos observar con el paso del tiempo se vuelven ineficaces y se recurre a mecanismos que van flexibilizándolos a través de las jurisprudencias, decretos, reformas que tratan de incorporar con variaciones sutiles los cambios de la sociedad. Cuando hay un excedente en las modificaciones se entra en una situación de incertidumbre. Se pierde el sentido de los criterios que rigen todo el Derecho, que él mismo declara inválidos los criterios que lo rigen.

En la actualidad existen ejemplos que ilustran esa incertidumbre latente, al negar la universalidad de los criterios se aplica de forma opuesta, criterios particulares, haciendo del Derecho una herramienta que funge para el bien particular y no general.

¹²²Echeverría, Bolívar, *La Modernidad de lo Barroco*, segunda edición, Editorial Era, México, 2000, p. 83

A pesar de la diversidad de situaciones de cambio e incertidumbre, la forma del Derecho sigue vigente, y trata de garantizar el control sobre los actos y las conductas, pero solo en la forma y no en el contenido del Derecho. Situación que hace ineficaz al Derecho. Al no existir una adecuación entre el ordenamiento jurídico y su aplicación, lo que resta es una especie de constitución semántica, en la práctica social lo que impera es una omisión recurrente respecto al orden jurídico. Es un no hacer valer el orden jurídico. Sin perder de vista que el orden jurídico es un orden más que pertenece a la cultura de occidente, pero que en la práctica cotidiana tanto los políticos, funcionarios públicos, policías, un gran porcentaje de la sociedad civil y un largo etcétera, actúan respondiendo a un orden que corrompe el orden jurídico, la pregunta que se intenta responder es ¿a qué orden nos sujetamos los mexicanos? Sería sencillo responder que nos sujetamos a la corrupción, a ese “contra orden”, que es la consecuencia de que en el país podemos encontrar distintos órdenes culturales, que de diferentes maneras irrumpen el orden jurídico a través del no hacer, de hecho el término alude a que algo es pervertido en sus principios morales, que algo “bueno” se vulnera. En consecuencia cuando se menciona que el país es corrupto, se piensa en que se actúa en contra de lo bueno (*ethos* clásico), y es el reconocimiento de que el Derecho como forma clásica, contiene valores que se supone debería garantizar.

En consecuencia analizar el problema de la corrupción en el país no basta con analizar los datos objetivos de las determinantes sociales que explican la problemática tomando en cuenta los múltiples factores que la propician. Sino que es necesario ampliar y complementar el análisis a través de la cultura que involucra necesariamente a la ética y esta a su vez a la estética.

Bolívar Echeverría es un autor, que sigue la línea de Walter Benjamin, en el sentido de negar que el conocimiento verdadero dependa únicamente de la razón instrumental, él ve que en la cultura que se expresan manifestaciones humanas con las que se puede observar el orden que aprehende al sujeto. Por otro lado, la Antropología se ha dado la tarea de ampliar el concepto de cultura y de clasificar las culturas de distintas manera partiendo desde una visión

etnocentrista, que ayuda a entender ese orden que no sólo le es ajeno al orden jurídico-político sino que es un choque cultural, que deviene en sincretismo, que puede enriquecer a las culturas y ampliar los horizontes del conocimiento y del entendimiento del hombre en sociedad como también genera conflictos por no concebir como posibles y verdaderos los diferentes órdenes socio-culturales a los que un determinado grupo social se sujeta y lo reproduce en espacios donde habitan otros grupos con diferente orden social.

En ese orden de ideas podemos encontrar que en México, la pluriculturalidad no se limita a las llamadas culturas indígenas sino que también se ha reconocido otras que se denominan Culturas Populares. Es importante observar el orden de esas culturas que en su mayoría es opuesto al orden jurídico clásico, que también vician el sistema, en vista de que en México existe la llamada narco cultura, se venera a Jesús Malverde que es conocido como el santo de los rateros, así como también existe un porcentaje de la sociedad que culturalmente transgrede el orden jurídico de manera sistemática; pero al no haber una llamada cultura de la corrupción, sería complejo y polémico que existiera algo denominado de ese modo, se recurrió en este texto a utilizar el concepto de *ethos* barroco, para explicar el fenómeno de la corrupción en el país con la intención de fungir como complemento del estudio y análisis concerniente al tema de la corrupción en el país en donde se considerarán los fenómenos culturales que coexisten en el país, que tienen un orden que se opone al derecho y lo corrompe.

Debido a la constante transgresión del ordenamiento jurídico que opera de manera deficiente y corrupta de manera sistemática, basta conocer las experiencias concretas de los abogados que queriendo actuar de manera legal en el país se ven imposibilitados para hacerlo, es uno de los múltiples ejemplos de que existe un inter-texto de la forma clásica del derecho que utiliza esa forma pero con un *telos* diferente.

En la Universidad, enseñan el *ethos* clásico del derecho, ese orden que tiene como finalidad el bien común, que en cuanto a contenido teórico, tanto en la doctrina como en las leyes se puede observar el *telos* clásico, pero en la

práctica podemos observar que solo se conserva la forma del derecho y se reproduce ese código pero con un *telos* distinto.

4.3. Clasismo barroco de Bolívar Echeverría.

El análisis de los problemas sociales y culturales a través de la estética, es lo que podemos encontrar en la extraordinaria obra titulada *La Modernidad de lo Barroco*, del filósofo mexicano Bolívar Echeverría quién explica que “se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un “mirador”, al que he llamado del *ethos* histórico, en cuya perspectiva creo poder distinguir con cierta claridad algo así como un *ethos barroco*”¹²³. Retoma gran parte del pensamiento epistemológico de Walter Benjamín, del cual se hizo un análisis detallado en el capítulo segundo con la finalidad explicar en qué sentido la estética sirve para analizar el orden al cual se aprehende el individuo, que busca quitar los límites de la razón y ampliarlos, pues es a través de la estética que se posibilita entender y analizar las problemáticas con la finalidad de ampliar el entendimiento del mundo social, de todo conocimiento que era calificado de irracional por su carácter subjetivo entendido así bajo la mirada de la razón instrumental en términos del filósofo Kant.

Con la finalidad de entender la situación socio-cultural de Iberoamérica Echeverría realizó diferentes investigaciones referentes a la época colonial, que tiene como eje principal realizar una crítica al sistema económico capitalista y a la postura del llamado marxismo soviético, que concibe a la cultura como epifenómeno del sistema económico. El autor parte de la premisa de que la cultura no es un epifenómeno del sistema económico sino que el sistema económico es cultura, que los medios de producción y las formas de consumo dependen del orden cultural, en México al ser un país multicultural esto se puede divisar en la metrópoli, donde se observa una cultura la cual responde al sistema capitalista, en cambio en algunas comunidades se puede observar una dinámica económica distinta, en dónde lo que se produce es para el autoconsumo.

¹²³Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p.34.

La dinámica económica también se encuentra sujeta a las dinámicas culturales, otro ejemplo en México es que en la Ciudad de México a pesar de existir leyes que prohíben el comercio informal que se presta para vender productos que violen los derechos de autor, como la piratería o en sí productos de procedencia ilegal, se puede advertir que existen espacios que posibilitan la venta de este tipo de productos, que en cierta medida rompen con el esquema legal del capitalismo para coexistir con uno ilegal. En ese sentido podemos ver que la cultura no se limita a la economía y que la economía no se limita a la cultura; las formas de producción y de consumo, la relación que existe entre el sujeto y el objeto van a depender del orden cultural en el cual se desenvuelva. Para entrar un poco al análisis de esta relación que tiene con la producción de los bienes, podemos observar que en el país existen distintas maneras en las cuales se relaciona con la producción de bienes los cuales son constitutivos de relaciones culturales, que representan maneras diferentes en los que se relacionan los cuatro *ethos* que explica Bolívar Echeverría se encuentran en toda sociedad.

“El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de <<morada o abrigo>>, lo que en ella se refiere a <<refugio>>, a recurso defensivo o pasivo, con lo que ella se refiere a <<arma>>, a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de <<uso, costumbre o comportamiento automático>>- una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso- con el concepto de <<carácter, personalidad individual o modo de ser>> –una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera-. Ubicado lo mismo en el objeto y en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida”¹²⁴.

¹²⁴Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p.38.

El término *ethos* barroco es una invitación a dar cuenta de la modernidad barroca; el *ethos* se conforma por la economía, ética, la política, el modo de vida, el arte, principalmente. Bolívar Echeverría encuentra cuatro maneras en las cuales se puede analizar el mundo dentro del capitalismo al notar que el capitalismo es el sistema immanente en la vida social actual.

a) *Ethos* realista: Este *ethos* busca mostrar la realidad tal cual es, representa la realidad como algo natural, no niega la contradicción del capitalismo, la relación que tiene el realismo en las sociedades capitalistas es que la *prioridad* es el valor y la producción de bienes, que el sujeto dedica su vida a la producción y al trabajo, dejando como algo secundario las relaciones sociales y recreativas que son conocidas como el tiempo libre. Este *ethos* se caracteriza por “su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o “realmente existente”, sino sobre todo, de la imposibilidad de un mundo alternativo.”¹²⁵

b) *Ethos* Romántico: La característica principal del romanticismo es la crítica que se le hace al racionalismo y a la idea de la superioridad del hombre frente a la naturaleza, el romanticismo busca elevar la naturaleza frente al hombre, pero al igual que el *ethos* realista no niega la contradicción del capitalismo sino que se afirma “en la medida en que lo transfigura en su contrario.”¹²⁶

c) *Ethos* Clásico: Lo clásico, hace referencia a lo que tiene un origen greco-romano, pero que no cambia la realidad capitalista, sino que se ve “como el resultado de una necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la posibilidad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y valoración que corresponde al humano.”¹²⁷

d) *Ethos* barroco: “se trata de una afirmación de la mente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción

¹²⁵Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p. 39.

¹²⁶*Ídem.*

¹²⁷*Ídem.*

devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades de <<segundo grado>>”¹²⁸

Con la finalidad de realizar una aplicación muy puntual de las categorías estéticas se señaló como es que se asume el sistema capitalista a partir de cuatro tesis.

En la relación entre renacimiento y barroco existe un principio ontológico que ya en Longino aparece con la idea de hay una naturaleza, esta naturaleza siempre tendría una apertura clásica, la naturaleza no nos sorprendería una y otra vez de distintas maneras, un poco lo que de una manera clásica Bolívar detecta es que en la historia del arte, los momentos del renacimiento paradigmático que data del siglo XIV-XVI es un barroco que busca las formas clásicas y que esas formas tendrían que tener una concepción ontológica con la naturaleza. De modo que Echeverría introduce una categoría novedosa al señalar que el renacimiento es un inter-texto.

El inter-texto, tiene su fundamento en lo clásico, que es un referente de algo “<<universal concreto>>, de un conjunto determinado de formas dotadas de validez natural subyace necesariamente en la autoafirmación de la voluntad de la forma barroca”¹²⁹. El inter-texto es esa cita de lo clásico, “un texto que habla por otro texto y a través de él”¹³⁰. El modo en el cual se introduce en el segundo momento esa depreciación en el hecho barroco, la manera de sublimar, es colocar lo clásico como una especie de fundamento en el hecho barroco, el movimiento que realiza lo barroco es necesariamente colocado como un fundamento ontológico, pero ese fundamento ontológico no trabaja como si fuera una cita para nutrirse de él sino que trabaja como una textualidad que parece falsificarla.

El clasicismo renacentista, por más que se inspire en las formas grecolatinas es un clasicismo que ya nunca va poder alcanzar un lugar en la

¹²⁸Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p. 39.

¹²⁹*Ídem.*

¹³⁰*Ibidem*, p. 84.

medida que el barroco avance necesita presuponer que esas formas están ahí. Iberoamérica es uno de los ejemplos; esto se explica al llegar la religión cristiana, da lugar a un movimiento muy potente barroco, no se niega la forma clásica de la religión cristiana que viene de la Corona Española, pero se reproduce con un contenido diferente, un ejemplo emblemático es la Virgen de Guadalupe, que no niega a la religión sino que se coloca la religión cristiana como si realmente fuera fundante en Iberoamérica, y realmente no puede falsear; es una religión que ha sido colocada de manera sublime, o sea no está ahí dada como una potencia natural que pueda derivar del movimiento barroco como un principio, por eso nunca puede generar un comportamiento propiamente cristiano. Por eso hace un despliegue de segundo orden que es el manierismo.

En ese sentido, el autor agrega que más allá que hacer una cita, lo que el renacimiento realiza es un inter-texto. Pero esta afirmación obliga a efectuarnos una pregunta ¿cuál es el margen inter-textual en que las formas propiamente clásicas grecorromanas se insertan y qué es lo que propiamente lo racionaliza?

Bolívar Echeverría encuentra el elemento clásico en las ciudades del norte de Italia en el año mil cuatrocientos, fue durante esa época que se desarrolló la población burguesa que retomó un conjunto de principios, valores, conocimientos, “a través de una vuelta hacia ciertas formas de vida de <<los antiguos>> y por tanto hacia los cánones <<clásicos>> que habrían de inspirado esas formas”¹³¹

El barroco funge como una mediación fantástica o imaginaria, en el sentido de tomar un texto, por ejemplo la forma clásica del Santo, que son personas cuyo comportamiento religioso fue incorruptible y altamente apegado a los valores religiosos, eso desde la perspectiva clásica, en México se ha utilizado esa forma clásica pero con un fin que dista mucho de lo clásico, tal es el caso de Jesús Malverde, que es el llamado Santo de los rateros, cabe señalar que no ha sido reconocido por la Iglesia católica y dista mucho de ser

¹³¹Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p. 84.

reconocido por ella, pero sí existe un culto hacia ese personaje imitando la su forma clásica. En ese sentido el texto es el Santo en sentido clásico y el inter-texto es ocupar su la forma del Santo pero con un fin opuesto o diferente al clásico.

Lo que hace el barroco es desatar una mediación fantástica o imaginaria, qué es lo que propiamente imagina, el hecho de que hay una substancia o sea el hecho de que hay un sentido pero ese sentido al ser imaginado por una serie de tecnologías, subjetivas necesariamente hace que esto sea simplemente un texto de interpretación, no puede desarrollar una especie de teleología interna, porque está siendo imaginado y puesto ahí de manera imaginaria. “Por esta razón puede decirse que clasicismo renacentista es, más que una cita, un inter-texto: un texto subordinado que, integrado y transformado por el texto dominante, dice que éste no está en la capacidad de decir.”¹³²

En consecuencia el texto dominante es el texto barroco y a través de este texto dominante lo clásico puede expresarse. De modo que el texto dominante pierde su contenido quedando únicamente la forma, perdiendo su capacidad de comunicar. En virtud de ello tiene que crear un artificio de segundo orden. Esta idea se puede ilustrar con la dialéctica del amo y el esclavo, cuando nos preguntamos ¿por qué el esclavo no tiene capacidad de invertir el papel con el amo? El amo posee al esclavo y el esclavo posee el trabajo y por el hecho de ser esclavo no tiene la capacidad de cambiar su realidad. Lo que explica Hegel es que no tiene la capacidad porque en el momento en que entre en combate puede perder la vida. En ese sentido, necesita la mediación de otro orden que es la sociedad civil. Esa figura se repite constantemente en la modernidad, quien tiene realmente el poder de dicción no está atado a ninguna substancia y por lo tanto tiene que hablar a través de formas inter-textuales.

El problema es muy complicado puesto que las tecnologías de lo moderno han desarrollado una racionalidad que no puede ser contenida en

¹³²Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p. 85.

ningún proyecto ontológico-metafísico. Incluso cuando hay un proyecto ontológico metafísico tiene que ser un proyecto situado, y eso es un absurdo, porque “en calidad de texto subordinado, las formas clásicas no podían ser tratadas por el clasicismo renacentista como inmediatez o <<ingenuidad>>; un cierto distanciamiento interesado exploraba en ellas la posibilidad de que dijeran una cosa diferente de aquello para lo que habían sido creadas.”¹³³

La tensión de lo clásico y lo moderno que señala el autor se da entre la teología cristiana y la mitología grecolatina. La modernidad juega con ambos inter-textos, el sustento de lo barroco constantemente se remite a lo clásico renacentista, no hay propiamente otra clasicidad, es imposible el regreso al mundo de los griegos y de lo bello, en la modernidad, al pensar en lo bello se hace un ejercicio de sublimación, que tiene que ver con la tesis hermenéutica que sostiene que realmente no existen los hechos, sino lo que existe es la interpretación de los hechos. Esa tesis es muy fuerte en la modernidad en tanto que interpreta el hecho cambiando su efecto. En consecuencia lo clásico hace referencia a lo clásico renacentista que funge como inter-texto, que en sí es un texto en el interior de la forma que lo dota de otra interpretación, el cual hace referencia a un momento específico en la historia, como lo es el año mil cuatrocientos en el norte de Italia, época en la que se da un inter-texto entre la teología cristiana y la mitología grecolatina, que da lugar al neoclásico, que es la figura que se va a insertar en las sociedades modernas que se conformaron con la idea del bien teologal y la idea de regresar a un proyecto humanista. El barroco es un movimiento que construye y destruye, forma y se deforma la subjetividad moderna, que es la manera en que opera lo sublime.

El análisis estético que realiza Bolívar Echeverría decanta en lo que Hegel llamaría el universal concreto, realiza abstracciones generales que van aterrizando a un punto concreto sin que pierdan su universalidad.

El modo sublime de operar, que forma y deforma, construye y destruye, es lo que da lugar a la relación entre el barroco y el manierismo.

¹³³Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p. 86.

“El manierismo y el barroco son como dos hermanos gemelos pero irreconciliables; parten de una misma crisis –la de la exploración renacentista de las formas clásicas- y se mueven en líneas paralelas. Son parecidos incluso confundibles entre sí, como plantean Curtius y Hocke, dada la cercanía de sus direcciones respectivas, pero son sin embargo, como lo advierte Hauser, profundamente diferentes: el sentido que tiene el uno se contrapone al que sigue el otro.”¹³⁴ Lo que caracteriza al manierismo es su propiedad subjetiva, inestable, anárquica, incoherente, que causa en el espectador la representación de otra realidad.

“La duda acerca de la continuidad entre este mundo y el otro, el desencanto acerca “este lado” de la realidad aleja al manierismo, radicalmente, de la positividad clásica, de cuyos cánones no puede sin embargo prescindir si no quiere condenarse a lo informe, al silencio. El Greco de la segunda época, como lo demostró Dvorak, es manierista porque tortura a la que somete las formas clásicas no va encaminada a sacar a la luz una expresividad insospechada en ellas pero que en última instancia les sería inherente, sino a convertirlas en el vehículo de unos cánones estéticos completamente nuevos, apenas vislumbrados, pero indudablemente incompatibles con ellas.”¹³⁵

Es el modo de desconectar la perspectiva, en cambio el barroco es la tensión del inter-texto, muestra el problema más no lo soluciona.

El manierismo, es la ausencia de forma, es un movimiento anárquico entendido como aquello que opera sin forma alguna, sin un *telos*. Se pierde la referencia del inter-texto quedando únicamente la sensación, no alcanza un desdoblamiento ni un momento de depreciación. Es un acto que rompe con todo orden. En México se puede analizar parte del llamado narco-terrorismo como manierista. Los ejemplos que podemos observar son los mensajes con

¹³⁴Echeverría, Bolívar, *La Modernidad, Op.cit.*, p. 87.

¹³⁵*Ibidem.*, pp.87-88.

personas decapitadas o las personas asesinadas que cuelgan en lugares públicos para que la gente los vea. Lo que se tiene es una imagen que rompe con todo *ethos*, es anárquico, sin forma, no se ciñe a ningún texto.

Esto también se puede observar al estudiar las preguerras, lo que vemos son salidas manieristas muy radicales. Pero si pensamos en nuestro país, el índice de violencia, la forma del asesinato, la configuración de nuevos órdenes y cultos que operan en la anarquía, sin remitirse a ninguno de los *ethos* expuestos por el autor, sino que actúan en algo que solo queda nombrar como capitalismo anárquico, amoral, cuya finalidad es la acumulación del poder y del dinero, dejando el fin de la vida y la auto-conservación en segundo plano, eso que también Bolívar Echeverría llamaba el cinismo espontáneo, lo que tendría son respuestas de tipo manierista. No hay propiamente en este momento posibilidades de las clásicas salidas barrocas, ni tampoco una huida revolucionaria, ya ni siquiera unos subterfugios realistas.

La representación va invadiendo su superficie, entonces lo profundo siempre invade lo superficial. Por eso enuncia Marx que en la modernidad para lo que estamos entrenados es para consumir. Porque no hay profundidad porque es un movimiento mercantil de superficie y eso se ve en la representación de lo profundo aparentemente siempre se encuentra en la superficie lo no representado haciéndose presente como inquietud de lo representado. Aquello que no es forma siempre se alcanza como inquietud. Así define la conciencia Hegel en la fenomenología del espíritu, que es conciencia inquietud de sí mismo. Aquello que no alcanza una forma que no se alcanza a formalizar, no desaparece en la experiencia moderna sino que surge en acto de conciencia como movimiento, como acto de cultura. El todo de la representación refuncionalizando a las partes, entonces el todo mimético, funcionaliza las partes.

En lo moderno no existe un todo sustancial, sino lo que existe es como menciona Luhmann sistemas de representación que hace que se funcionalicen las partes. Puesto no hay un todo de la justicia, del bien, de la bondad. Lo que hay es un todo representacional. Como por ejemplo: el Estado, el Gobierno, las

Instituciones, los policías, militares, entre otros, que nos muestran su función cuando se expresan. Claro y en tanto se profesionalice esto lo ponga de manera transparente funcionarían mejor esas partes, pero no se apela a una sustancia externa y así se ve la obra de arte.

El resultado es un movimiento social operando sin perspectiva, esotérica, anárquica. Lo que advierte el autor es que si siguen operando de ese modo los movimientos nos quedan dos posibilidades: el silencio o lo informe. Es un movimiento de gran tamaño; de estos movimientos se alimentan los demás, o sea son los momentos últimos de tensión que alcanza la modernidad. Porque el manierismo, como manera radical de llevar la forma al límite sin una sustancia preestablecida sin un inter-texto, es una demostración muy clara de que la modernidad esta desfundada ontológicamente, se encuentra en el punto de crisis.

Bolívar Echeverría explica que una solución completamente diferente a la crisis del clasismo renacentista es la barroca. Su propuesta consiste en “sacudir las formas –las proporciones clásicas aceptadas como perfectas- para despertar así la vida que dormita o está congelada en ellas. De lo que se trata en esta propuesta es de despertar la voluntad de forma que decantó o cristalizó en calidad de canon clásico”¹³⁶.

Frente a la ausencia de forma, el barroco es la voluntad de forma, lo que busca es recuperar la forma contrario al manierismo que busca romper con toda la forma.

“Hay una pasión valida en cada palabra cotidiana natural, <<clásica>>, pero está dormida y el arte del canto es el que sabe despertarla, el que hace que su sentido manifiesto gire vertiginosamente hasta volverse translúcido y dejar visible el sentido esencial. Giros en espiral y reverberaciones, choques de contrarios exageraciones y efectismos, reglas y validaciones permutaciones y travestimos: enrevesamientos de todo tipo y a

¹³⁶Echeverría, Bolívar, *La Modernidad, Op.cit.*, p. 89

la vez juguetones y desesperados buscan tener un fundamento en la vitalidad antigua y se ciegan ante el descubrimiento de que ésta a su vez depende de su propio empeño, descansa una contingencia.”¹³⁷

Lo central son las formas de la imagen, el movimiento actual que podemos observar en México con la manifestación de la narco-cultura, puede entenderse como manierista y anarquista, y está muy atado a la imagen, su forma de salida clásica. Lo que se muestra es la manera en la que se está presentado es la imagen, no el discurso. Y eso se puede apreciar con una de las formas que utiliza los cárteles que hacen uso de la imagen, no debemos dejar de cuestionar la falta de perspectiva, de fuga, de falta de sentido, de anarquismo, de negatividad, que están interactuando para romper con toda la forma de lo clásico.

En el caso de México lo que se puede observar es que en los Estados de la República impera un manierismo, que ya llevó al extremo la figura clásica del Estado de Derecho y lo que se busca es retomar esa figura clásica, dado que los grupos delictivos empiezan a reproducir la forma del Estado, pero en un sentido complicado, el inter-texto que se pone en tensión rompe con todos los principios y valores que buscan el bien común. Por otro lado, en las metrópolis de México vemos operar el barroco, no llega hacer propiamente manierismo, se conserva la forma del Estado de Derecho pero el fin de este es utilizar esta forma para el interés de una minoría que detenta el poder, pero sigue visible la forma de lo clásico, en ese sentido es que hay una omisión, es un no reproducir el código interno de lo clásico que sería que tanto los políticos, los funcionarios públicos y la sociedad civil actuaran conforme a las la Constitución y todo los ordenamientos jurídicos que son el contenido del *ethos* clásico.

El análisis estético del barroco muestra un poco la vaciedad de lo moderno, que puede entrar en una actitud totalmente manierista como está sucediendo en la actualidad..

¹³⁷Echeverría, Bolívar, *La Modernidad...*, *Op.cit.*, p.89.

La apertura barroca está creando formas de sentido que se preforman en su interior, sino lo que se alcanza a dilucidar que en la actualidad son actitudes radicalmente anárquicas. Que muestran que las problemáticas sociales también empiezan a estructurar un orden alterno que busca imponerse, en México se acentúa de manera muy peculiar, al haber manifestaciones que rompen con el orden del *ethos* clásico. Ese orden que empieza a configurarse y a imponerse es de carácter económico y cultural. La situación de violencia y corrupción en el país involucra un cambio radical en la cultura y en la economía; la producción de bienes y el consumo de los productos no puede llevarse a cabo sin que ahí se proyecte en el modo de trabajar la manera en la cual las personas se relacionan tanto con el espacio como entre personas.

Lo anterior refleja el orden que buscan imponer, y en México se puede observar que los diferentes carteles de droga son un factor real de poder, que no solo ostentan poder sino que han ido configurando una cultura que es conocida con el nombre de narco-cultura, y se puede observar un sistema económico que no se limita a la producción de droga sino que es diverso, desde el lavado de dinero, la venta de droga y un sin fin de delitos. Este modo violento de relacionarse entre personas tiene como resultado la muerte de miles personas. Producir y consumir es lo que la gran red de narcotraficantes realiza en el país, es producirse y regenerarse con una cierta identidad cultural. La diferencia que se puede apreciar respecto al capitalismo con uno de los cuatro *ethos* o del barroco que puede ser la combinación de uno o varios *ethos* con el manierismo que podemos ejemplificar con la llamada narco-cultura, es que lo que impera el manierismo es un capitalismo puro, brutal y avasallador, es el capitalismo por el capitalismo sin *ethos* es destrucción. Recordemos que la crítica que se hace al capitalismo es su contradicción y naturaleza insostenible.

“La civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene –es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico

de la naturaleza-, y porque en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exacerba justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser. Época de genocidios y ecocidios inauditos –que, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila-“¹³⁸

Los ejemplos de situaciones concretas que se practican en México ilustran de manera muy radical esta combinación del barroco y el manierismo, que son fenómenos sociales que responden de manera muy radical a un orden concreto que es en principio la satisfacción de necesidades, pero la no adaptación al orden económico, social, político, jurídico y cultural que dominaba en el país. La consecuencia desató un manierismo anárquico con los cárteles y grupos criminales y un barroco en diferentes ámbitos de la sociedad, que desató nuevos cultos y una dinámica de corrupción que es el movimiento interno, el contenido de las formas clásicas que aún conservamos en el país de manera barroca, solo como formas.

La modernidad avanza, con el capital que tiene su punto de toque en la implosión interna del capital, el capitalismo no se puede sostener eternamente porque el recurso natural está agotado. Esta idea ha caducado y hay que pensar cuales son las formas estéticas que puedan alcanzar un *ethos* práctico, o si realmente las formas anárquicas y manieristas de lo social pueden alcanzar una nueva forma social en el país; es una forma no lejana ni ajena, que se da en situaciones cotidianas. Por ejemplo en Ciudad Universitaria, en un salón de clases, que es un espacio cerrado de convivencia, donde están en juego proyectos de vida paradigmáticos. En la Universidad se plasma un proyecto social paradigmático, es un proyecto que políticamente es muy importante para darnos una idea del cambio social, porque Ciudad Universitaria es un espacio aparentemente privilegiado para la conformación de lo social, por consiguiente su fracaso es radical para la conformación de la sociedad. Podemos considerar que el orden de lo clásico fracasó hasta en la universidad, cuando el espacio se ha utilizado para cometer ilícitos, como la venta de drogas y los homicidios que han tenido lugar en este espacio.

¹³⁸Echeverría, Bolívar, *La Modernidad, Op.cit.*, p. 34.

La conclusión de este análisis es que la corrupción, es una omisión, un no hacer valer ese orden, y tras el análisis estético se pudo observar que el problema es de orden cultural. En México existen órdenes que corrompen el Estado de Derecho. El derecho es un orden más entre varios que han perdido su eficacia y su validez, la claridad en sus criterios y principios. Quedando un derecho barroco, solo es la forma que más allá de cumplir con el fin clásico que es el bien común, ha sido utilizado como una herramienta para la satisfacción de intereses particulares.

Conclusiones:

Primera.- A partir del análisis de la formación del Estado moderno, se puede concluir que todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado, son conceptos teológicos secularizados. La formación del Estado mexicano está influenciada por una fuerte carga moral cristiana, cuyas bases se pueden encontrar en el siglo XVII.

Segunda.- Las bases del Estado actual, están debidamente congeniadas con la forma de pensar barroca. Una tradición que se puede rastrear en los textos más representativos de esa época, persistiendo durante la revolución de independencia y creando una simbiosis existente hasta la actualidad.

Tercera.- Las doctrinas contractualistas tomaron como eje rector el elemento universal y necesario de la razón, con la finalidad de mostrar que el derecho tiene una estructura con pretensión de universalidad.

Cuarta.- El Estado moderno tiene como fundamento universal y necesario la razón, que ha fungido como base ontológica de la ética recogida en el derecho.

Quinta.- Walter Benjamín realiza una crítica a la teoría crítica del filósofo Immanuel Kant, considerando que las bases filosóficas que soportan el derecho positivo tienen su origen en la idea de la razón instrumental, que le da ese carácter universal al derecho y bajo esa preceptiva sería imposible realizar un análisis pluricultural del mismo.

Sexta.- Después de un estudio de la noción de cultura en su aspecto social; se puede ver, que en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos no se delimita la noción de cultura que es muy amplia.

Séptima.- La Constitución muestra como el reconocimiento pluricultural va en contra de la lógica jurídica; siendo que uno de los principios del derecho es la universalidad, lo que justifica al propio derecho y le da su validez.

Octava.- El reconocimiento de la pluriculturalidad, muestra que el fundamento de la razón en sentido práctico (razón práctica) no es un elemento universal y necesario. En ese sentido el derecho y su fundamento en la razón son entendidos como un orden cultural más entre la diversidad cultural.

Novena.- El derecho analizándose desde el esquema particularista, funge como una herramienta para hacer válida y universal la cultura occidental.

Décima.- El análisis de la corrupción desde un enfoque cultural muestra los diferentes órdenes que coexisten en el país, a los cuales se adhiere el sujeto.

Décima primera.- La corrupción vicia el orden jurídico, a través del no hacer, pervirtiendo los principios morales del derecho. En consecuencia, se actúa en contra de lo bueno (*ethos* clásico), de modo que el Derecho es el bien corrompido.

Décima segunda.- La corrupción, entendida como una omisión, en la medida que se actúa desacatando la ley, ejemplifica que en México existen diversos órdenes como factores reales de poder, que irrumpen en el Estado de Derecho, convirtiéndose en un orden más entre varios. Perdiendo así eficacia y validez, olvidando la claridad en sus criterios y principios.

Décima tercera. En la práctica se puede observar que el derecho se reproduce de manera barroca. Sólo es la forma que más allá de cumplir con el fin clásico que es el bien común u orden público que ha sido utilizado como una herramienta para la satisfacción de intereses particulares.

BIBLIOGRAFÍA:

- Barros Gutiérrez, José, *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios, primera edición*, Editorial Aguilar, Argentina, 1980.

- Benjamin, Walter, *Obras, Libro 1*, primera edición, Editorial Abada, Madrid, vol 1 2007.

- _____, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, primera edición, Editorial Taurus, México, 2001.

- Berger, Peter, *La construcción de lo social*, primera edición, Editorial Amorrortu editores, Argentina, 2001.

- Béjar Navarro, Raúl, *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, séptima edición, Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

- Boas, Franz, *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, primera edición, Editorial Solar/Hachette, Buenos Aires, 1964.

- Bodenheimer, Edgar, *Teoría del Derecho*, segunda edición, Editorial Fondo de Cultura Económico, México, 2005.

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, tercera edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

- Cortés Donoso, Juan, *Discurso sobre la dictadura*, en, <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>, fecha de consulta, 12 de marzo de 2019.

- Cuche, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, primera edición, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

- D'Auria, Aníbal, *El Hombre, Dios y el Estado*, primera edición, Editorial Libros de Anarres. Buenos Aires, 2014.

- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, S.N.E, Editorial Gredos, Madrid, 2012.

- Echeverría, Bolívar, *La Modernidad de lo Barroco*, segunda edición, Editorial Era, México, 2000.

- Giménez, Montiel Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, S.N.E., Editorial Conaculta, México, 2005.

- Greertz, Clifford, *La interpretación de las Culturas*, S.N.E, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario*, primera edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1995.

- Hegel, Friedric, *Fenomenología del espíritu*, primera edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, segunda edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

- Jay, Martin, *Cantos de la experiencia*, primera edición, Editorial Paídos, Buenos Aires 2009.

- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, S.N.E, Editorial FCE, México, 1979.

- Kant, Immanuel *Hacia la paz perpetua*, segunda edición, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

- _____, *Crítica a la razón pura*, S.N.E, Editorial FCE-UAM.UNAM, México, 2009.

- _____, *Crítica del Juicio*, cuarta edición, Editorial Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1989.

-_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, S.N.E., Editorial Ariel, Barcelona, 1999.

-Kelsen, Hans, *Teoría General del Estado*, cuarta edición, Editorial Ediciones Coyoacán, México, 2012.

-Locke, John, *Ensayo sobre La Ley Natural*, S.N.E., Editorial. Universidad Complutense, España, 1998.

-_____, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* primera edición, Editorial Aguilar, España, 1980

-Martyniuk, Claudio, *Estética del nihilismo: filosofía y desaparición*, primera edición, Ed. Cebra, Argentina, 2014.

-Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, S.N.E., Editorial Gedisa, Barcelona, 1981.

-Ortega y Gasset, José, *Historia como Sistema*, Obras completas, séptima edición, Editorial Revista de Occidente, Madrid, Tomo VI 1964.

-_____, *La rebelión de las masas*, Obras completas séptima edición, Editorial Revista de Occidente, Madrid, Tomo VII, 1964.

-Peña Eguren, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, primera edición, Editorial Ediciones Encuentro, España, 2005.

-Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, primera edición, Editorial Ediciones Sociedad y Política, Lima, 1988.

-Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, duodécima edición, Editorial Espasa-Calpe S.A, España, 2007.

-_____, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, S.N.E., Editorial Aguilar, España 1980.

-Russell, Bertrand, "*Historia de la filosofía occidental*", primera edición, Editorial Espasa-Calpe S.A, Madrid, 2007.

-Santaló Carlos Álvarez; Álvarez Barrientos; María J. Buxó Rey y Salvador Rodríguez, *La religiosidad popular*, primera edición, Editorial Antrophos, Barcelona, 2003.

-Schmitt, Carl, *Teología Política*, segunda edición, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

-Strauss, Leo, *Historia de la filosofía política*, primera edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1993

-Suárez, Francisco, *Tratado de las Leyes y de Dios legislador*, S.N.E., Editorial, Editorial Instituto de Estudios Políticos Sección Teólogos Juristas, Madrid, 1968.

-Taylor, Charles, *El Multiculturalismo y La política del reconocimiento*, segunda edición, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

-Vitoria, Francisco, *Relectio de Potestate Civili*, S.N.E, Editorial Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008.

-_____, *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra*, tercera edición, Editorial Espasa-Calpe S.A, 1975.

HEMEROGRFÍA:

-Kelsen, Hans, *Dios y Estado*, *Revista Logos*, tomo II, i, pp. 261-284.
<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/970/13.pdf> [fecha de consulta: 13 de enero 2019.]

-Salvador, Mas, *Goethe y Kant: Arte, Naturaleza, Ciencia*, Revista: *Éndoxa*: Series Filosóficas, n° 18, UNDED, Madrid, 2004, (pp. 355-382).

LEGISLACIÓN NACIONAL CONSULTADA:

-Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.