

Senderos y caminos de hermenéutica analógica

**Napoleón Conde Gaxiola
Mauricio Beuchot Puente**



Primera edición: 2020

© Napoleón Conde Gaxiola y Mauricio Beuchot Puente

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Tel/Fax 5556107129 y tel. 5575926161

editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes,
para fines comerciales, sin la previa autorización escrita
del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-21-3

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Gregorio Robles Morchón
Universidad de las Islas Baleares. España

Mauricio Beuchot Puente
Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM

Sixto Castro Rodríguez
Universidad de Valladolid. España

Andrés Ortiz-Osés
Universidad Deusto. Bilbao España

Juan Almarza
Universidad Deusto. Bilbao. España

Aristides Obando Cabezas
Universidad del Cauca. Colombia

Juan Antonio Gómez
UNED, Madrid. España

José de Jesús Ledesma Uribe
Facultad de Derecho. UNAM

Mario Magallón Anaya
Centro de Investigaciones en América Latina y del Caribe. UNAM

Lourdes Otero León
Universidad de Valladolid. España

José Carlos Muinelo Cobo
UNED. Madrid. España.

Noé Héctor Esquivel Estrada
Universidad Autónoma del Estado de México.

Luis María Baliña
Universidad Católica de Argentina. Buenos Aires

Alysson Leandro Mascaro
Universidad de Sao Paulo

Manuel Figuerola Palomo
Universidad Antonio de Nebrija. Madrid, España

Francisco Arenas Dolz
Universidad de Valencia. España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. UNA JUS-INTERPRETACIÓN ANALÓGICA PARA UN MUNDO INCIERTO <i>Mauricio Beuchot</i>	9
CAPÍTULO II. APROXIMACIÓN A UNA JUSHERMENÉUTICA DE NUEVO TIPO <i>Mauricio Beuchot</i>	21
CAPÍTULO III. LA ANALOGICIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS <i>Mauricio Beuchot</i>	33
CAPÍTULO IV. HACIA UN HORIZONTE ANALÓGICO EN EL ÁMBITO JURÍDICO. <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	45
CAPÍTULO V. LA DIMENSIÓN JURÍDICA EN SAN PABLO <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	61
CAPÍTULO VI. JUSCULTURA EN TIEMPOS DE CAMBIO <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	79
CAPÍTULO VII. LA JUSHERMENÉUTICA COMUNICACIONAL Y ANALÓGICA EN EL PRESENTE <i>Napoleón Rosario Conde Gaxiola</i>	93
CAPÍTULO VIII. LA HERMENÉUTICA JURÍDICA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	113

CAPÍTULO IX. LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	135
CAPÍTULO X. CRISIS, MORAL Y PANDEMIA <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	153
CAPÍTULO XI. PROPUESTA COMPRENSIVA DEL DERECHO Y DEL TURISMO <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	163
CAPITULO XII APROXIMACIÓN A UNA PROPUESTA COMPRENSIVA DE LA SOCIOLOGÍA DEL TURISMO <i>Napoleón Conde Gaxiola</i>	177
CONCLUSIÓN GENERAL	207

INTRODUCCIÓN

En este libro tratamos, un conjunto de temáticas vinculadas con la hermenéutica analógica y su relación con el derecho y otros saberes. La idea ha sido, establecer un nexo entre la hermenéutica analógica y los grandes temas de las ciencias sociales y las ciencias humanas y del espíritu. Abordamos un conjunto de tópicos de carácter sociológico, antropológico, político, pedagógico, comunitario y personalista, como, sucede con los derechos humanos, la jus-filosofía, lo societal, la interpretación, el método, lo jurídico, el turismo, la globalización, la epistemología, la cultura, el sujeto, la semiótica, la teoría general, la ciencia del derecho, la filosofía y la sociología del turismo y del derecho y otros puntos.

El punto de vista ha sido plantear la complejidad del ser humano, es decir, una antropología del hombre, capaz de proporcionar respuestas y no solo formular preguntas. La humanidad necesita juicios objetivos, racionales y verdaderos, sobre la crisis, que nos ha tocado vivir. La pandemia se ha encargado de recordar la fragilidad y la vulnerabilidad de la condición humana. No es tiempo de soberbia; del pensamiento único, el totalitarismo y la única respuesta. Esto nos conduce a la univocidad, entendida cómo la interpretación cerrada, definitiva, metonímica y literalista, típica del positivismo, jurídico, filosófico, sociológico y antropológico. En la otra esquina se tiene a la postmodernidad, llena de nihilismo, debilidad, relativismo fragmentación y equívocidad; tan frecuente en el pensamiento débil, la deconstrucción, la rizomática y las arqueologías del saber, opuestos a la verdad, la fundamentación, la esencia y la objetividad. Partidarios de la interpretación infinita y, de plano, en algunos casos, contrarios a la interpretación y la argumentación. Lo, peculiar en esta tendencia ha sido su situación; ahistórica, asocial, narrativista y alegórica. Nuestra época, necesita actores dispuestos a conformar una red de intencionalidades; desde un eje ontológico, orientado a la búsqueda del ser y la esencia de las cosas, una intencionalidad política, plasmada en la lucha por el bien común y el deseo de transformar la sociedad. Una intencionalidad antropológica basada en la construcción de un modelo de ser humano, es decir, un prototipo de hombre, una intencionalidad jurídica lanzada a distinguir lo justo de lo injusto y , una intencionalidad cognoscitiva exploradora del razonamiento, la intelección y la construcción de conocimiento y de nuevos saberes. Así, como, una intencionalidad práxica dirigida a ir, hacia lo fáctico,

a los hechos, con decisión de transformar la realidad. Para terminar esta breve introducción, señalo, que los tres primeros capítulos son del pensador mexicano Mauricio Beuchot Puente a quien, agradezco su colaboración académica en la edificación del presente texto. Por supuesto, soy responsable del resto del capitulado. En fin, es un texto, orientado, a reflexionar, de manera humanista sobre el derecho, el turismo y otras cuestiones más. La idea ha sido pensar un poco, sobre los saberes mencionados desde una perspectiva interpretacional y alternativa con el propósito de aproximarnos a una propuesta comprensiva del derecho y del tiempo libre. Soy responsable de los errores y deficiencias epistemológicas, los aciertos son para mi maestro Mauricio Beuchot.

Napoleón Conde Gaxiola

Escuela Superior de Turismo. Sección de Graduados. MAIT. Instituto Politécnico Nacional. Ciudad de México.

CAPÍTULO 1 UNA JUS-INTERPRETACIÓN ANALÓGICA PARA UN MUNDO INCIERTO

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

En estas páginas me propongo examinar el estado actual de la hermenéutica, a fin de ver su potencial para ser aplicada al derecho, en forma de hermenéutica jurídica; sobre todo, la veré como un caso de hermenéutica analógica. Ya que tratamos de filosofía del derecho, hemos de atender a las bases filosóficas de la hermenéutica. No quedarnos en una postura pragmatista a ultranza, que sólo piense en la aplicabilidad de la hermenéutica jurídica o qué ámbitos se pueden atisbar u otear para que descienda hacia ellos, sino analizar con profundidad sus bases filosóficas.

De esta manera, me gustaría reflexionar sobre algunos conceptos básicos de la hermenéutica, en los que hay problema, y ver de qué manera en la hermenéutica misma se pueden orientar, de modo que esto favorezca a la hermenéutica jurídica, la cual, a fuer de hermenéutica, depende de esta rama de la filosofía que ahora se ha vuelto omnipresente, con los riesgos y peligros que ello comporta. Comenzaré, pues, por algunas nociones de la hermenéutica.

LA HERMENÉUTICA JURÍDICA

La hermenéutica jurídica tiene una historia prolongada y benemérita. Es muy necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. Por eso aparece en todas las culturas, pero, con el fin de centrarnos en el Occidente, diremos que Roma fue la que más sobresalió en esa asignatura. Dependió mucho de la filosofía y la retórica de los griegos, pero fue más allá. Tuvo jurisperitos, jurisconsultos o jurisprudentes.¹

Hermeneutas jurídicos fueron Mucio Scévola, Catón, serbio, los proculeyanos y los sabinianos, fundados por Antonio Labeón y Ateyo Capitón, respectivamente. Lo mismo Sexto Pomponio y Gayo. Hicieron comentarios a las leyes. Y sus *Instituciones* se convirtieron

¹Para este resumen histórico me baso en J. P. Pampillo Baliño, *Historia general del derecho*, México: Oxford University Press, 2008, p. 109 ss.

en paradigma. Juliano y Papiniano vinieron a continuación. Discípulos de este último fueron Julio Paulo, Domicio Ulpiano y Herenio Modestino. Paulo dejó unas *Sentencias*, muy hermenéuticas. Justiniano, que unificó el derecho romano-bizantino con un código, y Triboniano, que lo comentó, así como Teófilo y Doroteo.

En la Edad Media existió una escuela de los glosadores, tratando de encontrar la interpretación literal, como Imerio. Las glosas del *Corpus iuris civilis*, como las de Martinus Gosia y Hugo de Alberico, que son hermenéutica pura, al igual que la de Acurcio. Les siguieron los posglosadores o comentaristas, como Bartolo de Sassoferrato y Jasón de Meino, entre otros, que se dedicaron a deshacer contradicciones y a esclarecer los casos difíciles.

En la modernidad, hubo una escuela humanista (como Budaeus, Cuyacius y Donellus). Al *mos italicus* sustituyó el *mos gallicus*. Los pandectistas dieron paso a los iusnaturalistas, como Grocio, Puffendorf y Thomasius. Fueron consumados hermeneutas jurídicos, ya que incluso para la aplicación del derecho natural empleaban la interpretación. Vino después la escuela francesa de la exégesis, con autores como Delvincourt, Durantón, Aubry y Marcade. Con ellos se mantuvo viva la hermenéutica jurídica, aunque con la pretensión siempre de que llegara a una univocidad muy grande.

En el siglo XX, renace la hermenéutica jurídica. Muestras de ello son Emilio Betti, Norberto Bobbio y Ronald Dworkin. E incluso podemos decir que recientemente asistimos a un renacimiento de esta práctica interpretativa del derecho. Francesco Viola tiene toda una revista de hermenéutica jurídica, y Giuseppe Zaccaria ha insistido en la necesidad de usar la analogía en la interpretación jurídica.

También en México se ha visto este resurgir de la hermenéutica en las investigaciones sobre el derecho. Tal es el caso de Rodolfo Vázquez² y de Napoleón Conde,³ quienes nos han brindado algunos libros sobre el tema. Ya se va teniendo conciencia de que es una asignatura imprescindible en la formación académica y profesional de los juristas. O sea que la hermenéutica jurídica es ya un hecho sólido, pero conviene asomarse un poco a sus fundamentos, que están en la hermenéutica en general.

²R. Vázquez (ed.), *Interpretación jurídica y decisión judicial*, México: Ed. Fontamara, 1999.

³N. Conde Gaxiola, *Prolegómenos de una hermenéutica jurídica*, México: Ed. Horizontes, 2012.

Pasemos, pues, a ella. La hermenéutica fue, desde la Antigüedad, una técnica de la interpretación, de exégesis, tanto de textos sagrados, como de los literarios, jurídicos, etc.⁴ Es la disciplina de la interpretación de los textos. Schleiermacher la convirtió en toda una orientación filosófica, en toda una filosofía hermenéutica. Dilthey la puso como la *episteme* de las ciencias del espíritu, o humanidades. Heidegger la ontologizó, convirtiéndola en una característica del *Da-sein*, en un existenciario, en un modo de ser o característica esencial de la existencia humana.⁵

Pero Heidegger dejó de lado la hermenéutica en su segunda época, y la legó a su discípulo Hans Georg Gadamer, el cual le dio una sistematización, descubriendo los fundamentos de una hermenéutica filosófica, como dice el subtítulo de su obra *Verdad y método* (1960). Luego de él vino Ricoeur, acucioso intérprete de los símbolos. Y más recientemente, entre otros, Vattimo y Grondin.

Son estos dos últimos los que me muestran el estado actual de la hermenéutica filosófica, ya que ellos son los dos discípulos notables de Gadamer, a la vez que los más connotados en la hermenéutica reciente.

Pero, antes de entrar en ellos, permítaseme ver unos cuantos conceptos de Gadamer. En primer lugar, esta clásico moderno de la hermenéutica nos dice que el esquema de la interpretación es la *frónesis* o prudencia de los griegos. Él conoció bastante bien esa noción, pues elaboró una tesis doctoral en filología sobre la *frónesis* en Platón y Aristóteles. ¿Qué quiso decir Gadamer con esto? ¿Cómo la *frónesis*, que es algo de la ética, tiene que ver con la interpretación, que es de la hermenéutica?

La insistencia de Gadamer en que la *frónesis* es el esquema de la hermenéutica nos hace darnos cuenta de que esa razón práctica aristotélica, tan apreciada por Heidegger y Gadamer, es una razón contextual, está situada o en contexto. Además, es una razón dialógica, se ejerce en el diálogo, ya que el juicio prudencial, el consejo, se alcanza mejor de una manera dialógica que monológica.⁶

Gadamer recalca que con la *frónesis* o razón prudencial, sabiduría de lo práctico y concreto, es como evitaremos el círculo hermenéuti-

⁴ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE-UNAM, 2008 (5a. ed.), pp. 71 ss.

⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 32, México: FCE, 1971 (3a. ed.).

⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 48 ss. y 385 ss.

co, reconociendo que vamos a interpretar con pre-juicios, en el sentido de pre-conocimientos. Y esa virtud es la que nos permite realizar la fusión de horizontes con el texto y su autor, que es cuando conseguimos interpretar al otro.

Es el regreso de la noción de virtud, en filósofos como Gadamer o MacIntyre, y en la filosofía analítica con autores como Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot y Bernard Williams. Gadamer lo hace para la hermenéutica, a la que considera asociada a la virtud de la sutileza. La *subtilitas* es la cualidad propia del intérprete, del hermeneuta.

La *frónesis* y la *subtilitas* van de la mano. Gadamer lo supo, y por eso las reunió en el acto interpretativo, en la labor hermenéutica. Pero, al fin entre hermeneutas, la hermenéutica de Gadamer ha recibido diferentes interpretaciones.

Dije, en líneas atrás, que Vattimo y Grondin me servirían para señalar el estado de la hermenéutica reciente. No en balde son los dos hermeneutas más prominentes en el panorama filosófico, y no en balde ambos son discípulos predilectos de Gadamer. Ambos coinciden en que Gadamer es la fuente de la hermenéutica actual o neohermenéutica. Pero su interpretación del maestro es muy diferente.

Comienzo con Vattimo, por ser el mayor cronológicamente. En él encontramos una hermenéutica débil, que ya renuncia a cualquier verdad u objetividad. No en balde se lo asoció mucho con Richard Rorty, que adoptaba una postura semejante. Ya que es uno de los adalides de la posmodernidad, Vattimo dice que no hay posibilidad de una interpretación objetiva, que toda interpretación es relativa a la perspectiva desde la que se mira. Más aún, loablemente incita a abandonar la noción de verdad, porque es algo que ha propiciado los totalitarismos, la intolerancia y muchos males más.

Para él, la interpretación debe ser completamente libre, abierta como la noción de verdad que profesó Heidegger, la *aletheia* como des-encubrimiento, como una posibilidad abierta. Ella no determina ni limita, sino que nos pone en el heideggeriano estado de abierto. En un libro reciente, que lleva el significativo título de *Adiós a la verdad*, cierra filas con Rorty, y sostiene que no debemos preocuparnos de la verdad, sino de abrir espacios para la práctica de la libertad.⁷

En cambio, Jean Grondin interpreta de manera muy diversa a su maestro Gadamer. Tiene la ventaja de que el mismo Gadamer le prologaba sus libros sobre el maestro y sobre la noción de herme-

⁷G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010, pp. 21 ss.

néutica. De manera muy parecida a la de otro hermeneuta connotado, Maurizio Ferraris, se opone a Vattimo, y le objeta que la *aletheia* heideggeriana no está reñida con la noción de verdad aristotélica, la cual es en el fondo la fuente de donde la toma. Por eso Grondin pugna por un Gadamer realista, en un célebre artículo en el que se pregunta si la noción gadameriana de fusión de horizontes no sería lo mismo que la noción aristotélica de la adecuación, y responde que sí.⁸

Más bien, Grondin alaba al hermeneuta jurídico Emilio Betti, que trató de construir una interpretación objetiva y válida, exigente y estricta. Así como Vattimo es uno de los principales filósofos posmodernos, Grondin tal vez está influenciado por los filósofos analíticos de su natal Canadá, pues se opone diametralmente al relativismo y, al igual que Ferraris, defiende un realismo interpretativo.

Ya que en filosofía del lenguaje, desde Aristóteles hasta Quine y después, hay tres modos de significar: el unívoco, el equívoco y el analógico, a la postura como la de Vattimo la llamo hermenéutica unívoca, a la de Grondin hermenéutica unívoca, y estoy en busca de una hermenéutica analógica.

Dije que Vattimo y Grondin me servirían para bosquejar el estado de la hermenéutica actual, porque me ha tocado debatir o dialogar con ambos, con resultados muy diversos. El primero fue con Vattimo, en 2004, en el aula magna de la facultad de Filosofía y Letras. Reconoció que la hermenéutica analógica sirve, pero me invitó a perderle el miedo a la equívocidad, a disfrutarla, porque era el terreno de la posmodernidad.⁹

En cambio, con Grondin tuve un debate en 2006, en el mismo sitio, y, aunque también reconoció que la hermenéutica analógica sirve, me instó a entregarme a la univocidad, ya que todos, decía, en el fondo, buscamos la interpretación (con mayúscula), la interpretación definitiva de los textos, por ejemplo de Platón.¹⁰

Prefiero seguir evitando tanto el extremo de la hermenéutica equívoca de Vattimo como el de la hermenéutica unívoca de Grondin. Me

⁸ J. Grondin, “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus*?”, en *Archives de philosophie*, 68 (2005), p. 413.

⁹ G. Vattimo, “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV (2005), pp. 213 ss.

¹⁰ J. Grondin, “El camino analógico de Mauricio Beuchot”, en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LVII (2008), pp. 521 ss.

parece que una hermenéutica analógica rescata de una manera mejor la esencia misma de la hermenéutica. Pasaré finalmente, a reseñar eso de una hermenéutica analógica, para terminar.

Dije que desde Aristóteles hasta Quine la univocidad, la equivoicidad y la analogía son los modos de la significación. Pues bien, si en verdad queremos seguir en la línea de Gadamer, tenemos que colocar a la hermenéutica en el camino de la *frónesis*. Y la *frónesis* es equilibrio proporcional, sentido de la proporción, y *proportio* fue la traducción que los latinos hicieron del término griego *analogía*.

Aristóteles mismo, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, nos hace entender que la *frónesis* es analogía hecha vida, proporción puesta en práctica, habilidad para encontrar el término medio de las acciones, por lo tanto de las interpretaciones.¹¹ En ese sentido, la interpretación analógica es la que más nos hace conocer, porque es la que mejor se ajusta a lo que es dinámico y vivo, como son las cosas que se nos dan en la práctica humana.

Pero, sobre todo, en el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles nos dice que el modo de conocer y de hablar más propio de la filosofía es el analógico.¹² Es el modo de decir *pros hen*, o *ad unum*. Allí, en ese libro, que es una especie de primer diccionario de filosofía, Aristóteles muestra que los principales términos (o conceptos) filosóficos son analógicos. De cada uno de ellos dice: “*pollajós légetai*”: se dice de muchas maneras; “*alla pros hen*”, pero según un principal. Así, el ser se dice de muchas maneras, pero primero de la substancia (*he ousía*) y luego de los accidentes (*ta symbebeka*); la causa se dice de muchas maneras, pero primero de la final, luego de las otras, etc. Esto, aplicado a la hermenéutica, nos da la posibilidad de tener más de una interpretación como válida (a diferencia de la hermenéutica unívoca), pero no todas (a diferencia de la hermenéutica equívoca), sino varias pero ordenadas, hay unas que son mejores y otras que son peores. O más verdaderas y menos verdaderas, hasta que se incurre en la línea de la falsedad.

Termino ya. La noción de analogía proviene de los pitagóricos, que la tomaron de la matemática y la introdujeron en la filosofía. Si uno va al tercer tomo de la obra de Diels y Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en el índice temático encontrará que el término analo-

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. VI.

¹² Aristóteles, *Metafísica*, lib. V.

gía fue usado por puros pitagóricos.¹³ De ellos pasó a Platón, quien tuvo muchos amigos pitagóricos; algunos de ellos dan nombre a sus diálogos, como Timeo de Locres, Teeteto Lisis, etc. Incluso uno de ellos lo compró, cuando fue vendido como esclavo por Dionisio de Siracusa, y lo liberó. Y de él pasó a Aristóteles, que lo plasmó genialmente en la noción de *frónesis*, o prudencia, que es lo que el mejor de los hermeneutas, Gadamer, ha señalado como la estructura de la hermenéutica. Por eso, y también para el derecho, una hermenéutica analógica.

Tal es la razón suficiente que me ha movido a optar por una hermenéutica analógica. Nótese que es más amplia que el solo argumento por analogía, que Kant propone para la interpretación de los símbolos, que tanto usó Dilthey para la comprensión de la historia y que tiene tanta prosapia en el derecho. Es más amplia que él porque abarca todo intento de superar el univocismo de los científicismos positivistas como el equivocismo de los relativismos posmodernos, casi siempre excesivos. Y se plantea en una tierra media, de manera casi dialéctica, viviendo del conflicto de esos dos extremos y tratando de no caer y derrumbarse en ninguno de ellos.

Pero el derecho tiene una base antropológico-filosófica, esto es, una filosofía del hombre. Porque toda empresa humana tiene detrás de ella una idea del ser humano. Por eso trataré de detallar la que subyace a la hermenéutica analógica, la cual la puede brindar al derecho.

La antropología filosófica es una rama de la filosofía no sólo importante, sino una de las más necesarias. De hecho, nuestra reflexión filosófica se va centrando cada vez más en el ser humano. Podemos especular acerca del cosmos, o acerca de la ciencia, pero siempre acabamos aterrizando en el hombre. Tanto la ética como la política implican ese realismo tan concreto. Pero ellas mismas suponen una antropología filosófica.

Además, ya por sí misma la reflexión sobre el ser humano tiene consistencia y prioridad. Aquí seguiré a Jacob Buganza y a Rafael Cúnsulo, que han elaborado una antropología filosófica aplicando la hermenéutica analógica.¹⁴ Y es que algo tenemos que saber sobre el hombre, porque toda empresa nuestra supone una idea de él y más vale afrontarlo y hacerlo seriamente.

¹³ H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich: Weidmann, 1966 (12a. ed.), t. III, p. 43, s. v. *analogía*.

¹⁴ J. Buganza – R. Cúnsulo, *Breve esquema de antropología filosófica*, Buenos Aires: Ágape, 2012, pp. 11 ss.

Por eso los autores comienzan por definir la antropología filosófica, como el estudio de la naturaleza humana, o de la condición humana. Puede elegirse el nombre que se quiera, pero venimos a concluir en lo mismo. Incluso a través del estudio de la historia o de la cultura, tratamos de conocer la naturaleza humana, bien encarnada en esas dos instancias o contextos.

Se habla también de la metodología de esta rama filosófica. Se mencionan y conocen varios métodos, unos más analíticos, otros más sintéticos, pero lo que me parece importante es que aplican de manera especial la hermenéutica, y, más concretamente, una hermenéutica analógica.

Ésta supone que el ser humano es un microcosmos,¹⁵ esto es, reivindica la antigua idea del hombre como compendio del mundo, ya no tanto para marcar su alta dignidad, como para señalar su compromiso con los demás seres de la naturaleza. Sabemos cómo el hombre ha abusado de los recursos naturales, y cómo ha dañado a otras especies. Por eso, atendiendo a la lección de los ecologistas, el ser humano debe ser visto no tanto como la especie más excelente, tampoco como la peor, sino como la que puede hacerse cargo de responsabilizarse por la naturaleza misma.

En esta perspectiva, se ve al hombre como un núcleo de intencionalidad, como un centro de intencionalidades distintas. Las más importantes son la del conocimiento y la de la voluntad. Tiene una intencionalidad cognoscitiva y otra volitiva. Por la primera se dan en él un conocimiento sensible y otro inteligible. También un apetito sensible y otro inteligible, al que llamamos voluntad.

Además, el hombre es un todo analógico, es decir, tiene dependencia de lo material, sin lo cual no puede vivir, y tiene que trabajar para lograrlo, y también una vida intelectual o espiritual, por la que trata de rebasar esas necesidades básicas, pero, como es lógico, primero tiene que satisfacerlas para poder entregarse al gozo de la contemplación sapiencial.¹⁶

Por eso el hombre es una totalidad. Ella es lo que llamamos sujeto. Los autores toman en cuenta las críticas que se han hecho del sujeto. Pero el balance es que no se ha querido destruir completamente la noción de subjetividad, sino debilitarla, reducirla, para que no tenga las pretensiones que tuvo en la modernidad.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 29 ss.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 47 ss.

Por eso me parece importante el que hablen de un sujeto analógico.¹⁷ Éste no pretende la claridad y luminosidad del sujeto cartesiano, que ahora está muy puesto en duda. Pero tampoco se van hasta el otro extremo de negar toda subjetividad. Los mismos críticos más acerbos del sujeto (Nietzsche, Freud, Bataille...) lo que han hecho es disminuirla, a bajarla, con más modestia y humildad, sin la prepotencia que antes tenía.

Por ejemplo, se ha visto que Lévinas llega a un concepto muy parecido al de Lacan, con una idea de sujeto fragmentado, pero no disuelto. Foucault, al final de su vida, incluso se interesó en las formas de subjetivación, y no tanto de minar o destruir al sujeto, como lo había hecho en sus primeros escritos. Ya al último le interesaban más los procesos de hacerse sujeto y ver qué tienen de aleccionador para el ser humano.

Es decir, en la actualidad se rechaza el sujeto unívoco, al que aspiró la modernidad, pero que ha recibido tantos descalabros y humillaciones. Uno recuerda lo que Freud llamaba golpes al narcisismo, primero con Copérnico, que hizo ver que el hombre no es el centro del cosmos, sino un polvillo dentro de él, como reafirmará Pascal; Darwin hizo ver que el hombre no es un ángel encarnado, sino que ocupa un lugar en la evolución de las especies; y el propio Freud hizo ver que hay una región oscura, el inconsciente, a la que no llega esa luz de la conciencia que tanto proclamaron los racionalistas.

Sin embargo, los autores se afanan por mostrar el alto valor de la persona, y algo que me parece atinado es hacerlo en su relación con el otro.¹⁸ Es decir, no se trata de una reivindicación de la dignidad humana de manera egoísta, centrada en el individuo, sino en la relación con el otro. Es un poco lo que decía Lévinas, un humanismo del otro hombre, o el fundamentar los derechos humanos en primer lugar como derechos del otro, lo cual es pensar en obligaciones más que en los solos derechos, y una perspectiva más abarcadora.

De esta manera se nos entrega un esquema de antropología filosófica muy útil. Porque se puede ver que es base para otras disciplinas, como la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. En efecto, ya ha pasado el tiempo en el que se veía como falacia naturalista el usar la antropología filosófica como apoyo para esas otras disciplinas. Ahora más bien se piensa que no se puede edificar una ética sin un estudio del hombre; si no, ¿cómo le vamos a poder decir

¹⁷ *Ibid.*, pp. 151 ss.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 159 ss.

lo que le compete como conducta moral? Partimos de una idea de hombre tanto para la ética como para la política y el derecho. Y más vale explicitarla mediante la antropología filosófica. La filosofía de la educación también y muchas otras disciplinas llevan implícita una filosofía del hombre, y más vale que se la explicita, si no, estaremos condenados a reproducirla inconscientemente, y a veces incluso poniendo en peligro o dañando al ser humano.¹⁹

Es significativo ver que, aun cuando Heidegger criticó a Cassirer porque hacía antropología filosófica y la quiso suplir por la ontología fundamental, después muchos, como Karl Löwith y Leo Strauss, discípulos suyos, se dieron cuenta de que lo que escondía Ser y tiempo era una antropología, pues era una ontología basada en el ser humano. El último que señaló esto fue un querido amigo mío, trágicamente muerto, Franco Volpi, quien llegó a tener esa interpretación, bastante aceptada entre los especialistas.

Por eso me parece que debemos tomar en cuenta este servicio tan grande que nos hace la antropología filosófica, porque nos brinda algo tan capital para todos nosotros, como es la comprensión del hombre, la búsqueda del ser humano. Ella nos hará comprenderlo y eso nos capacitará para construir el derecho que puede serle benéfico. De otra manera, sin ese conocimiento del hombre, no tendremos acceso a los derechos humanos y construiremos las leyes en el aire, sin ese prerrequisito ineludible que es la comprensión del destinatario de nuestra construcción.

CONCLUSIÓN

El derecho nos ha remitido a su fundamento filosófico, que no es otro sino la filosofía del hombre, esa antropología teórica que nos hace conocer la naturaleza del ser humano, Con ese proviso podemos pensar en la moral, el derecho y la política que le convienen. Concretamente, en cuanto al derecho, ese conocimiento del hombre nos permitirá ir derivando los derechos humanos que surgen de esa esencia, y que se orientan al bien de las personas. Sin ello, lo que se haga en la sociedad no tendrá sentido. Y ese conocimiento del hombre se alcanza en la experiencia, en la praxis, en la historia, pero conduce a algo que está por encima de ellas: la naturaleza humana, la esencia misma del hombre.

¹⁹ M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004, pp. 73 ss.

El derecho tiene una gran tradición de recurso a la hermenéutica, y una hermenéutica analógica podrá prestarle servicios muy competentes. En efecto, le ayudará en los casos difíciles, cuando haya lagunas del derecho y a encontrar casos semejantes que sean aplicables al que se tiene entre manos. Igualmente, la aplicación atinada de la ley al caso requiere esa sutileza que dan la *frónesis* y la *epiqueya*. En el caso de los derechos humanos, éstos encuentran dificultades de aplicación en ámbitos multiculturales o interculturales, y allí se necesita de la analogía para privilegiar la diferencia sin perder la universalidad.

Y el fundamento de los derechos humanos, tanto como del derecho mismo, se encuentra en el hombre. Por eso nos remite irremediablemente a una antropología filosófica o filosofía del hombre, que nos haga capaces de dar a la persona una ética que le corresponda, un derecho que en verdad lo proteja y una política que realmente busque su bien, su felicidad, su realización.

CAPÍTULO II

APROXIMACIÓN A UNA JUSHERMENÉUTICA DE NUEVO TIPO

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

Después de haber visto la relación de la hermenéutica y la analogía con el derecho, en lo que sigue me ocuparé de conectar ambos elementos en forma de una hermenéutica analógica aplicable a la cultura jurídica, lo cual se verá en la práctica de la misma. Ya de suyo, como es sabido, el derecho echa mano constantemente de la hermenéutica, que es la disciplina de la interpretación de textos, pues las leyes siempre necesitan algo de precisión, contienen cierta vaguedad, y para eso se ha usado tradicionalmente la hermenéutica, la cual se enseña en las facultades de derecho como la asignatura de la hermenéutica jurídica.

También la analogía se ha usado ancestralmente en el derecho, ya sea para contrastar un caso nuevo con otro ya tratado, o para llenar alguna laguna de la ley, etc. Sin embargo, aquí deseo ir un poco más allá, pues no me restrinjo al argumento por analogía, que tiene tanta presencia en la aplicación de la ley, sino que entiendo el campo analógico como la evitación de la interpretación unívoca, demasiado rígida, y la equívoca, excesivamente relativista, para encontrar una mediación entre ambas, y llegar a esa interpretación prudencial que es la que se ha mostrado como la más útil y conducente en la historia de la vida jurídica.

Pero procedamos por partes y primero hablemos de la hermenéutica y el derecho, para pasar después a la analogía en el derecho, y luego a lo que sería una hermenéutica analógica en la interpretación jurídica, para sacar finalmente algunas consecuencias.

POSIBILIDAD Y VALIDEZ DE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA PARA EL DERECHO

Se pueden hacer aplicaciones muy interesantes de la hermenéutica al derecho, dentro de una ya larga tradición. Pero quisiera centrarme en una hermenéutica analógica, intermedia entre las hermenéuticas

unívocas o rígidas, como las del cientificismo, y las hermenéuticas equívocas o blandas, como muchas de la posmodernidad.¹ Esta hermenéutica analógica ya ha sido aplicada al derecho.² Es un tema de suma importancia, porque la práctica jurídica tiene mucho de interpretación. La hermenéutica jurídica ha llegado a colocarse como una de las asignaturas más típicas de la cultura jurídica.

Por eso el desarrollo de la hermenéutica analógica exige que sea llevada al ámbito del derecho, en el que la interpretación es muy necesaria. Y los esfuerzos que se han hecho para aplicar la hermenéutica analógica al derecho pretenden ayudar en la intrincada labor de la interpretación jurídica.

En primer lugar, la hermenéutica se coloca en las principales corrientes actuales del derecho, sobre todo las de filosofía jurídica o iusfilosofía; por ejemplo, se encuentra tanto en Bobbio como en Dworkin. De hecho, toca la parte epistemológica del derecho, pues la interpretación es un tipo de conocimiento.

Para resolver esa dialéctica, esa oposición, disponemos de dos virtudes aristotélicas que son sumamente analógicas, a saber, la *phrónesis* y la *epeikeya*. La *phrónesis* o prudencia nos hace encontrar las analogías del caso, y es por lo que en la historia del derecho se ha hablado de jurisprudencia. El jurisprudente es el que encuentra la analogía de un caso con otros. La *epeikeya*, que los latinos tradujeron como *equitas*, esto es, equidad, es la virtud del juez, que tiene tacto para aplicar la ley al caso concreto sin herir a nadie, sino, al contrario, sacando el mayor bien para todos. Ambas cosas son muy analógicas, por eso es deseable una hermenéutica analógica para el derecho.

LA ANALOGÍA EN EL DERECHO

Esto me ha conducido a plantear una hermenéutica vertebrada en la noción de analogía, esto es, una hermenéutica analógica, que eludirá la cerrazón de la unívoca, para la cual sólo hay una interpretación válida, y las demás son todas falsas.³ Y también a sortear la equívoca,

¹ M. Beuchot, Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

² J. C. Barrera Vélez, *Pensar el derecho. Apuntes de hermenéutica jurídica*, Cartagena, Colombia: Universidad de San Buenaventura, 2011, pp. 32 ss.

³ M. Beuchot, Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación, México: UNAM-Itaca, 2015 (5a. ed.), pp. 31 ss.

para la cual prácticamente todas las interpretaciones son válidas, y no hay ninguna falsa. En cambio, para una hermenéutica analógica, en el espíritu aristotélico, hay más de una interpretación válida, puede haber algunas, pero todas jerarquizadas de mejor a peor, con una gradación que va desde la más apropiada hasta la que lo es menos, donde ya comienza la inadecuación.

Así como Aristóteles decía que hay varios sentidos del ser, pero jerarquizados de más propio a menos propio, siendo el principal analogado la substancia y los secundarios los accidentes, comenzando por la cantidad, luego la cualidad, después la relación, etc., así también podemos sostener que hay varias interpretaciones válidas de un texto, más de una (a diferencia del univocismo), pero no todas (a diferencia del equivocismo), sino algunas, que se concatenan jerárquicamente, según grados de aproximación al texto, donde una será el analogado principal y las otras los secundarios, de mejor a peor, hasta un punto en que ya comienza la falsedad.

Aquí se conjuntan la analogía de atribución y la de proporcionalidad. La primera, junto con la de proporcionalidad propia, constituyen el lado metonímico de la analogía, mientras que la analogía de proporcionalidad impropia es metafórica, y con ello se tienen como tenazas de la analogía la metonimia y la metáfora. Ello nos permite interpretar textos que se acercan más al polo metonímico, más científico, y textos que se acercan más al polo metafórico, más literario. Es una hermenéutica analógica que oscila entre la lectura metonímica y la metafórica.

INTERPRETACIÓN Y ARGUMENTACIÓN

Para ver la relación que se da entre interpretación y argumentación en el derecho nos serviremos de un estudio de Paul Ricoeur. Comienza diciendo que estas dos actividades del hombre suelen considerarse como contrarias; pero él cree que debe elaborarse una concepción dialéctica de ambas.⁴ Interpretación es aquí aplicación de la norma jurídica a un caso; y argumentación es el apoyo racional que se ofrece para esto. Mas, a pesar de que los manuales al uso consideran que estas dos operaciones son antitéticas, “he creído —señala Ricoeur— poder extraer argumentos de las flaquezas internas de cada una de las posiciones consideradas para sostener la tesis de que una

⁴ P. Ricoeur, “Interpretación y/o argumentación”, en *Lo justo*, Madrid: Caparrós, 1999, p. 157.

hermenéutica jurídica centrada sobre la temática del debate requiere una concepción dialéctica de las relaciones entre interpretación y argumentación”.⁵

Toma en cuenta a Ronald Dworkin, para quien se pasa de la interpretación a la argumentación. Es decir, se necesita interpretar (comprender) para argumentar (apoyar racionalmente). Para ello Dworkin es muy consciente de que no se alcanza perfecta claridad, hay que conformarse con una postura intermedia, que podríamos llamar analógica, por cuanto excluye la univocidad y exige interpretar una y otra vez la ley.⁶ Esto nos muestra a Dworkin como alguien con un temperamento muy analógico, pues rechaza la univocidad o claridad perfecta en la interpretación y acude a la *phrónesis* o prudencia para los casos difíciles.

Otros tratadistas del tema, como son Robert Alexy y Manuel Atienza, proceden al revés. Van de la argumentación a la interpretación. Es decir, el mismo debate esclarece el significado de la ley. Escuché a Alexy disertar sobre la *priori* de la argumentación,⁷ y he podido hablar sobre esto con Atienza,⁸ el cual ha reconocido la influencia de la filosofía analítica al momento de escribir su libro,⁹ pero reconoce que siempre se identificó más con las posiciones de Dworkin, que fue un analítico muy abierto.

Alexy procede de la argumentación a la interpretación porque la primera provee la justificación interna de la segunda, es decir, la coherencia lógica entre premisas y conclusión, por lo que considera la argumentación como inferencia. Pero Ricoeur disiente: “A mi juicio —dice—, el silogismo jurídico no se deja reducir a la vía directa de la subsunción de un caso a una regla, sino que debe además satisfacer el reconocimiento del carácter apropiado de la aplicación de tal norma a tales casos”.¹⁰ Y eso exige interpretación, por lo que ambas operaciones van juntas. Atinadamente explica Ricoeur: “Para decirlo

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁷ En las *XXII Jornadas Argentinas de Filosofía Jurídica y Social*, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán, Argentina, el 9 de octubre de 2008.

⁸ En el II Congreso Internacional de Filosofía del Derecho, en la Facultad de Derecho de la UNAM, el 14 de febrero de 2013.

⁹ M. Atienza, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

¹⁰ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 170.

en términos kantianos, *la interpretación es el camino que sigue la imaginación productora en la operación del juicio reflexivo*".¹¹

La misma argumentación por analogía es interna y no tiene ese carácter externo que le quiere adjudicar Alexy. "En fin, un hueco particular deberíamos hacerle al 'argumento del precedente'. En un cierto sentido, no se trata de justificación externa, en la medida en que el precedente, una vez reconocido como caso parecido, no aplica ningún otro criterio más que el de su aptitud para la universalización (tratar de forma análoga los casos análogos)".¹² El argumento por analogía es el que más requiere de comprensión, por tanto es donde más se reúnen la interpretación y la argumentación.

No están, por consiguiente, tan separadas la interpretación y la argumentación, y eso lo debe asimilar una hermenéutica analógica. De alguna manera se podría decir que la argumentación jurídica está entreverada con la interpretación jurídica.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y DERECHO

Ahora se ve más claramente por qué me he decidido a optar por una hermenéutica analógica. Nótese que es más amplia que el solo argumento por analogía, que es tan usado en el derecho, que Kant propone para la interpretación de los símbolos y que tanto usó Dilthey para comprender a los actores de la historia. Una hermenéutica analógica es más amplia que el argumento por analogía porque abarca todo intento de superar el univocismo de los cientificismos positivistas y también el equivocismo de los relativismos posmodernos, casi siempre excesivos. De esta manera se plantea en una tierra media, de forma casi dialéctica, viviendo del conflicto de esos dos extremos y tratando de no caer y derrumbarse en ninguno de ellos, sino en sacar lo mejor de ambos.

En el caso del derecho, una hermenéutica jurídica que tome en cuenta la analogía podrá ser útil para las lagunas de la ley; para la jurisprudencia, que toma muy en cuenta la analogía; y, en general, porque en las leyes no siempre se alcanza lo claro y lo distinto, esto es, la univocidad, sino que muchas veces contienen ambigüedades, textos difíciles, etc.¹³

¹¹ *Ibid.*, p. 171. Subrayado de Ricoeur.

¹² *Ibid.*, p. 173.

¹³ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, San Luis Potosí, S.L.P.: UASLP, 2010 (2a. ed.), pp. 123 ss.

Por eso he creído que puede ser de mucha ayuda una hermenéutica especial, una hermenéutica analógica, no sólo porque usa el argumento por analogía de manera adecuada, sino porque evita la pretensión de una interpretación unívoca de las leyes, lo cual llevará a la dureza y, a la postre, a la injusticia; pero también sorteará el gran peligro de una interpretación equívoca, la cual es muy peligrosa en el derecho (aunque ya está siendo propugnada por algunos filósofos del derecho posmodernos) y claramente se coloca en la injusticia. Una hermenéutica analógica será intermedia y mediadora en las antinomias que encuentra el derecho y que necesita superar, por el bien de los seres humanos.

LA INTERPRETACIÓN JURÍDICA

La hermenéutica jurídica tiene una larga historia. Hubo escuelas de interpretación muy distintas, pero confluían a lo mismo: ¿qué significado tienen las leyes? ¿Qué quiso plasmar en ellas el legislador? ¿Qué bien hacen a los ciudadanos? Y no solamente ¿cómo se aplican al caso en cuestión? Es decir, buscan la intención del autor, la intención del lector y lo que Umberto Eco llama la intención del texto o de la obra.¹⁴

La historia de la hermenéutica se puede vertebrar con la lucha entre literalistas y alegoristas, o entre univocistas y equivocistas, pero en la interpretación del derecho se necesita lo más posible la interpretación literal de los textos jurídicos, el mayor acercamiento a la univocidad, aunque se trate, de hecho, de una interpretación analógica. Porque siempre ha habido (y habrá) ambigüedades, lagunas, casos difíciles, etc. Lo cual ha hecho necesaria la interpretación, la hermenéutica y, en concreto, una hermenéutica analógica.

Los griegos, los romanos sobre todo, la tradición medieval canonista, los modernos iusnaturalistas, la jurisprudencia, han tenido sus hermeneutas. De ahí que haya sido una asignatura de la formación jurídica, si no muchas veces en la teoría, por lo menos en la práctica. Y, así como todo jurista tiene una filosofía del derecho, explícita o implícita, igualmente posee una hermenéutica jurídica, como lo muestran las escuelas y facultades.

También muestran que una hermenéutica analógica como la que he planteado sería de mucha utilidad para la teoría jurídica, pero, sobre todo, para la práctica jurídica, la cual necesita tanto de la *phró-*

¹⁴ U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Ed. Lumen, 1992, pp. 29 ss.

nesis o prudencia y de la epiqueya o equidad, que son virtudes muy analógicas y muy necesarias en el jurista. Ya en la misma historia del derecho vemos la aplicación de la *phrónesis* en la jurisprudencia, y, asimismo, vemos la de la epiqueya, pues cuando se aplica la ley de manera unívoca, se lastima, y cuando se aplica de manera equívoca, se ofende. En ambos casos se corre el peligro de cometer injusticia; por eso una actitud analógica se requiere tanto en el derecho.

ANALOGICIDAD Y DERECHO

La hermenéutica analógica intenta hacer una aportación a la misma teoría de la interpretación.¹⁵ En cuanto hermenéutica, pretende ser un instrumento conceptual que nos ayude a interpretar y comprender textos. Es una actividad que hacemos en las Humanidades, como se ve en nuestras tesis, las cuales son interpretaciones de algún autor, como Platón, Hegel, Nietzsche o Heidegger. Los cuales estudiamos en sus textos, ya sea alguno en especial o algún problema que ha tratado un autor en varias de sus obras. Inclusive nuestros trabajos o ensayos durante el curso versan sobre los textos de los autores, y ahí es donde se requiere la interpretación. Tal es el trabajo de la hermenéutica.

Pero, en la actualidad, la hermenéutica está distendida dolorosamente entre dos tendencias extremas, a las que llamo la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca. De la hermenéutica unívoca el mejor ejemplo es la actitud de los positivistas. En el antiguo sobresale John Stuart Mill, quien deseaba una exactitud tan grande que es inalcanzable. Sólo se admite una única interpretación de un texto y todas las demás tienen que ser falsas. Ahora lo vemos en algunos defensores del sentido literal en contra del sentido alegórico, por ejemplo en algunos filósofos analíticos muy adversos a la posmodernidad. En cambio la hermenéutica equívoca admite que prácticamente todas las interpretaciones son válidas, alegando que no hay criterios firmes para la verdad textual. El ejemplo de eso es la hermenéutica romántica, como la de Daniel Schleiermacher, quien acabó en un relativismo muy grande. En la actualidad adoptan esta actitud algunos filósofos posmodernos muy extremos, como Richard Rorty. A diferencia de ellas, una hermenéutica analógica trata de evitar el exceso de que sólo una interpretación puede ser válida, sobre todo en humanidades, y también evitar que todas lo sean, ya que eso mata a la hermenéu-

¹⁵ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., pp. 52 ss.

tica misma. Se trata de aceptar más de una como válida, a saber, un conjunto de interpretaciones válidas, pero limitadas e incluso con una jerarquía según la cual se vea qué interpretaciones son mejores y más adecuadas de un texto y cuáles ya van hundiéndose en la falsedad o inadecuación.

Éste es el propósito principal de una hermenéutica analógica, a saber, acabar con el relativismo tan grande que hay en la actualidad, a causa de malas lecturas que se han hecho de la filosofía posmoderna, pues los grandes posmodernos, esto es, autores como Foucault, Deleuze y Derrida dieron marcha atrás y acabaron defendiendo un cierto realismo. El propio Vattimo no acaba con toda pretensión de verdad en la interpretación, sino que desea debilitarla, a saber, que no tenga las pretensiones de la hermenéutica unívoca. El propio Vattimo me ha dicho que la hermenéutica analógica le parece una hermenéutica débil, es decir, que no tiene las pretensiones absolutistas de la unívoca. Sin embargo, a mí me parece que la hermenéutica de Vattimo es demasiado débil y que la hermenéutica analógica trata de conservar una pretensión un poco más fuerte de verdad y objetividad en las interpretaciones.

En la analogía predomina la diferencia y, de todos modos, en la semejanza no se pierde la capacidad de universalizar, sino que es lo que mejor la permite. De esta manera, la analogía es la que permite respetar las diferencias, por ejemplo en las culturas, para hacer un diálogo intercultural en el que no haya imposición, sino que se aprenda de la otra cultura. Además, la analogía es lo mismo que proporción, y la proporción es lo que se necesita para respetar la diferencia, incluso para privilegiarla, pero sin perder la capacidad de un amarre en la identidad, o, mejor, en la semejanza, lo cual nos permitirá universalizar, por ejemplo en el caso de los derechos humanos. Así, podemos tener un diálogo intercultural muy abierto y respetuoso, pero preservando los derechos humanos, los cuales implican esa universalidad. Será una universalidad amplia y diferenciada, pues son vistos de diversa manera en las diversas culturas.¹⁶

En últimas fechas, se ha estudiado el realismo que acompaña a la hermenéutica analógica. Está en la línea de la epistemología de virtudes, y responde a una inquietud muy actual de los filósofos jóvenes, que ya quieren que pase el “giro lingüístico” y dé paso a un “giro ontológico”, que ya se venía anunciando, y al que corresponde esta

¹⁶ El mismo, *Hermenéutica analógica y sociedad*, México: IMDOSOC, 2012, pp. 93 ss.

búsqueda de una epistemología realista para una ontología también realista. Filósofos como Maurizio Ferraris, Markus Gabriel, Quentin Meillassoux y otros bastante jóvenes, han desatado esa corriente realista, a la que se ha sumado el realismo analógico que yo he propuesto con José Luis Jerez.¹⁷

La hermenéutica pertenece tanto a la filosofía mexicana o latinoamericana como a la mundial o universal. Yo la pensé como una respuesta a la situación actual de la filosofía. Por un lado, el univocismo de muchos analíticos que aún son positivistas; por otro, el equivocismo de muchos posmodernos que han caído en posturas extremas de relativismo. Me honra mucho que conocedores de la filosofía mexicana, como Guillermo Hurtado, dicen que ha sido elaborada desde México y para México; pero también hay voces de los latinoamericanistas, como la de Mario Magallón, que dicen que es un producto filosófico latinoamericano; pero, también, Jean Grondin, ese gran hermeneuta canadiense discípulo de Gadamer, ha dicho que es una propuesta de filosofía mundial o universal.

En cuanto a la pertenencia de la Hermenéutica Analógica a la tradición filosófica mexicana, esto se puede comprobar, pues grandes pensadores de nuestra patria, desde los nahuas, pasando por Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Vasconcelos, Adolfo García Díaz y Octavio Paz, vertebraron su pensamiento como analógico.

En cuanto a la pertenencia a la filosofía latinoamericana, también ha podido observarse, ya que está siendo cultivada en países como Colombia, Perú, Argentina y Chile, además de México. Y, en cuanto a su pertenencia a la filosofía mundial, es posible ver que se estudia en España, Italia y Rumania, por lo que hemos sabido.

De hecho, me resulta sorprendente el que la hermenéutica analógica se estudia en varias partes del mundo. Me han llegado tesis que se han hecho sobre ella no sólo en México, sino en varios países de América Latina y en España.

La hermenéutica analógica está muy vinculada a la noción de virtud.¹⁸ Ésta ha vuelto a la filosofía y se emplea mucho en la actualidad. Inclusive se usa en la filosofía de la ciencia, en la que se habla de una epistemología de virtudes, como es la de Ernesto Sosa y muchos

¹⁷ J. L. Jerez, *Introducción al realismo analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 22 ss.

¹⁸ E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: UNAM-FCE, 1992, pp. 285 ss.

otros, la cual se cultiva en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. También se usa en la pedagogía, en la que ya no se ve la educación como llenar al alumno de información, sino como formar en él virtudes epistémicas. Y, sobre todo, ha regresado a la ética, en la que se plantea la filosofía moral como actuación de virtudes, tanto en la filosofía analítica (Philippa Foot, Elizabeth Anscombe, Peter Geach y Bernard Williams), como en la filosofía continental (Gadamer, Ricoeur y MacIntyre).

En la ética la recuperación de las virtudes significa que se tiene que enseñar al alumno a formar virtudes como las que aparecen en los griegos, señaladamente en Aristóteles. Principalmente adquirir la prudencia, que está entre las virtudes teóricas y las prácticas, y sobre todo la templanza, la fortaleza y la justicia. Hay otras más, pero esas son las principales. Muy agudamente, MacIntyre vio que la ética de la modernidad fue una ética de leyes, de normas, de imperativos, y que tenía que pasarse a una ética de virtudes, pero una Hermenéutica Analógica nos permite tener también, junto con las virtudes, algunas leyes morales, que orienten la acción, precisamente para la adquisición de las virtudes. Esto es lo más reciente en la filosofía moral, tanto en la corriente analítica como en la continental, incluso posmoderna.

La filosofía siempre ha sido la conciencia de la sociedad. El sociólogo señala los movimientos que ocurren en la sociedad; el politólogo explica por dónde va el tipo de gobierno que se da en los estados; y el economista discierne qué movimientos económicos se dan y cuáles conviene adoptar para el mejor funcionamiento de la sociedad. Pero el filósofo añade la consideración moral o ética, de modo que la filosofía social nos diga qué debemos hacer para que no se deshumanice el ser humano; la filosofía política, qué rumbo debemos tomar para que se busque el bien común; y la filosofía de la economía nos dirá qué tipo de acciones llevarán a una mayor justicia. Igualmente, la filosofía del derecho conectará las leyes y los derechos, tan necesarios al hombre, a la moral o ética, de modo que sean leyes justas y se respeten los derechos humanos.

Pues bien, en todos esos campos de la filosofía se requiere la interpretación, por eso la hermenéutica es una rama tan necesaria en el árbol filosófico. Tenemos que comprender al ser humano para saber qué ética le conviene, qué vida social es la que lo realiza, para proporcionarle un sistema de derecho le sea adecuado, qué políticas serán consecuentes con ese bien común al que aspira y qué economía

es la que lleva a cabo esa justicia social que se desea. Tiene, pues, la hermenéutica una gran cabida en esa actividad filosófica, y una Hermenéutica Analógica le será de mucha ayuda, pues evitará los extremos univocista y equivocista, que deshumanizan al hombre y llevan a la sociedad a la injusticia.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, ese ideal de justicia que apuntábamos al final se cumple de manera eminente en la práctica correcta del derecho, en su administración equitativa. Y ésta requiere una conciencia clara de lo que la ley es. Por eso conviene trabajar en la teoría, para que eso repercuta en la práctica, y sea buena. Esa praxis adecuada del derecho requiere de una teoría conducente, y ésta se podrá encontrar en la hermenéutica, en una interpretación correcta de la ley. Asimismo, en una impartición igualitaria de la justicia, que no privilegie al rico o poderoso en detrimento del pobre y del débil.

El derecho tiene un aspecto interpretativo, requiere mucho de la interpretación, ésta es un elemento que coadyuva a la consecución y logro de la justicia. Por eso ha sido, desde siempre, importante la hermenéutica jurídica, que sigue siendo una de las asignaturas básicas en la formación del jurista. Y se necesita una teoría de la interpretación que en verdad provea al agente del derecho con un instrumento adecuado a lo que necesita. Tal creo que es una hermenéutica analógica, que dará al practicante del derecho una clarividencia con respecto al texto de la ley que podrá manifestar en su administración de la justicia. Porque la justicia es lo que todos queremos.

CAPÍTULO III LA ANALOGICIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

En estas líneas trataré de hacer ver las ventajas que tiene la aplicación de una hermenéutica analógica a los derechos humanos. El derecho ya tiene, de suyo, toda una tradición de uso de la hermenéutica, incluso existe la asignatura llamada hermenéutica jurídica. Pero en la hermenéutica de hoy se han establecido en pugna las corrientes unívocas, demasiado rígidas, y las hermenéuticas equívocas, excesivamente abiertas. Por eso conviene hacer lugar a una hermenéutica que se coloque entre las dos anteriores, evitando sus deficiencias e integrando sus virtudes.

Primero expondré en qué consiste la hermenéutica analógica. Después pasaré a señalar cómo puede aplicarse, en tanto que hermenéutica jurídica, a la interpretación de los derechos humanos. Y terminaré indicando cómo creo que se puede utilizar en el difícil caso de una situación multicultural o intercultural, ya que diversas culturas que interactúan pueden tener diferentes interpretaciones de los derechos humanos, y se tendrá que llegar a algún consenso en el diálogo.

Esta aplicación de la hermenéutica, concretamente de la hermenéutica analógica, a los derechos humanos tiene su relevancia. Estas prerrogativas fundamentales son tan importantes, que merecen lo mejor de nuestra atención, incluso en el tema de su fundamentación filosófica, según lo veremos. Para que esto se vea mejor, lo aplicaremos al importante asunto de su fundamentación filosófica, que es un punto en el que se entrecruzan la hermenéutica y la ontología o metafísica, en forma de antropología filosófica. Ya pasó el tiempo en que dicha fundamentación era vista con recelo por los filósofos del derecho y los juristas. Ahora incluso se exige dar alguna fundamentación a tan importantes derechos.

NOCIÓN DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Comenzaré por exponer lo que es la hermenéutica analógica. Para ello procederé explicando, en primer lugar, qué es la hermenéutica;

luego, qué es la analogía, para pasar luego a detallar lo que es una hermenéutica analógica.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Comenzó siendo una técnica exegética, pero ahora se ha erigido en toda una filosofía, principalmente con Hans-Georg Gadamer.¹ Los textos que interpreta son muchos: el escrito, el diálogo y la acción significativa, como acota Paul Ricoeur.

La hermenéutica se enfrenta, pues, a un texto, el cual tiene un autor y encuentra un lector o intérprete. Se trata de recuperar la intención del autor, o lo que quiso decir en su texto, sabiendo que se mezcla la intencionalidad del lector, el cual muchas veces no capta o distorsiona lo que el autor quiso decir.² Cuando la interpretación es buena, se realiza una fusión de horizontes.³ Es decir, como intérpretes, fundimos nuestro horizonte de comprensión con el del autor.

Después de haber sido la hermenéutica una técnica interpretativa, como en la exégesis bíblica, paulatinamente llegó a ser una postura filosófica. Tal se ve en Schleiermacher, que empieza a verla como filosofía, y con Dilthey, que pone la hermenéutica como fundamento de las ciencias del espíritu, en especial de la historia. Heidegger llega a decir que la hermenéutica es un existenciarío del hombre, pues existimos comprendiendo, es decir, interpretando. Gadamer, alumno suyo, construye una hermenéutica filosófica, que tiene una ontología. Ricoeur aplica la hermenéutica a varios campos, en especial a la cultura y a la historia.

En la actualidad la hermenéutica se ve distendida entre posturas unívocas y equívocas. Una hermenéutica es unívoca si pretende una interpretación completamente clara y distinta del texto, retener plenamente la intención del autor, atrapando el sentido literal del texto mismo. Una hermenéutica es equívoca si renuncia a encontrar la intencionalidad del autor, abandonando la interpretación a la voluntad del lector, el cual puede interpretar lo que le venga en gana. Eso hace que se vuelva necesaria una hermenéutica analógica, que ocupe un lugar intermedio, permitiendo una interpretación abierta, pero seria. Por eso tenemos que atender al concepto de analogía, y tratar de res-

¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 38.

² M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 48 ss.

³ J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, pp. 83 ss.

catarlo para hoy. La vamos a necesitar sobre todo para cuando hay entrecruce de culturas, en el multiculturalismo o interculturalidad.

Por su parte, la idea de analogía proviene de los filósofos griegos presocráticos.⁴ Los pitagóricos la tomaron de la matemática y la introdujeron a la filosofía. Era la noción de proporción, la cual se aplica en las cosas que no alcanzan la exactitud, pero, a fin de no caer en el desorden, se pueden llevar a un orden intermedio. Platón toma de ellos esa idea y la aplica a la virtud, y también la ejerce al usar los mitos para filosofar. Aristóteles da sistematicidad a la analogía, uniendo la analogía de proporción de los pitagóricos a la de tipo platónico, que pone un orden jerárquico. Es la predicación *pròs hén*, esto es, de acuerdo a un término principal, que después será llamada analogía de atribución. Los estoicos hablaron de una analogía universal, que debía reflejarse en el hombre y en la sociedad. Los neoplatónicos la usaron para el simbolismo, que encontraban en todo.

La analogía, en la Edad Media, sirvió para el conocimiento de Dios, y también para el conocimiento de las cosas humanas.⁵ Mediaba entre la literalidad y la alegoricidad, en la Biblia y en el cosmos, ya en san Agustín y en San Buenaventura. Pero sobre todo en Santo Tomás de Aquino. A pesar de que Juan Duns Escoto se le opuso y defendió la univocidad entre Dios y las creaturas, otros lo defendieron, como el gran místico Juan Eckhart, que usó la analogía de atribución para resaltar la gran excelencia de Dios en relación con las creaturas.

En el Renacimiento, el cardenal Cayetano (Tomás de Vio) dio una sistematización lógica a la analogía, tanto a la de atribución como a la de proporcionalidad. Los tomistas prefirieron la analogía de proporcionalidad, mientras que Francisco Suárez la de atribución; sin embargo, hubo algunos, como el dominico Francisco de Araújo, que conciliaron las dos formas de la analogía.

La *analogía* es proporción, proporcionalidad.⁶ A cada cosa le respecta su porción, su *portio*, para guardar una *pro-portio*. Es un modo de significación y de predicación o atribución. Se toma de los tres modos fundamentales de predicar: unívoco, equívoco y análogo. Unívoco es un término que significa o se predica de sus inferiores de manera completamente igual. Así, “hombre” se aplica de manera igual o unívoca a todos los hombres. Equívoco es un término que

⁴I. M. Ramírez, *De analogía*, Madrid: CSIC, 1970, t. 1, pp. 76 ss.

⁵M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002, pp. 151 ss.

⁶Ph. Secretan, *L'analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 7-8.

significa o se predica de sus inferiores de manera completamente diferente. Así, “gato” se aplica de manera diferente o equívoca al animal y al instrumento. Un término análogo es el que significa o se predica de sus inferiores de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Así, “ente” significa y se predica de la substancia y de los accidentes, pero sólo de manera proporcional o analógica.

Si la analogía es proporción, puede ser simple o compuesta. La primera se llama analogía de atribución, e implica una jerarquía en la que hay un analogado principal y analogados secundarios. Por ejemplo, “sano” se predica primeramente del organismo, y después (o secundariamente) del clima, del alimento, de la medicina o de la orina. El primero es el analogado principal, porque a él se atribuye con mayor propiedad que a los demás, a los que se atribuye por relación con él, por lo cual son los analogados secundarios. La analogía de proporcionalidad es una proporción compuesta. En ella se comparan dos proporciones simples; es decir, no correlatos, sino relaciones. Esta analogía de proporcionalidad se divide en propia e impropia o metafórica. Ejemplo de la propia es “La razón es al hombre lo que el instinto al animal”. Ejemplo de la metafórica es “La risa es al hombre lo que las flores al prado”, con lo que entendemos la expresión metafórica “El prado ríe”. Así, podemos decir que en la analogía hay un polo metafórico (la impropia) y un polo metonímico (las otras dos).

Esto coincide con lo que Charles S. Peirce llamaba iconicidad. Él dividía el signo en índice, ícono y símbolo. El índice era el signo natural (como la huella en el lodo), por lo tanto unívoco; el símbolo era el signo artificial o convencional (como el lenguaje), por lo tanto equívoco, y el ícono era el análogo (en parte natural y en parte cultural).⁷ Y dividía el ícono en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen nunca es completamente unívoca, pero tiende a la univocidad; el diagrama sería el más analógico, y la metáfora, que nunca es equívoca, se inclina, sin embargo, hacia la equivocidad. Aquí se ve de nuevo la oscilación de la analogía o iconicidad entre la metonimia y la metáfora.

De esta manera la analogía se nos presenta como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, salvándose de sus deficiencias y aprovechando sus ventajas, y que abarca tanto la

⁷Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45 ss.

metonimia como la metáfora, teniendo la posibilidad de oscilar entre una y otra. Esto le da una notable versatilidad, pero también seriedad.

Aplicando la analogía a la hermenéutica, vemos que así evita los inconvenientes de la unívoca y la equívoca. La hermenéutica unívoca pretende una interpretación clara y distinta, plenamente adecuada. La hermenéutica equívoca se empantana en una interpretación oscura y confusa, en el relativismo extremo. A diferencia de ellas, una hermenéutica analógica no pretende la exactitud de la unívoca, pero tampoco se derrumba en la apertura excesiva de la equívoca; sabe poner límites.⁸

En la hermenéutica unívoca solamente cabe una única interpretación válida, y todas las demás son inválidas. En la hermenéutica equívoca prácticamente todas las interpretaciones son válidas. A diferencia de ellas, en la hermenéutica analógica caben varias interpretaciones válidas, pero ordenadas, esto es, guardando cierta jerarquía, según su proporción de apego al texto.

Por otra parte, la hermenéutica analógica usa los dos modos principales de la analogía: la de atribución y la de proporcionalidad. Esta última congrega democráticamente los análogos. La de atribución gradúa jerárquicamente, por tener un analogado principal y uno o más analogados secundarios. Aplicando esto a la interpretación, en una hermenéutica analógica, la analogía de proporcionalidad acerca diferentes interpretaciones de un texto, que tengan semejanza. En cambio, la analogía de atribución permite aceptar varias interpretaciones como válidas, pero observando un orden jerárquico, según el grado de aproximación a la verdad del texto; hasta llegar a un punto en el que las interpretaciones ya dejan de ser válidas.

Además, una hermenéutica analógica tiene un polo metonímico y otro metafórico, que son los de la analogía. Eso permite interpretar textos científicos y textos literarios. Hace que interactúen el sentido literal y el alegórico, predominando este último. Y, según Peirce, la analogía es iconicidad, la cual se divide en imagen, diagrama y metáfora; por eso podemos ver las interpretaciones como imágenes, diagramas o metáforas del texto, en una gradación parecida a la anterior. Asimismo, nos permite oscilar entre textos científicos (más metonímicos) y textos literarios (más metafóricos).

La historia de la hermenéutica ha tejido la lucha entre los literalistas y los alegoristas. El sentido literal es unívoco, pertenece a

⁸ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

la hermenéutica univocista. El alegórico tiende a la equivocidad, pertenece a la hermenéutica equivocista. A diferencia de ambas, la hermenéutica analógica trata de ser mediadora; ni pretende la interpretación literal ni la puramente alegórica, sino una interpretación mixta, abierta pero seria.

Por consiguiente, en la actualidad necesitamos una hermenéutica que no pretenda una comprensión unívoca y definitiva de un texto, pero que tampoco se entregue a una comprensión equívoca e interminable. De ambos modos se mata la interpretación. Por eso únicamente nos queda el camino de una hermenéutica analógica, la cual nos podrá asegurar un terreno más fructífero. Nuestro siglo será analogista, o no será.

LA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA A LOS DERECHOS HUMANOS

Pasemos a la aplicación de la hermenéutica analógica a los derechos humanos, en un ejercicio de auténtica hermenéutica jurídica. Hay que iniciar esto definiendo los derechos humanos. Entiendo por ellos los que el hombre tiene por el solo hecho de ser hombre. Hay una notable coincidencia en fundamentarlos filosóficamente en la dignidad humana, como hacía Kant. Y ella tiene que ser universal, pues se supone que la tenemos todos los seres humanos. Todos y de manera igual, incluso el retrasado mental y el asesino.

Si a los derechos humanos se les quiere quitar esa universalidad, dejan de ser lo que son. No se pueden restringir a ciertos grupos, son de todos. Es importante su universalidad, por más que se realicen en lo particular de las culturas y la historia. A veces incluso se ha dado una relación problemática entre estos derechos y ciertas culturas.⁹ Por eso la analogía tiene que mediar entre ellas, para que las acepten, incluso con diferencias de interpretación.

La aplicación de una hermenéutica analógica a los derechos humanos es fecunda. Primeramente, porque hace ver que la tan mentada falacia naturalista, de la que a veces se los acusa, no es falacia; más bien tiene que tomarse en cuenta al hombre y sus valores para pasar a sus derechos, en contra de lo que digan los iuspositivistas.¹⁰

⁹El mismo, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 2005, pp. 57 ss.

¹⁰H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

Lo hacen para tener una ciencia del derecho, libre de supuestos morales.

Sin embargo, ahora se insiste en que la ciencia no es neutral frente a la ética, está impregnada de ella. Si no se da cuenta de eso, irá en contra del hombre. Tal es la idea de los derechos humanos: procurar el bien de la humanidad. El derecho sólo tiene sentido si respeta la ética. La modernidad los desunió, pero hay que volver a unirlos.

La hermenéutica analógica nos hace ver los derechos humanos basados no únicamente en leyes, sino también en principios. Uno de ellos, aunque remoto, es la naturaleza humana, como quiso la iusfilosofía clásica, pues la misma dignidad humana surge de la naturaleza humana. Tal es el espíritu de los derechos humanos, tenidos por el solo hecho de nacer.

Pero, en especial, la hermenéutica analógica es útil para la aplicación de los derechos humanos en un ámbito multicultural o intercultural, es decir, cuando se encuentra una interpretación diferente de los derechos humanos por parte de diversas culturas, y esto ocasiona que haya casos difíciles.

LOS DERECHOS HUMANOS EN UN CONTEXTO INTERCULTURAL

Abordemos ahora el tema de la hermenéutica y el fenómeno del multiculturalismo, para ver la posibilidad de que se comprendan y valoren los derechos humanos. Es necesario interpretar las culturas, esto es, comprenderlas y valorarlas, para poder hacer que, a su vez, comprendan y valoren adecuadamente los derechos humanos. El filósofo, aun cuando, como todos, se encuentra situado culturalmente, puede dialogar con otras culturas, sobre todo acerca del significado de los derechos humanos, superando su propio contexto cultural, más allá del particularismo y el universalismo, porque sostendrá que esos derechos son universales, pero se concretizan en culturas particulares.

Suelen distinguirse el multiculturalismo y el pluralismo cultural, tomando el primero como el hecho y el segundo como el modelo que trata de explicarlo. Igualmente, ahora se los distingue a ellos de la interculturalidad, la cual es la nueva categoría, como conciencia de que, inevitablemente, las culturas interactúan. Por eso es tan necesario el diálogo intercultural, para discutir acerca de las instituciones, los derechos, etc., y hacer que se llegue a consensos interculturales.

Tenemos que esforzarnos por lograr ese pluralismo cultural y esta interculturalidad en cuanto a los derechos humanos.

Pero, aunque la hermenéutica ha probado ser útil en estos problemas, no basta que sea una hermenéutica sin más, sino una vaya más allá del univocismo y el equivocismo; la primera propone la interpretación única para todos los significados, y la segunda, múltiples interpretaciones irreductibles; es preciso acceder a una hermenéutica analógica (que permita varias interpretaciones válidas, pero reductibles a cierta unidad proporcional).¹¹

Debido a ello, en seguida trataré de explicar cómo la hermenéutica analógica puede servirnos de instrumento para dialogar con otras culturas, es decir, para comprenderlas y juzgarlas, y al mismo tiempo actuar respetando sus diferencias (particulares). Es decir, cómo la hermenéutica analógica permite oscilar entre el universalismo y el particularismo, sin comprometerse completamente con el uno o con el otro; y, finalmente, lo aplicaré al problema de los derechos humanos en un contexto pluricultural.

Los derechos humanos tienen una vocación universalista, pero tropiezan con problemas o conflictos en una sociedad multicultural y, por lo mismo, intercultural. En efecto, pueden ser interpretados de maneras distintas (a veces radicalmente diferentes), y debemos saber qué se puede hacer cuando se den esos conflictos al entenderlos y valorarlos. Las situaciones más extremas son 1) la de que alguna cultura no los conozca o no los entienda o, 2) la de que, a pesar de haberlos conocido y entendido, no los reconozca ni los ponga en práctica y, sobre todo, cuando 3) los viola sistemáticamente.

En el caso de que una cultura no los conozca o los reconozca, esto es, que los rechace o no los cumpla, ¿qué se puede hacer? Los más univocistas creen que hay que someterla por la fuerza y obligarla a cumplir tales derechos; los más equivocistas creen que hay que respetar su idiosincrasia y dejar que actúe como quiera, con el pretexto de que lo ha hecho siempre. Sin embargo, ninguna de esas dos respuestas es satisfactoria, por los riesgos que comportan. Además, son pocas las culturas que sustentan posturas tan extremas; más bien se dan las que buscan una postura intermedia, pero en ello hay diversidad, proponen diferentes pluralismos. Éstos serán muy diversos según la perspectiva desde la que se enfoquen. Uno será el pluralismo

¹¹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., pp. 76 ss.

univocista (el neoliberal), otro el equivocista (comunitarista) y otro el analógico (que los conjunta a ambos).¹²

Una situación no tan extrema es la que se da cuando los derechos humanos se entiendan de manera diferente, únicamente en parte; por ejemplo, que no se reconozcan los derechos de las mujeres o los de los niños, etc. Tal es la situación más frecuente; pero sigue siendo problemática. O puede tratarse únicamente de que sean interpretados de manera diferente. Pero, entonces, para llegar a un acuerdo, siempre es necesario el diálogo.

Una cosa que parece clara es que hay que evitar a toda costa el recurso a la violencia y a la imposición, que a veces se han esgrimido para defender los derechos humanos, alegando que no quedaba otro recurso; pero hay que confiar en que el diálogo bastará para hacer comprender y valorar los mencionados derechos. Para ello es necesario tener una teoría del multiculturalismo, del pluralismo cultural y de la interculturalidad, que nos capacite para dialogar sobre esos derechos con otras culturas. En esto la reflexión filosófica es de gran importancia, ya que ella se encarga de aportar razones que puedan convencer de algo, máxime cuando se trata de algo tan decisivo para la convivencia pacífica, la cual nos concierne a todos.¹³ Especialmente la actividad filosófica tiene por cometido —a través de esa rama suya que es la hermenéutica— propiciar el entendimiento y aminorar las dificultades que impiden el diálogo intercultural.

Sobre todo nos ayudará a plantear ciertos derechos humanos colectivos o comunitarios, como son los culturales, a saber, el derecho de un grupo a preservar su cultura, su lengua, su religión, sus costumbres, etc., algo muy álgido en el contexto multicultural o intercultural. Lo difícil es que una de ellas puede tener entre sus creencias o costumbres cosas que se consideren contrarias a los derechos humanos, por lo que tendrán que rechazarse o modificarse, corregirse. Por eso habrán de ser enseñados convenientemente, de modo que, aun interculturalmente, se llegue a una cultura de los derechos humanos, que es la que todos deseamos.

La hermenéutica analógica puede ayudar al diálogo intercultural acerca de los derechos humanos. Ella sostiene un modelo pluralista y, además, de interacción intercultural. Busca la comprensión y

¹² J. A. Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, 2000, pp. 32 ss.

¹³ L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México: Paidós-UNAM, 1999, pp. 61 ss.

el enjuiciamiento abiertos y respetuosos en el diálogo intercultural. Muchos países, como México, tienen varias culturas, unas ancestrales, otras por migración reciente.¹⁴ El diálogo intercultural requiere de educación o, como dice Gadamer, formación.¹⁵ Ésta incluye no sólo el estudiar la propia cultura, sino también las otras que conviven con la nuestra.

Esto ayuda a lograr comprensión y crítica adecuadas en cuanto al diálogo sobre los derechos humanos. Pues éstos son universales, pero realizados de manera particular. Por eso el diálogo intercultural es posible, pero requiere herramientas hermenéuticas que lleven a la comprensión entre las culturas, excluyendo el univocismo de la cerrazón, que es incomunicación, y el equivocismo de la apertura excesiva, que también es incomunicación. Tiene que ser un diálogo analógico.¹⁶

De lo que se trata es de hacer compatible, en el caso de los derechos humanos, que puedan ser entendidos con cierta diversidad por las diferentes culturas y, sin embargo, comprendidos y valorados lo más uniformemente que sea posible, dado su carácter de universales. Es la pugna entre la universalidad y la particularidad; pero este problema puede resolverse con la *phrónesis* o prudencia, en este caso, jurisprudencia de los derechos humanos, aplicada a los casos difíciles (Dworkin), para quitar el conflicto que se da cuando dos o más derechos se contraponen. Ya algunos teóricos han mostrado que no hay que renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades, ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar la universalidad. Por ejemplo, Raimon Pannikar y Boaventura de Souza Santos, con su hermenéutica diatópica, que trata de privilegiar lo local pero sin perder lo universal, es decir, dar su lugar a la diversidad cultural pero sin destruir la universalidad de estos derechos. Se logra una comprensión dia-cultural o trans-cultural de ellos, y eso evita el relativismo extremo.

Un instrumento útil para esto es la hermenéutica analógica. En tanto que hermenéutica, nos hará sensibles a los contextos, a las particularidades culturales; pero, en tanto que analógica, nos hará perder

¹⁴ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México: Paidós-UNAM, 1998, pp. 74 ss.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 38 ss.

¹⁶ J. A. Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México: UNAM – Plaza y Valdés, 2001, pp. 22 ss.

la unidad o universalidad en medio de las particularidades, pues la analogía siempre ha sido el instrumento conceptual que ha servido para concordar y hacer coherente lo plural y lo igual, a través de la semejanza. Esto puede ser aplicado al problema de los derechos humanos en un mundo contextualizado, de culturas múltiples y diferentes.¹⁷ No podemos negar la diversidad, la diferencia, pero sí tenemos que abordarla con alguna herramienta interpretativa que nos haga permitir lo más que se pueda las diferencias culturales, pero sin perder la universalidad de tan importantes derechos, y dicha herramienta es la hermenéutica analógica.

CONCLUSIÓN

Vemos, así, que una hermenéutica analógica puede tener una aplicación fructífera a los derechos humanos. Es capaz de asegurarles un adecuado fundamento filosófico en la dignidad del hombre, que nos remite inevitablemente a la naturaleza humana. Asimismo, ayudará a que se interpreten los casos difíciles, en los que hay conflicto entre estos derechos, aplicando la *phrónesis* o la prudencia, que es la única habilitada para destrabar esas situaciones complejas. Igualmente, podrá apoyar el diálogo intercultural, en el que dos o más culturas interpretan los derechos humanos de manera diversa, a fin de que se logre un suficiente acuerdo; y, sobre todo, defenderá la vocación universalista de tales derechos, a pesar de permitir cierta interpretación particular (o cultural). Es decir, evitará el univocismo de querer interpretar los derechos de manera completamente igual para todas las culturas, pero también excluirá el equivocismo de dejar que se interpreten particularmente hasta el punto de perder su verdadera naturaleza, que es la universalidad. Se podrán aceptar las diferencias, pero reduciéndolas en la medida en que se respete la esencia de tan importantes derechos.

La hermenéutica analógica hará que a los derechos humanos se les dé el debido respeto por su universalidad, pero encontrando un aceptable rango de variación en las distintas culturas. Por ejemplo, en las culturas indígenas suele dárseles un carácter más comunitario, sin esa estrechez que les confiere el individualismo occidental; pero

¹⁷ M. Beuchot, "Interculturalidad", en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, pp. 376 ss.; J. A. Marina, "Interculturalidad", en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia: Bancaja, 2002, pp. 222 ss.

también tiene que velar porque no se caiga en un relativismo excesivo, que los haga perder su universalidad, pues es quitarles su propia naturaleza. Son demasiadopreciados como para ponerlos en peligro.

CAPÍTULO IV HACIA UN HORIZONTE ANALÓGICO EN EL ÁMBITO JURÍDICO.

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

Derecho de factura analógica y hermenéutica, diferente al positivismo filosófico, del desaparecido pensador argentino Mario Bunge¹ y, del relativista austriaco Paul Feyerabend², creador del anarquismo metodológico; el primero en la línea del criterio de verificación del Circulo de Viena³, de falsación de Karl Popper, el individualismo metodológico y la analítica; con un concepto fisicalista, instrumental y cuantitativista de: ciencia, método, teoría, lo universal, lo particular y lo general etcétera; y Feyerabend, partidario del postmodernismo, con una postura metafórica, antidialéctica y laxa de la epistemología y el conocimiento, negando el método, la investigación y los saberes analógicos. En el campo de la teoría general del derecho somos testigos de la misma situación; por un lado, el univocismo de Hans Kelsen, Luigi Ferrajoli, y Ricardo Guastini han cubierto el siglo pasado y la nueva centuria y, en otro ángulo la postmodernidad jurídica de Anthony Carty, Costas Douzinas⁴ y el movimiento estadounidense de la Critica Legal Studies. Es obvio, que una Teoría General del Derecho analogizante se encuentra en construcción; En ese sentido, el objetivo de estas páginas es contribuir un poco, estableciendo algunos contenidos mínimos de esta propuesta.

¹ Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2001, p. 11 y ss

² Paul Feyerabend, *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 1- 13

³ Alfredo Ayer, *El positivismo Lógico*, México, Fondo de cultura económica, 1981, pp. 9-34

⁴ Costas Douzinas, *The end of Human Rights*, Oxford, Hard Publishing, 2000, pp 1-23

IDEA DE TEORÍA GENERAL DEL DERECHO

La idea que tengo de la teoría general del derecho se encuentra lejos del positivismo⁵ y del relativismo⁶; es próxima a una propuesta humanista, llamada hermenéutica analógica⁷, la cual, se refiere a un horizonte prudencial, que evita los extremos del objetivismo típico del positivismo y de la analítica⁸, así como del subjetivismo tan peculiar del nihilismo y el irracionalismo. Está relacionada con la concepción ontológica y antropológica del derecho, que sitúa a la persona humana por encima del deber ser. Para entender esa caracterización es importante distinguir entre teoría general y teoría particular del derecho. En el primer caso, se trata de un dispositivo concreto, con una validez analógica, integrada por teorías particular así como fenómenos jurídicos determinados, es decir, busca la totalidad, a partir de una síntesis icónica de carácter universal.

En otra arista, la teoría particular reproduce un cuerpo conceptual menos general, una síntesis parcial del objeto de estudio. Al menos así lo entiendo, pues lo asimilo de una interpretación de la hermenéutica analógica, pues tiene, una teoría general, capaz de subsumir las teorías de la interpretación, de los derechos humanos, de los conceptos fundamentales, de las virtudes, del razonamiento etcétera. También, tiene un saber, disciplina o ciencia de la hermenéutica, dividida en sintaxis, semántica y pragmática o sea una teoría lógica, formal, o gramatical; una teoría de la referencia y una teoría de la intencionalidad fáctica o, pragmática.

También tiene una filosofía, una sociología, una antropología, una economía y una política hermenéutica. Como vemos, no todas las hermenéuticas están de acuerdo entre sí; por ejemplo, la hermenéutica de la facticidad de Martín Heidegger⁹, la debilista de Gianni

⁵ Ricardo Guibourg, “El papel de la norma en la despersonalización del poder”, *Revista Doxa*, Alicante 4, 1987, p.p. 119-129

⁶ Anthony Carty *Post-modern Law: Enlightenment, Revolution, and the Death of Man*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990, pp. 141-166

⁷ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2005 pp. 25 y ss

⁸ Jesús Mosterin, “Grandeza y miserias de la filosofía analítica” en *Educación e Historia: Homenaje a Fernando Salmerón. L. Olive y L. Villoro* (eds.) México: UNAM. 1996, p. 33 y ss

⁹ Martín Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, 2000, pp. 27-31

Vattimo¹⁰ y la gadameriana¹¹ no aceptan el método, ni la ciencia, ni la teoría general. Por otro lado, el hermeneuta italiano Emilio Betti¹², la hermenéutica analítica de Gregorio Robles y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, coinciden con su necesidad del método y la ciencia en el caso del derecho. A su vez, existe demasiada perplejidad en la idea de filosofía del derecho y teoría del derecho. Para entender esta problemática, veremos a continuación como la concibe, uno de los principales autores positivistas, como lo es el jurista italiano, Riccardo Guastini.

“Creo también que la teoría del derecho no es la sede disciplinar apropiada para prescribir y valorar. En mi lenguaje privado tiendo a llamar “teoría del derecho” a los discursos analíticos-descriptivos y, respectivamente, “filosofía del derecho” a los discursos valorativos-prescriptivos. Pero se trata justamente de mi lenguaje privado. Soy consciente de que no se corresponde con el uso común. En cuanto a mí, confieso que encuentro más interesante la “teoría” del Derecho que la “filosofía” del Derecho (entendidas del modo que he dicho).”¹³

Como vemos, el jurista italiano, ubica la teoría del derecho a nivel univocista, ya que solo toma en cuenta la descripción analítica, estableciendo un desdén por la comprensión y el entendimiento. A su vez, visualiza la filosofía del derecho en el campo de la prescripción olvidando la ética y la ontología. Observa la importancia de la sintaxis, pues la ve como el vocabulario indispensable de la teoría del derecho; es una parte de la semiótica que aborda la relación de los signos entre sí, es decir los vínculos de coherencia signica. Luego continua, explicando lo que entiende por teoría del derecho: “Pero, dicho brevemente y sin citas, la teoría del derecho constituye el alfabeto, el vocabulario y la sintaxis de la ciencia jurídica y de la política del derecho.”¹⁴

Así nos damos cuenta que la teoría del derecho, según su idea, no incluye la filosofía y la sociología del derecho para reducirse a la

¹⁰ Gianni Vattimo, y Santiago Zabala, *Comunismo Hermenéutico de Heidegger y Marx*, Barcelona, Herder, 2012, pp.144 y ss

¹¹ Hans George Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 7 y ss

¹² Emilio Betti, *Teoría de la interpretación jurídica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2015, pp.3-26

¹³ Riccardo Guastini, “Entrevista con Manuel Atienza”, *Revista Doxa*, Alicante, 24, 2004, p.460

¹⁴ Riccardo Guastini, *op. cit.*, p. 471.

teoría formal, excluyendo la semántica y la pragmática para privilegiar la sintaxis. Otro elemento a considerar es el papel de la sintaxis teórica y práctica, como parte central de la semiótica pura y empírica. Sobre tal división de la semiótica señala Mauricio Beuchot: “La semiótica puede ser pura o aplicada; la primera elabora la teoría semiótica, la segunda analiza trozos específicos de significación.”¹⁵

En el caso del derecho, la sintaxis teórica es la construcción de conceptos jurídicos como norma, sistema jurídico, delito, ordenamiento jurídico, a nivel categorial, metodológico y gramatical, mientras que la sintaxis práctica es el tratamiento de su significación concreta, es, mas allá de su marco estático, es transitar hacia lo fáctico. Lo mismo sucede con la teoría general del derecho, que es pura y la práctica general que es aplicada.

Más adelante dice: “Hay, me parece, esencialmente cuatro cosas que caen en el dominio de la teoría del derecho: (1) el análisis del lenguaje normativo en cuanto tal, (2) el análisis de los conceptos jurídicos fundamentales, (3) el análisis estructural de los sistemas jurídicos, (4) el análisis de las técnicas de interpretación y de la argumentación.”¹⁶

Su teoría es fiel al positivismo al excluir lo filosófico, lo histórico y lo sociológico. Su análisis del lenguaje normativo excluye la construcción de los signos jurídicos como articulación entre la política, la ontología y la ética, su estudio del sistema jurídico es anti-dialéctico, porque prescinde de la lucha de clases, su idea de argumentación es constructivista ya que desprecia la realidad social, y su concepción de interpretación es contrario a la hermenéutica, por pertenecer a la tradición normativista y del empirismo lógico.

Luego dice: “Yo pienso que la filosofía es no una *Weltanschauung*, una concepción del mundo, sino más bien una actividad, una práctica y precisamente una práctica analítica”.¹⁷ Esta idea de filosofía es demasiado utilitaria, ya que la ubica sin un contenido teórico, es decir, una actividad, pero de corte analítico, cientificista, ahistórico y asocial.

Incluso se podría decir que teóricamente es positivista, metodológicamente analítico e ideológicamente neoliberal; muy en la línea de Norberto Bobbio que decía ser: positivista en teoría, en cuanto al mé-

¹⁵ Mauricio Beuchot, *La Semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 140.

¹⁶ Riccardo Guastini, *op. cit.*, p. 472.

¹⁷ Riccardo Guastini, *op. cit.*, p. 472

todo o modo de abordar los problemas, positivista e ideológicamente liberal. Comentaremos un poco, el significado de la teoría, el papel del método y la cuestión de la ideología, no solo en Guastini, sino con Manuel Atienza, con el propósito de entender el derecho contemporáneo en dos actores relevantes. El abogado italiano dice: “La teoría analítica del derecho que yo cultivo, es una *melange* de dos disciplinas distintas, a las que Bobbio llamaba respectivamente, “teoría formal y estructural del derecho” y “metajurisprudencia”. La teoría formal y estructural estudia el lenguaje del derecho y la estructura de los sistemas jurídicos. La metajurisprudencia estudia las doctrinas y las argumentaciones de los juristas y de los jueces.”¹⁸ Ahora bien, la hermenéutica analógica en general y la hermenéutica jurídica en particular tienen otra idea sobre la analítica. El privilegio de la analítica ha sido y es vertebral en el derecho contemporáneo en términos teóricos y metodológicos; por consiguiente, la analítica ha sido históricamente una de las grandes filosofías de todos los tiempos. No es casual que Guastini, de manera afirmativa se defina como analítico; no olvidemos que hay jus-naturalistas analíticos como John Finnis, marxistas analíticos como Perry Anderson, tomistas analíticos como Elizabeth Anscombe y hermenéuticas analíticas como Gregorio Robles y en una época Mauricio Beuchot. En ese camino Riccardo Guastini ha sido uno de los juristas de mayor relevancia a nivel universal; es a mi juicio, uno de los grandes exponentes de la Teoría del Derecho en el momento actual, junto a Luigi Ferrajoli, Manuel Atienza y el mismo Gregorio Robles; todos ellos discípulos indirectos, conscientes e inconscientes del mayor teórico del derecho del siglo veinte Hans Kelsen. El jurista español Manuel Atienza se define a sí mismo como analítico: “Creo que me podría definir como analítico en cuanto al método, al estilo; no positivista o postpositivista en teoría del Derecho; objetivista desde el punto de vista moral: partidario de una concepción constructivista más o menos próxima a la de Rawls, Habermas o Nino (creo que no hay diferencias muy grandes entre los tres); y, sobre todo, como pragmatista, entendiendo como pragmatismo una concepción, una actitud, que da primacía a la práctica. Mi visión de la filosofía del Derecho, reinterpreto la famosa tesis XI sobre Feuerbach de Marx, podría resumirse así: los filósofos del

¹⁸ Riccardo Guastini, *op. cit.*, p. 459

Derecho deben procurar entender el Derecho para transformarlo y, así, transformar –mejorar– también la sociedad.”¹⁹

Como vemos en el jurista español existe un amplio reconocimiento a la analítica como método, colocándose en la tradición de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y más reciente en Hilary Putnam, Quine, Kripke y otros; así, como en los juristas de corte analítico del tipo de Lionel Hart, Ronald Dworkin, Robert Alexy y otros, caracterizados por su rigor conceptual, su fuerza argumentativa y su claridad expositiva; coincide metodológicamente con Guastini, pero no, en Teoría del Derecho, pues, el italiano es positivista, y el español es post-positivista. Ambos son partidarios del análisis del lenguaje y del derecho como argumentación, a partir de su crítica a la metafísica, los pseudoproblemas, la falacia naturalista, el derecho natural y el marxismo. El positivismo de Guastini se caracteriza por la hegemonía de lo deóntico sobre la persona, del lenguaje normativo sobre los principios, la separación entre el derecho y la moral, la negación de la justicia, la apología de lo formal y la sintaxis sobre lo real y lo pragmático. El postpositivismo de Atienza parte de la superioridad de los principios sobre la norma, del objetivismo moral univocista sobre la moral analógica, del constructivismo sobre el realismo, de la acción comunicativa sobre la acción instrumental, del liberalismo sobre el comunalismo, de la justicia formal rawlsiana sobre la equidad material. Por otro lado, tenemos su histórico rechazo a la filosofía marxista del derecho expresado en la siguiente cita: “Por lo demás, yo no creo que un filósofo del Derecho debiera ser marxista, así, como tampoco aristotélico o kantiano; o sea, hay elementos muy importantes de los que apropiarse en la obra de los autores clásicos, pero todos ellos han sostenido también puntos que hoy no aceptaríamos.”²⁰

Así nos damos cuenta de su postura anti-dialéctica opuesta al pensamiento de Carlos Marx, cuestión que ya había desarrollado en el libro titulado “Marxismo y filosofía del derecho” escrito con Juan Ruiz Manero. La tradición marxista en el mundo del derecho está constatada en la propia obra de Carlos Marx, Federico Engels, Ernesto Bloch; así como en la genial obra de Evgeny Pashukanis y de manera más reciente en los trabajos de los juristas brasileños, Marcelo Naves, Alyson Leandro Mascaro, Camilo Caldas y otros; en la jurista argentina Beatriz Rajland, en el abogado de Puerto Rico Car-

¹⁹ Manuel Atienza, Entrevistado por Alejandro González Piña, México, pp.3-4 <https://dfddip.ua.es/es/documentos/entrevista-a-manuel-atienza.pdf>

²⁰ Manuel Atienza, *Ibid*, p. 4.

los Rivera Lugo, en el pensador argentino y mexicano recientemente fallecido Oscar Correas etcétera.

“Mi opinión es que la filosofía del Derecho que deberíamos esforzarnos por construir para el mundo latino (de América y de Europa) debería conjugar tres ingredientes: método analítico, objetivismo moral e implantación social. El método analítico no tendría que significar positivismo jurídico; el positivismo, en mi opinión, es una concepción periclitada del Derecho. El objetivismo moral no significa lo mismo que absolutismo moral y no debería ir ligado al Derecho natural. Y la implantación social de la teoría es incompatible con el coqueteo con concepciones “posmodernas” que suelen tener una actitud bastante escéptica hacia la racionalidad científica y moral. Y el trasfondo de todo ello tendría que ser una filosofía pragmatista, entendiendo por tal una que dé primacía a la praxis.”²¹

Como vemos, su idea, de diseñar una jus-filosofía para el mundo latino, excluye a los indígenas, a las etnias y a las nacionalidades no latinas que existen de manera significativa en México, Perú, Bolivia, Venezuela, Colombia, Guatemala y otros países; a su vez ignora las luchas sociales en Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Michoacán y la dinámica comunitaria del pluralismo jurídico. No toma en cuenta la normatividad construida por las nacionalidades oprimidas y propone una teoría del derecho llamada post-positivismo, cuya base es el monismo jurídico y su soporte principal es el liberalismo. Tal ideología ha sido históricamente la plataforma económica y política de la sociedad de mercado, de la propiedad privada y de la acumulación de capital. En buena parte, algunas teorías del derecho, han sido el asiento normativo que ha permitido legitimar el dominio de un grupo social sobre otro. Cuando Manuel Atienza dice en líneas anteriores “implantación social” se refiere a la sociedad de clases, controlado por el sistema de producción de mercancías, llámese, igualitarismo social, estado constitucional o estado social de derecho. En ese sentido, el método analítico es ideal, pues ignora la síntesis y el conflicto entre opuestos, privilegiando el cientificismo, el fiscalismo, las ciencias exactas y la lógica matemática. No es gratuito que sea la filosofía predilecta en el Reino Unido y en los Estados Unidos de Norte América. Es sobre todo, mayoritariamente, el método por excelencia, de las teorías del derecho, de corte absolutista que ubican el derecho, como negocio privado o público o dependencia y obediencia frente al estado. El método es una estrategia en la que el sujeto que investiga

²¹ Manuel Atienza, *ibid*, p. 4

se aproxima analógica y dialécticamente, pasando de lo abstracto a lo concreto, a su objeto de estudio. Es un dispositivo racional que nos permite distinguir el abanico de contradicciones de una sociedad. No olvidemos que el método analítico es el soporte estratégico, epistemológicamente hablando, de las ideologías de mercado y los llamados estados constitucionales.

“Es un discurso ideológico si uno confunde la idealidad del Estado constitucional con la realidad. Pero no si uno utiliza la noción de Estado constitucional como una especie de ideal regulativo en sentido kantiano. Debemos aspirar a que nuestros sistemas jurídicos se aproximen lo más posible a ese ideal, pero necesitamos el ideal, precisamente para poder criticar la realidad. Por lo demás, es obvio que nuestros países se aproximan (o se alejan) de ese modelo en una medida mayor o menor.”²²

La idea elaborada sobre la construcción de un sistema jurídico y de un estado bajo una base kantiana es una posición ideológica liberal, que une a positivistas y a post-positivistas; no es casual que su modelo de jurista sean pensadores del tipo de Kelsen²³, Bobbio²⁴, Ross²⁵, Hart²⁶, Rawls²⁷, los cuales merecen nuestro respeto intelectual, al igual que Riccardo Guastini y Manuel Atienza. Es necesario señalar que el estado constitucional ha sido en América Latina el modelo político del neoliberalismo y en Europa el arquetipo ideal de las formaciones sociales del capitalismo tardío. Por lo general fue y es un ensayo del liberalismo en su vertiente igualitaria disfrazada de comunitarismo, republicanismo, fascismo, democracia cristiana, socialdemocracia, socialismo de mercado y totalitarismo. La crisis económica y sanitaria del corona-virus a principios del año 2020 es una muestra palpable de la incapacidad del capitalismo, incluido el chino, para garantizar la vida, la naturaleza humana y la justicia. De

²² Manuel Atienza, *Ibid*, p. 4.

²³ Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, México, Editorial Porrúa, 2006 pp. 80 y ss.

²⁴ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 14 y ss.

²⁵ Alf Ross, *El derecho y la justicia*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2005, p. 1 – 28.

²⁶ Herbert L. A. Hart, *El concepto de Derecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1963, pp. 99-124.

²⁷ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 9-13.

ahí la necesidad de una teoría general del derecho capaz de interpretar la práctica general del derecho.

“Antes te he dado el nombre de filósofos del Derecho que han sido, fundamentalmente, filósofos generales. Pero, por lo que hace al siglo XX, creo que los nombres más importantes de la iusfilosofía lo son de juristas: de juristas filósofos, esto es, interesados en la filosofía. Y, lo siento de veras, pero también aquí me vas a tener que permitir que cite a otros cuatro: Kelsen, Ross, Hart y Bobbio. Kelsen porque es, por así decirlo, el padre de todos nosotros. Ross, por la importancia decisiva del realismo jurídico en el siglo XX; y porque su obra me parece la más sistemática y completa de esa concepción. Hart, porque considero que “El concepto del Derecho” es el libro más clásico de filosofía del Derecho de los escritos en el siglo XX. Y Bobbio por la amplitud de su obra y porque me parece la referencia fundamental para construir una tradición iusfilosófica en el mundo latino.”²⁸

Tengo una interpretación diferente a la de nuestro autor; en la América Indígena hay una tradición jusfilosófica, entendiendo por esta, la reflexión creativa y alternativa de la idea y praxis de la justicia, la equidad, la igualdad, la reciprocidad, la naturaleza humana, los derechos subjetivos, los principios, las reglas, la función de la autoridad, la prudencia, la analogía, la verdad, la vida buena, la honestidad, la belleza y cientos de nociones, conceptos y planteamientos. De Netzahulcoyotl a Eduardo García Maynez, de Bartolomé de las Casas a Mauricio Beuchot, de Alonso de la Veracruz a Julio López, de Tomas de Mercado a Ricardo Flores Magón, de Francisco Javier de Clavijero a Servando Teresa de Mier y de Sor Juana Inés de la Cruz a Vasco de Quiroga. Esta rica presencia de autores de primer nivel nos sirve de soporte para construir una teoría general del derecho de carácter universal. Es obvio, que tal teoría del derecho, tendrá una tesitura humanista, en su idea de derecho, con una sintaxis diferente a las concepciones jurídicas conservadoras. En este sendero la visión analógica es central.

“La hermenéutica analógica ha llegado a construir un movimiento en el que sus miembros, en grupo han construido el edificio teórico de ese instrumento interpretativo, y, también en grupo le han dado distintas aplicaciones en varios campos; en efecto, sus diversos cultores lo ha aplicado a varios campos específicos, sobre todo de las ciencias humanas, como filosofía, literatura, historia, psicología e incluso se han hecho incursiones al derecho, así como a algunas otras

²⁸ Manuel Atienza, *op. cit.*, p. 6.

disciplinas".²⁹ Y tiene razón nuestro filósofo, la hermenéutica analógica es un movimiento fundamentalmente creativo, original y alternativo, desarrollado, no solo por filósofos, sino también por profesores e investigadores pertenecientes al campo de la antropología social, al ámbito del derecho, a la pedagogía, a la psicología, a los estudios latinoamericanos, a la historia, a la sociología y lugares similares. Es una propuesta icónica y sensible, que en la filosofía se ha aplicado a la ética, la lógica, la estética, la epistemología, la ontología y la antropología. Todo esto, nos conduce a una hermenéutica del hombre, en la actual no hay aduanas, ni fiscalías, sino la perpetua búsqueda del sentido y referencia. En esa ruta una teoría general del derecho nos permitirá conocer su esencia, contenido y analogado principal.

CARACTERÍSTICAS DE UNA TEORÍA GENERAL DEL DERECHO

En primer lugar, ubican al derecho en el marco de las ciencias sociales, es decir, junto a los saberes de la comunidad y la colectividad. En ese sentido visualizan la vecindad con la sociología, la antropología social, ciencia política, la etnografía y otras disciplinas. La sociología jurídica aborda a nivel teórico y práctico la articulación entre derecho y sociedad. Mauricio Beuchot, la comprende de la siguiente manera:³⁰ En segundo lugar, hay que aclarar que se entiende por ciencias sociales. Aquí las tomamos igual que las ciencias humanas y humanidades.³⁰

En este caso, el derecho forma parte de las ciencias sociales, por consiguiente, no es una monodisciplina, sino esencialmente una multidisciplina, por lo cual, no es una teoría pura como pensaba Hans Kelsen y el propio positivismo. La ventaja de su pertenencia a las ciencias sociales radica en el diálogo que establece con disciplinas análogas, lo que permite plantear un reconocimiento económico, social, ideológico y antropológico del derecho.

La hermenéutica jurídica analógica asume una posición mesurada en al derecho; por un lado, esquiva la postura del legalismo univocista de negación de las ciencias sociales y por otro cuestiona al relati-

²⁹ Mauricio Beuchot, *Filosofía del derecho, Hermenéutica analógica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2006, p. 131.

³⁰ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, Analogía y Ciencias Humanas*, México, UACM, 2014, p. 79.

vismo jurídico anclado en el narrativismo³¹, el pensamiento débil³² y la metaforicidad³³. En esa vía es necesaria una posición intermedia, capaz de aplicar la proporcionalidad, explorando la proporción entre el determinismo y el indeterminismo. Para tal efecto, la analogía de atribución establece de forma fronética un analogado primordial, que pueda distinguir entre lo esencial de lo no esencial, formulando en consecuencia una clasificación icónica de acercamientos para encontrar la verdad.

En segundo lugar, sitúan al derecho en el marco de las ciencias humanas o humanidades. “Me centraré en un autor que realizó ese acercamiento de modo directo y a propósito. Se trata de Wilhelm Dilthey. Como sabemos, Dilthey realizó la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Estas últimas, las del espíritu son las que ahora denominamos ciencias humanas”.³⁴ Tiene razón nuestro autor ya que Dilthey establecía una diferencia entre las ciencias de la naturaleza como la física y la biológica y las ciencias del espíritu como el derecho, la cual se basa en la comprensión.³⁵

Beuchot dice: “la hermenéutica se ha mostrado como un buen apoyo epistemológico y metodológico para las ciencias humanas, desde el propio Dilthey seguido por una fila de brillantes continuadores. Si el luchó por distinguir las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza, otros. Como Gadamer y Ricoeur, se han afanado por unir lo más posible el comprender y el explicar, en algo intermedio que es el interpretar. De esta manera hacen que las ciencias humanas alcancen la objetividad y exactitud que les es propia, y no tengan que copiarla de las ciencias formales y espirituales. La hermenéutica ha sido, por así decir, la *episteme* de las ciencias del espíritu, de las ciencias humanas y sociales”.³⁶

En tercer lugar, está la interdisciplinareidad de las ciencias humanas. “Nos encontramos actualmente frente a muchos experimen-

³¹ José Calvo, *Derecho y Narración*, Madrid, Editorial Ariel Derecho, 2003, pp. 53-130.

³² Gianni Vattimo, *Adiós a la Verdad*, Madrid, Gedisa, 2010, pp.103-142.

³³ Paul Ricoeur, *Lo Justo*, Madrid, Caparrós Editores, 1999, pp. 34 y ss.

³⁴ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, Analogía y Ciencias Humanas*, op. cit. p. 59-60.

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 333 y ss.

³⁶ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, op. cit. p. 74.

tos de multidisciplinariedad e incluso de interdisciplinareidad. No es que antes no se hubieran hecho, pero ahora se tienen una mayor conciencia de que hace falta la conjunción de diversas disciplinas en torno a un objeto.”³⁷

En cuarto lugar, está la diferencia entre teoría y práctica. Entiendo por teoría el conjunto de conceptos analógicamente sistematizados, organizados y clasificados desde una perspectiva dialéctica, con un tejido categorial propio, métodos específicos, leyes y principios y un dispositivo básico de ejes de problematización, así como una multiplicidad de universales análogos. En ese sentido la hermenéutica analógica y el derecho constituyen una teoría. Ahora bien, la teoría puede ser, general o particular; es general cuando presenta una organización interna pertinente, compuesta por saberes originales, consistentes, coherentes y legítimos, a nivel de ciencia, disciplina, técnica y otras áreas del conocimiento. Presenta a su vez, una relación transdisciplinar con la filosofía, la sociología, la economía, la antropología y demás disciplinas.

Es necesario decir que el nexo puede ser unidisciplinar o interdisciplinar. Es teoría general porque es universal. Tiene un lenguaje global, integrado por varias disciplinas. En el caso del derecho, existe una teoría general, cuando cumple la promesa de ofrecer respuestas a las exigencias epistemológicas de una determinada comunidad. Ejemplo de ello, es la teoría pura del derecho de Hans Kelsen,³⁸ la teoría - general del derecho y el marxismo.³⁹ Y la teoría general de Gregorio Robles, llamada *teoría comunicacional del derecho*.⁴⁰

Beuchot dice: “Suele considerarse que hay ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias mixtas de teoría y praxis. ¿A cuál de ellas pertenece la hermenéutica? También a semejanza de la lógica, en la hermenéutica, se da la dualidad de teoría y praxis. Abarca las dos cosas.”⁴¹

³⁷ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, op. cit. p.77.

³⁸ Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, México, Porrúa, 2010, pp.88 y ss.

³⁹ Evgeny Pasahukanis, *Teoría General del Derecho y el Marxismo*, La Paz, Ministerio del Trabajo y Previsión Social, 1976, pp. 98- 107

⁴⁰ Gregorio Robles, *Teoría del Derecho* Tomo 1, Madrid, Civitas, 2012, pp. 55 y ss

⁴¹ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, UNAM, 2005, p. 21

En cuarto sitio, el nexo entre hermenéutica y derecho. “En el derecho se usa mucho la hermenéutica, a tal punto que se dan clases de interpretación jurídica en las facultades de esa disciplina. Las leyes necesitan las más de las veces ser analizadas. Han habido grandes escuelas de hermenéutica jurídica. La historia del derecho está recorrida por ellas. Romanistas, canonistas, iusnaturalistas y iuspositivistas, han sido este tipo de escuelas de comprensión del derecho. Recientemente Ronald Dworkin fue célebre por su insistencia en reivindicar el carácter interpretativo de la cultura jurídica, en la episteme hermenéutica que se da en este saber. Es lo que toca a la jurisprudencia, que es un ejercicio sumamente hermenéutico, radicado en la interpretación.”⁴²

En quinto lugar, el papel de la ciencia del derecho.

Beuchot dice, “El jurista necesita la hermenéutica para interpretar las leyes y demás instrumentos jurídicos. El juez requiere de ella para ver si alguna ley se aplica al caso en cuestión. Esa concordancia del caso con la ley, o de la ley con el caso, es un ejercicio interpretativo del que no se pueden escapar los que realizan la administración jurídica.”⁴³

EN SEXTO LUGAR, EL ENLACE ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

“En la actualidad, la hermenéutica se encuentra dividida y tensionada hacia dos extremos igualmente peligrosos. Por un lado, las hermenéuticas unívocas pretenden una interpretación completamente clara y distinta, rigurosa y exacta; por ejemplo, las posturas racionalistas y positivistas de la modernidad”.⁴⁴ Luego dice:

“Es que hay disciplinas que, dada su generalidad y amplitud abarcadora, tienen un aspecto teórico y otro práctico. Pero, lo primordial de esta disciplina, la hermenéutica, es la teoría, que es su fin principal, pues de ella obtiene lo que dará la practicidad: En efecto, el conocimiento es principalmente teórico, pero el conocimiento teórico, por extensión y aplicación, se hace práctico. Y así, no hay contradicción en que ciertas disciplinas (cómo la lógica o la metafísica) sean a un tiempo teóricas y prácticas, porque la riqueza de su contenido da para ambas cosas. Así volvemos a encontrar ese doble carácter y,

⁴² Mauricio Beuchot, *Reflexiones Filosóficas sobre los derechos humanos*, México, Tiran Lo Blanch, 2018, p. 17.

⁴³ Mauricio Beuchot, *Ibid*, p. 17.

⁴⁴ Mauricio Beuchot, *ibid*, p. 16.

por lo tanto, división o clasificación dual de aspectos internos en la hermenéutica misma, ya como hermenéutica pura, ya como hermenéutica aplicada.”⁴⁵

En séptimo lugar, la teoría y el método. “Por su parte, la hermenéutica también ha estado ligada a la certeza, tanto que algunas veces era tratada como parte final de la crítica. Igualmente ha estado asociada, de manera independiente, a la crítica, como se ve en Wolf, Ast y Schleiermacher, que dividían la filología en crítica y hermenéutica. La crítica era entendida como crítica textual, a saber, la consideración de los textos como auténticos, como bien editados etc. En cambio, la hermenéutica ha sido vista mas bien como el arte de la interpretación de dichos textos”.⁴⁶

En octavo lugar, la cuestión de la filosofía del derecho. Se entiende la teoría y la acción de los componentes, éticos, estéticos, antropológicos, ontológicos, lógicos, epistemológicos y deontológicos. Veamos cómo entiende Mauricio Beuchot la filosofía del derecho: “La filosofía del derecho tiene, pues, una parte que es hermenéutica. Solía colocarse en la parte lógica o metodológica del derecho, poniendo la interpretación jurídica con la lógica y la argumentación jurídicas (dialéctica y retórica); dependía de la epistemología jurídica que se tuviera y también de la antropología (filosófica) jurídica, o de la filosofía del hombre que subyaciera a la filosofía del derecho que se tuviera. Pero la hermenéutica contemporánea trata de no colocarse tanto en el lado metodológico (en momentos llegó a levantarse en contra del metodologismo de las ciencias), ni siquiera del lado epistemológico (aunque es un modo de conocer que le resulta muy propio), sino más del lado ontológico. Trataremos, por ello, de ver la hermenéutica jurídica como un modo de ser y de conocer que puede servir a la ciencia del derecho o a la cultura jurídica”⁴⁷

En noveno lugar la economía jurídica. Se refiere a la relación existente entre la economía y el derecho al interior de una formación social históricamente determinada. Tiene como base la crítica de la economía política tal y como es formulada por Evgeny Pachukanis⁴⁸.

⁴⁵ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México, UNAM, 2001, pp. 52 y ss.

⁴⁶ Mauricio Beuchot, *Epistemología y Hermenéutica Analógica*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, p.77.

⁴⁷ Mauricio Beuchot, *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2006, pp. 134- 135.

⁴⁸ Evgeny Pachukanis, *op. cit.*, pp. 98-107.

Parte del nexo de los intereses económicos con el ordenamiento y el sistema jurídico, es decir, es un reflejo del mercado; por consiguiente forma parte de las relaciones sociales. En términos funcionales coloca el derecho al interior de las relaciones de producción, situándolo como una expresión concentrada de la economía y también como la voluntad de la clase dominante vuelta ley. La económica del derecho es una parte indispensable, pues nos ayudan a generar un reconocimiento de las normas, los principios, los contratos, las sentencias, las jurisprudencias, los códigos y las reformas constitucionales desde un punto de vista económico.

En décimo sitio está el problema de la fundamentación. La teoría general fundamenta a algunas teorías de menor generalidad, logrando la articulación con las teorías parciales como sucede con la teoría de la sentencia, de las normas, de los principios.

HACIA UNA TEORÍA GENERAL Y PRÁCTICA DEL DERECHO

He tratado de mostrar en el presente escrito, la importancia de la hermenéutica analógica en el estudio de la teoría general del derecho. La hermenéutica es una parte de la filosofía; por consiguiente, la hermenéutica jurídica es una rama de la filosofía del derecho⁴⁹; pero la cosa no termina ahí, también la hermenéutica es un segmento de la sociología⁵⁰ y la hermenéutica sociológica está vinculada a la sociología del derecho. También la hermenéutica se relaciona con la política y la hermenéutica política⁵¹, es una parte de la política del derecho y finalmente la economía se enlaza con la hermenéutica, por eso existe una económica hermenéutica⁵² ligada a la economía del derecho. En el caso de la ciencia, disciplina o saber del derecho existe un nexo con la hermenéutica, que se manifiesta en su enfoque interpretacional, en su dimensión sintáctica, semántica y pragmática; en su razonamiento sobre las normas, el delito y los derechos humanos, en el entendimiento de la ley y la justicia. Todo ello en su conjunto integra la teoría general

⁴⁹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y ciencias humanas*, México, UACM, 2014, p. 162

⁵⁰ Mauricio Beuchot, *Ibid*, p. 164.

⁵¹ Gianni Vattimo, Santiago Zabala, *Comunismo Hermenéutico de Heidegger y Marx*, Herder, Barcelona, 2012, pp. 23-52.

⁵² Martha Pedrajas Herrero, *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*, Tesis Docotral, Valencia, Universidad de Valencia, 2005, pp. 42-45.

del derecho desde la hermenéutica analógica. Señalo lo de analógica porque hay muchas hermenéuticas; la metafórica, el pensamiento débil, diatópica, analítica, facticidad y la gadameriana, por citar algunos ejemplos. Como he mencionado anteriormente, la teoría y práctica general del derecho que se pretende construir, toma como base la teoría y práctica. General de la hermenéutica analógica, también en vía de elaboración. Desde esa perspectiva, pienso, que es indispensable, establecer un diálogo entre filósofos, sociólogos, economistas, politólogos, antropólogos y juristas, con el propósito, de construir una teoría del derecho de nuevo tipo. Por lo pronto se ha planteado el problema que nos concierne responder. El hecho de plantear la pregunta de investigación es más de la mitad de la respuesta para luego diseñar la hipótesis y en consecuencia el juicio hermenéutico. Estoy consciente que nos falta un largo camino para recorrer y que lo aquí presentado es un mínimo esbozo, sujeto a la crítica y autocrítica. El tiempo nos dirá si ha sido coherente lo aquí presentado.

SÍNTESIS

Vemos así, como la hermenéutica analógica esta en condiciones objetivas y subjetivas para construir una teoría general del derecho, con el propósito de interpretar la actuación de los operadores jurídicos y de los ciudadanos que realizan la práctica general del derecho. Hay extremos en el abordaje de la interpretación de la teoría y praxis general del derecho; la postura univocista la ha formulado Hans Kelsen con su teoría pura del derecho; plana, rigurosa, sin paradójias, antinomias y contradicciones. En esta línea se colocan Riccardo Guastini y Manuel Atienza, cuyo punto de unión radica en su postura anti-dialéctica, constructivista, anti-realista e ahistórica. En el campo de la hermenéutica jurídica está el jurista italiano Emilio Betti orientado a construir una teoría del derecho pura, donde exista una interpretación cerrada, exacta y metonímica; por otro lado se encuentra la posición relativista representada en el campo jurídico por Costas Douzinas, negador de la teoría del derecho, la analogía y la trascendencia. En el ámbito de la hermenéutica relativista, se ubica a Paul Ricoeur y su hermenéutica metafórica y Gianni Vattimo con su pensamiento débil, cuestionador de la esencia, la fundamentación y de toda teoría general.

CAPÍTULO V

LA DIMENSIÓN JURÍDICA EN SAN PABLO

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo pretendemos exponer la idea de Pablo de Tarso respecto a la Ley, esto con el fin de plantear interrogantes de carácter sociológico y filosófico que nos permitan una evaluación crítica de la regla y la norma, en tanto conceptos fundamentales del derecho actual. La propuesta implica estudiar la relevancia del autor en el pensamiento jurídico contemporáneo, a partir de un diálogo con Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Franz Hinkelammert, Alain Badiou y Jacob Taubes. Su propósito ha sido discutir la vigencia de la obra de Pablo, con el objetivo de reconocer y repensar su contribución teórica y praxica sobre el mundo del derecho, desde el marco conceptual que nos ofrece la hermenéutica analógica propuesta por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.¹ Estamos conscientes de la dificultad de tal tarea, sin embargo aceptamos el desafío dadas las diferencias culturales, económicas, sociales, ideológicas y teológicas entre el mundo de Pablo y la situación concreta de nuestra época.

DESARROLLO

La hermenéutica analógica es una propuesta teórica y praxica orientada a encontrar un punto medio frente a los extremos del univocismo y del equivocismo. Trata de generar una postura prudente entre el absolutismo positivista y el relativismo de la equivocidad.² En palabras de Mauricio Beuchot:

“si ya la hermenéutica tiene aplicación en la praxis jurídica, mucho más la tiene como hermenéutica analógica, pues la analogía está vinculada al derecho no solamente como argumento que ayuda a aplicar las leyes, sino sobre todo, porque presta un instrumento muy valioso para interpretar. [...] En ello se encuentra la presencia de la *phronesis* o prudencia, lo que daba origen a la llamada jurisprudencia, y

¹ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2000.

² Mauricio Beuchot, *op. cit.*, p. 51.

también de la *epieikeia*, que es la equidad, la que enseña a buscar el bien...”³

De esta manera nos damos cuenta que la mencionada propuesta nos ampara para visualizar un pensamiento fronterizo de las disciplinas humanas y del derecho en particular. En ese sentido, nuestra intención en este apartado será abordar una interpretación hermenéutica de la idea de San Pablo sobre la ley y su relación con el Derecho. Esta aproximación debe ser comprendida no como una metodología de cercanía a la manera en que las ciencias hacen de las cosas su objeto de estudio, ni siquiera como una epistemología en el sentido en que ponga en consideración categorías del conocimiento, sino principalmente como un horizonte ontológico que permita comprender el modo en que el fenómeno jurídico se desenvuelve como instancia relacional del hombre en el mundo.⁴

En ese sentido, recorreremos de manera breve algunas perspectivas y nociones de Pablo de Tarso (5-67 d. C.), que nos permitan un marco de referencia para caracterizar los efectos de la bancarrota histórica del llamado totalitarismo y la relativa victoria del capitalismo, así como la confusión filosófica en el marco de las teorías jurídicas contemporáneas. Estableceremos algunos comentarios sobre las *Cartas a los Romanos*, *Cartas a los Gálatas* y *Cartas a los Corintios*. Tomando en cuenta su papel en los inicios de la cultura crística, hasta el grado de configurar una variante cristiana, hoy por hoy denominada cristianismo paulino. Para ello, nos hemos auxiliado en la traducción de Antonio Piñero, incorporado como parte de los seminarios del filósofo italiano Giorgio Agamben, recopilados en el libro *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*.⁵

Nos ha impresionado de sobremanera la siguiente cita: “Pablo, siervo de Jesús Mesías, llamado apóstol, separado para el Evangelio de Dios”.⁶ La cual nos conlleva a tomar como punto de partida para nuestra reflexión a Pablo en relación con el Derecho, la ley, lo justo y su enlace con el discurso jurídico. En ese camino, nos vamos a apoyar teóricamente en el aparato conceptual de pensadores del tipo

³ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Filosofía del Derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007, p. 158.

⁴ Mauricio Beuchot, *Ibid*, p. 132.

⁵ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.

⁶ Giorgio Agamben, *Ibid*, p. 18.

de Agamben, Benjamin, Taubes, Hinkelammert y otros, quienes reflexionado sobre los límites de la ley y la necesidad de una consideración extra-ley, como la fe el mesianismo. Tal pretensión nos conduce a pensar de nuevo las epístolas paulinas como referencia documental central en la idea del *nomos*. Ante la necesidad de formular una salida a las propuestas tecnicistas, reglamentaristas y normativas de la que ha sido víctima el fenómeno jurídico actual. Para ello comenzaremos con la consideración política de Giorgio Agamben (1942 -), quien plantea abordar las cartas de Pablo, entendidas como los textos mesiánicos fundamentales de occidente, a la luz de Max Weber al citar a Dionisio de Halicarnaso y su traducción de la *Klesis* por el término latino *Classis*, que se asume el llamado de los ciudadanos a la lucha⁷, y en la idea posteriormente marxista de *Klasse* y lucha de clases. Es cierto que Carlos Marx visualiza la clase como el dominio hegemónico de una burguesía que prolifera en toda la red social y política. Es por esto que señala Agamben que “la burguesía representa de hecho la disolución de todos los *Stände*; ella es realmente una *Klasse* y no un *Stand*.”⁸ Esta distinción se realiza a partir de la consideración de clase tanto en Hegel como en Marx. Aquí volvemos a estudiar el nexo histórico existente entre la *Klesis* de Pablo y la *Klasse* en Marx. En éste último es fundamental, según señala Benjamin, la idea de tiempo mesiánico, así como la ubicación del proletariado como clase que redime a la humanidad entera. Se podrá decir que Marx aún no es <marxista> cuando escribe este texto, sin embargo, vemos el ímpetu por reestablecer un orden nuevo:

“Cuando el proletariado anuncia la *disolución de todo el orden hasta ahora existente*, expresa sólo *el secreto de su ser*; puesto que ésta es la disolución práctica de aquel orden de cosas. Cuando el proletariado quiere la *negación de la propiedad privada*, sólo eleva como principio de la sociedad lo que ya la sociedad ha elevado como su principio, lo que en él sin su cooperación está ya personificado como resultado negativo de la sociedad.”⁹

Es discutible que este texto titulado *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel*, pueda pertenecer a lo que Louis Althusser llama el

⁷ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, p. 65.

⁸ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 38.

⁹ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, p. 21.

<Marx no maduro>, que aún defiende el humanismo. Es el Marx del primer lustro de los años cuarentas del siglo XIX, ubicado como un humanista. El filósofo francés supone que el marxismo no es un humanismo, por eso dice que Marx no es aún marxista, el cual llegará en plenitud en el momento de la escritura de *El capital*.¹⁰ Althusser pretende volver a Marx un estructuralista, tildando el hecho de un anti-humanismo en Marx, influenciado por Martin Heidegger, en su famosa *Carta sobre al humanismo*.¹¹

En esa línea Walter Benjamin (1892 – 1940) en su *Fragmento teológico-político*,¹² se opone al *telos* y a la meta, así como a la terminación para entorpecer las formas violentas y sangrientas que han acontecido en la historia. Benjamin dice: “Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de <nihilismo>.”¹³

Sobre tal situación Agamben se apoya en Benjamin y Marx para formular su tesis de la articulación entre clase mesiánica y clase social. También muestra una simpatía con el nihilismo tal como lo plantea Benjamin, en esta cita. En ese contexto, se rescata el papel del proletariado en la búsqueda de su emancipación. Agamben muestra la manera en que emerge, en el transcurso de la historia, el papel del sujeto transformador del proletariado. Entendemos por *Klesis*, aquel acontecimiento mesiánico que irrumpe en el proceso histórico. Por ello, la analogía entre la *Klesis* paulina, ubicada en el marco de los explotados o más directamente, entre los plebeyos y los despreciados; y la *Klesis* proletaria, producto de la división de la sociedad en clases sociales que se ubican proporcionalmente entre sí; es obvio que hay diferencias socio-históricas entre el esclavismo que vive Pablo y el capitalismo en la época de Marx, con sus respectivos efectos en el contexto respectivo.

“ven ustedes aquí con claridad cómo la tesis benjaminiana, según la cual en el concepto de <sociedad sin clases> de Marx habría secu-

¹⁰ Fernanda Navarro, *Filosofía y marxismo. Entrevista a Louis Althusser*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 77- 87.

¹¹ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en Martin Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

¹² Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Santiago de Chile, Ed. Arcis-Lom, 1996, pp. 186 y ss.

¹³ Walter Benjamin, *Idem*.

larizado la idea del tiempo mesiánico, es absolutamente pertinente. Procedamos de hecho a tomar por un momento en serio la etimología propuesta por Dionisio de Halicarnaso y a aproximar la función de la *klesis* mesiánica en Pablo a la de clase en Marx. Como la clase representa la disolución de todos los órdenes y la emergencia de la fractura entre el individuo y su condición social, del mismo modo que la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación, en la forma de *como no*, de todas las visiones jurídico-fácticas. [...] Así el proletariado sólo puede liberarse en cuanto se autosuprime: la <pérdida integral del hombre> coincide con su rescate integral.”¹⁴

Vemos cómo Agamben toma como base a Carlos Marx en su *Crítica a la filosofía hegeliana del derecho*,¹⁵ así como a Walter Benjamin cuando dice que “Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases”¹⁶ y más adelante cuando declara “Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo.”¹⁷ Ante esta cuestión el filósofo italiano Giorgio Agamben se pregunta, “Pero, ¿es posible hablar en Pablo <de una sociedad sin *kleseis*>, al igual que Marx habla de <una sociedad sin clases>?”¹⁸

Nos parece digna de mencionar la reflexión paulina sobre la ley, la clase y la redención. Es verdad que la nueva sociedad tendrá que ver con la toma de conciencia del proletariado. Debido a esta cuestión se puede establecer una continuidad dialéctica entre San Pablo, Espartaco, Hegel, Marx, Engels, Benjamin, Taubes, Hinkelammert, y otros. Al menos, podría formar parte de la tradición autoral mencionada, y enmarcarse en la <prehistoria> de la clase social.

Fue Pablo, como es notorio, el primero que explicitó hasta sus últimas consecuencias el alcance de la fe que Jesús es el Mesías: “Cristo es el fin de la Ley, para que todos sean justificados”¹⁹ En esa ruta, es interesante el punto de vista sobre el ocaso de la norma, lo cual lo muestra como un crítico histórico a la apología de ley, tal como se

¹⁴ Giorgio Agamben, *El tiempo op. cit.*, p. 39.

¹⁵ Karl Marx & F. Engels, *Werke*, I, Berlin, Dietz, 1977, p. 390.

¹⁶ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 1231

¹⁷ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften op. cit.*, p. 1232.

¹⁸ Giorgio Agamben, *El tiempo op. cit.*, p. 40.

¹⁹ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 10, 4, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 152.

presentó en el siglo XIX, XX y XXI, por parte del positivismo jurídico. El sociólogo austriaco Jacob Taubes (1923 – 1987), reivindica a Pablo ante su crítica a la ley, planteando la necesidad de un enlace entre la postura mesiánica y el acontecer histórico. Para ello, discrepa del jurista alemán nacionalsocialista Carl Schmitt (1888 – 1985), al plantear la diferencia en su posición política respecto a la experiencia del tiempo histórico vivido por ambos.

“Carl Schmitt piensa como apocalíptico, pero desde arriba, a partir de los poderes constituidos; yo pienso a partir de abajo. Tenemos en común la experiencia del tiempo y de la historia como término, como término último ante el patíbulo. Esta es también originariamente una experiencia cristiana de la historia. El *kat-échon*, lo que detiene, en el que fija la mirada Carl Schmitt, es ya un primer signo de cómo se domestica la experiencia cristiana del tiempo del fin, adaptándose al mundo y a sus poderes.”²⁰

Taubes critica el nexo de Schmitt con el poder nazi, señala que su reflexión es desde los poderes constituidos, y deja claro que él piensa desde abajo, desde una postura anarco-nihilista que se configura contra el poder hegemónico. Hace de San Pablo el fundador de un nuevo pueblo que rompe al mismo tiempo con el nacionalismo judío y con el imperio romano. Lo que a Taubes le interesa es el enlace que realiza Pablo hacia la ley se puede aplicar a todas las leyes, sobre todo para la ley judía y romana. Es por eso que el filósofo alemán Franz Hinkelammert (1931 -) indica que la ley es el soporte de la criminalidad:

“En todos los casos vale, lo que Pablo afirma: La Ley es la fuerza del crimen. [...] La ley es la fuerza del crimen precisamente porque declara que es un crimen que no viola una ley. Lo que no está prohibido es lícito. Precisamente por eso, personas con una conciencia moral fina son capaces de cometer crímenes increíbles, sin sentir el más mínimo problema de conciencia moral. Se usa un lenguaje mentiroso correspondiente”²¹

Hinkelammert reflexiona sobre el nexo entre la maldad y la ley, esto que ya Pablo sugiere en la siguiente cita: “Y ahora lo que retiene conocéis, para que se revele él en el su momento. Él, pues, miste-

²⁰ Jacob Taubes, *Indivergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 1966, p. 33.

²¹ Franz Hinkelammert *El totalitarismo del mercado*, México, Akal, 2016, pp. 41 – 42.

rio ya opera de la ausencia de Ley; sólo el que retiene hasta que de en medio se (quitado).²² Como vemos, el *katechon* es una manera abreviada de designar al Apocalipsis. En ese sentido, si se tambalea el *katechon*, todo podrá ser formulado. Sin embargo, en el mundo a partir del pleno dominio del capital, todo es posible. En ese sentido, la interpretación teológica es básica para entender la política y el derecho mundial, convertida en nihilismo, según hemos visto en Benjamin. Volviendo a Taubes, él se plantea la necesidad de la interrogante sobre el derecho.

“La pregunta por el derecho debe formularse hoy, sin duda, desde el punto de vista <teológico>, es decir, se debe preguntar: ¿qué aspecto va a tener el derecho, dado que el ateísmo es nuestro destino? Privado del derecho divino, ¿se ahogará Occidente en la sangre y la locura, o podremos, por nosotros mismos, desde la situación terrenal y mortal del hombre, llegar a distinguir lo justo de lo injusto? La situación actual es mucho más difícil de la propia del cambio de los tiempos: a pesar del <alza> momentánea en la bolsa de la religión (¡simples ínfulas de restauración) hoy vivimos *post Christum* en un sentido decisivo.”²³

Así, la interrogante del derecho formulada por uno de los pablogos de mayor resonancia en el siglo pasado. Él se cuestiona el rol del derecho en medio del ateísmo. Piensa en el positivismo reciente, situado al margen del iusnaturalismo, llevándolo a perderse en un normativismo que reclama la obediencia del ciudadano ante el poder del Estado y de la masa pecuniaria. Él duda que los modelos conceptuales del derecho hoy, no están en condición de distinguir lo justo de lo injusto. Tal situación es válida en el ámbito del positivismo excluyente o incluyente, en tanto sostén jurídico de la clase dominante. La pregunta por el derecho y la ley se formula de forma diferente a cuando San Pablo escribía a los cristianos de la época romana. En el nuevo milenio nos conduce a una interrupción para formular la cuestión de lo justo, la norma, la ley y el derecho a nivel escatológico. Es interesante lo señalado por Taubes en relación a la pregunta por el derecho, en cuanto implica pensar una teocracia desde abajo. Así, el segmento apocalíptico de la escatología, se resuelve en la fascinación ante el capital. En la época actual la filosofía ha renunciado a la lucha de clases, a la búsqueda de una nueva sociedad, y a establecer

²² San Pablo, “Segunda carta a los tesalonicenses, 2, 6-7, en Giorgio Agamben, *El tiempo... op. cit.*, p. 170.

²³ Jacob Taubes, *Indivergente op. cit.*, p. 44.

la apología de un collage o popurrí: replanteando la situación actual de la filosofía a las matemáticas, del sistema a la pedacería, de la ética a la poesía.

La crítica de Taubes a Schmitt, da cuenta que no hay teología sin consecuencias políticas, ni política ni derecho, sin teología. El cuestionamiento al abogado nazi es que para él la democracia supone la ubicación del ser humano en un prototipo uniforme e indistinto, llevando a la auto-legitimación autoritaria del derecho. Así, la teología de Schmitt piensa a Dios como una estructura de poder, en lugar del amor. La sociedad no es el reflejo de la inclusión sino de una soberanía despótica. Taubes encuentra en la teología de San Pablo, la teología pertinente que entiende a Dios no como una estructura de poder, ni como un derecho positivo, sino en el marco de un derecho centrado paulinamente en el amor, y aristotélicamente en la amistad. De esta manera habría que preguntarnos: ¿qué derecho es el adecuado para un mundo de crimen y violencia? ¿Qué sociedad y gobierno es pertinente ante la globalización y los nacionalismos autoritarios? En ese sendero, los neopaulistas nos ofrecen una guía, si bien es cierto no exenta de imperfecciones pero interesante para el debate en el mundo actual. La idea de vivir en una sociedad *Post Christum* significa que la ley positiva estaría agotada por su excesivo univocismo. Por eso es pertinente reflexionar sobre una comunidad analógica y una sociedad icónica. Eso es lo que ha buscado la hermenéutica analógica en tanto estrategia para una vida buena.

“Así, la hermenéutica que hemos descrito es analógica e icónica. Analógica, porque se contenta con un poco de decir, sin pretender extralimitarse; únicamente se evitará el silencio del sólo mostrar; pues, por su parte, predominará el mostrar. Icóica porque, si predomina el mostrar sobre el decir adquiere una relevancia de primer orden la imagen, el ícono, el paradigma, el modelo.”²⁴

Así vemos que la sociedad *Post Christum* es una crítica a la ley positiva, a la soberbia de los jueces y al énfasis en la corrupción y el imperio del mal. Se trata de la sociedad ideada por San Pablo, buscadora de la buena vida e incorporada a una historicidad mesiánica al margen de la forma de la norma. Tal como lo han planteado Walter Benjamin y Jacob Taubes, desde donde es posible entenderla como mesiánica y opuesta a la *lex*. La postura de Schmitt, por el contrario, es antimesiánica y ligada al *nomos*. Schmitt dice que fuera de la ley

²⁴ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, México, Plaza y Valdés, 2009, p. 94.

no hay redención ni mesías, sólo existe el caos. La idea de Benjamin y Taubes ha sido continuada por Alain Badiou (1937 -), Slavoj Žižek (1949 -) y el filósofo mexicano Enrique Dussel (1934 -). El pensador francés señala que la validez de Pablo consiste en su refundación de un paradigma de sujeto de corte universal. Badiou dice:

“El pensamiento sólo es universal cuando se dirige a todos los demás, y en esta dirección se efectúa como la fuerza. Mas desde el momento en que todos son contados según lo universal, incluido el militante solitario, se sigue que lo que se edifica es la subsunción de lo Otro en lo Mismo. Pablo muestra en detalle cómo un pensamiento universal, partiendo de la proliferación mundana de las alteridades (el judío, el griego, las mujeres, los hombres, los esclavos, los libres, etc.), *produce* lo Mismo y lo Igual (ya no hay ni judío, ni griego, etc.). La producción de igualdad, la deposición, en el pensamiento, de las diferencias, son los signos materiales de lo universal.”²⁵

Se observa el rescate realizado de Pablo por Badiou en relación a la pretensión de configurar un discurso universalizante. Es una oposición a los particularismos y a la negación de los universales, ya que Pablo nos muestra un suceso ubicado frente a la resurrección de Cristo. Aquí muestra cómo la verdad paulina se cumple aún ante los judíos y los cristianos, trasladándose más allá del tejido jurídico de Jerusalén o de Roma. En esa línea, un pensamiento es universal cuando está proyectado hacia todos los seres humanos, es lo que no puede hacer la ley positiva. Se trata, pues, de un universalismo sin pretensión de legislar un conjunto de preceptos y reglas, las cuales deben ser cumplidas de manera autoritaria por la humanidad entera, sino de un universalismo que propicie condiciones de trascendencia de la diferencia de discursos entre la colectividad.

“Como lo dice magníficamente Pablo: <No os acomodéis a los criterios de este siglo: al contrario, transformaos, renovad vuestro pensamiento [nous, aquí y no pneuma, de aquí que sea mejor no traducir por <espíritu>] (Rom, 12. 2). No se trata, de ninguna manera, de huir del siglo, es necesario vivir con él. Mas sin dejarse formar, conformar. Es el sujeto quien, bajo la conminación de su fe, debe, más que el siglo, ser transformado. Y la clave de esta transformación, de esta <renovación>, está en el pensamiento.”²⁶

²⁵ Alain Badiou, *San Pablo, La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 119.

²⁶ Alain Badiou, *San Pablo, op. cit.*, p. 121

Badiou brinca de manera atrevida la historia, y cita a Pablo para la renovación del pensar. No obstante, su ateísmo indica la importancia de configurar un sujeto universal a partir de tales presupuestos. Llama a San Pablo un anti-filósofo, indica que no le interesa si se trata de un apóstol o un santo, ni que enuncie la buena nueva, ni nada sagrado, sino como militante y pensador del acontecimiento, en cuanto prefiere considerar el ejercicio que el sujeto de pensamiento ejerce sobre su realidad. Al francés le interesa la figura de Pablo para establecer una teoría del sujeto y en consecuencia buscar una verdad situada más allá de la política, el amor, el arte y la ciencia. Es decir, lo utiliza como subterfugio para situar a un militante de hace dos siglos y elaborar un estudio pertinente, el cual parte de la estructura económica, política y social de una época conflictiva y religiosa. Por eso recurre al autor del *Anticristo*, para subrayar:

“Nietzsche, en el diálogo de Zaratustra con el perro de fuego, dice que los verdaderos acontecimientos llegan con patas de palomas, que nos sorprenden en el momento del mayor silencio. Habría debido reconocer, en este punto como en otros muchos, su deuda con ese Pablo al que abruma su vindicta. Primera epístola a los Tesalonicenses (5, 2): <Sabéis muy bien que el día del Señor vendrá como un ladrón en plena noche>.”²⁷

Y tiene razón Badiou: un filósofo de la actualidad tendría que manejar cierto universalismo en sus pretensiones políticas, en la medida en que supera el subjetivismo del relativismo y el objetivismo del absolutismo. Ya que para Pablo, como hemos dicho, ahora no existe diferencia entre el judío y el cristiano, o entre el hombre y la mujer. Para ello establece una ruptura en la época presente frente a la universalidad abstracta del mercado. Así, ¿cuál es la especificidad de Pablo, un sujeto que rechaza el poder, un apologeta de la autoridad o un idealista lleno de metafísica? Sin duda alguna, se trata de una persona que defiende la trascendencia, la esencia y el fundamento, en lugar de la propuesta de Badiou, centrada en la inmanencia, las matemáticas y una ontología cuantitativa. Quizás lo importante en él sea, a pesar de todo, su idea de acontecimiento o la diferencia clasista entre una militancia al calor de la llamada lucha de *klesis* o la comodidad de un cubículo académico.

Para continuar la valoración sobre el cuestionamiento a la norma en San Pablo, nos parece importante señalar los pensamientos del

²⁷ Alain Badiou, *San Pablo*, op. cit., p. 121.

ya mencionado Franz Hinkelammert. Él apunta que la idea principal de San Pablo es la denuncia de la ley en tanto segmento cardinal en todas sus epístolas y de manera primordial en la epístola a los Romanos. Nos muestra que se aborda el tópico de la ley y la fe, quedando claro que la salvación será consecuencia de la fe y no de la ley. San Pablo se opone radicalmente a la ley de los judíos, al *nomos* de los griegos y a la *lex* de los romanos, de la misma forma que se diría: “ser cristiano hoy, implica una postura en favor del sujeto humano concreto y una relativización de los valores burgueses, en especial aquel de la libertad a través de los mercados y la propiedad privada.”²⁸

Lo dicho anteriormente nos lleva a preguntarnos sobre qué tipo de sociedad deberá vivir el ser humano, así como mostrarnos la función que deberá cumplir el derecho. La historia de tales conceptos nos conduce a decir, que en los últimos dos mil años, desde Pablo a la actualidad no se ha podido construir una sociedad y un derecho decente debido a la complejidad del ser humano, y a los intereses económicos, políticos y sociales en juego. El cuestionamiento de Pablo al *nomos* viene de su oposición a la vida misma. Por ello Hinkelammert dice:

“La crítica paulina de la ley no es sacrificial. Es la toma de conciencia de un hecho que resulta de una catástrofe: el cumplimiento de la ley, dada para la vida, mata al autor de la vida. Eso lleva a reconstruir completamente la relación con la ley y la legalidad: la ley mata. Para no matar, hay que ir más allá de la ley. Pero la fe vence a la muerte. Por tanto, la fe está más allá de la ley y juzga sobre ella. La fe no puede estar en el cumplimiento de la ley.”²⁹

Como vemos, para el alemán y costarricense, tanto como para Pablo, del otro lado de ley se encuentra la fe. Y que ella misma no puede indicar el cumplimiento del *nomos* ya que combate radicalmente la muerte. Si el tema principal de Pablo es la crítica de la ley, es porque la muerte de Cristo es comprendida por el apóstol como un fallecimiento en función de la ley positiva. Reconstruye el nexo entre la ley y la legalidad. Si no se quiere asesinar, es necesario trasladarnos en el dentro y el afuera de la ley. “El mesías a nosotros rescató de la maldición de la Ley hecho por nosotros maldición, porque está

²⁸ Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, San José, Costa Rica, DEI, 1990. p. 239

²⁹ Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, Costa Rica, DEI, 2000, p. 30

escrito: maldito todo el colgado sobre un madero a fin de que para los gentiles, la bendición de Abraham exista en Jesús mesías, a fin de que la Promesa del espíritu recibamos por medio de la fe.”³⁰ Tal aseveración de Pablo nos conduce a pensar que hubo un momento de necesidad histórica que propició las condiciones para el rescate y la emancipación de la perversión nomocrática, sin embargo, si entendemos este proceso mesiánico a la manera de Benjamin, entendemos que las circunstancias de legalidad e institucionalidad avaladas por el fetichismo de la ley y por la cosificación del derecho, no pueden sino exigirnos una postura crítica a la manera paulina. Como dice Pablo. “¿Qué, pues, diremos? ¿La Ley es pecado? ¡De ningún modo! Sino que el pecado no conocí si no por medio de la Ley; la, pues, concupiscencia no habría conocido si no la ley hubiera dicho: No codiciaras;”³¹ Aquí nos muestra, la liberación de la ley, teniendo en su lugar un espíritu nuevo. Si estamos sujetos, es debido a la ley, en ese sentido, la libertad es el reino de Dios. Esto significa que la salvación es la protección de la corporalidad, del encarcelamiento de la Ley. Es por eso que el hombre tiene que adaptar una actitud de soberanía frente a la norma. Esta soberanía es el rechazo al mercado, al poder y a la reificación de la mercancía. San Pablo enseña que en lugar de tales atributos positivados, deba ser la virtud y el amor la moneda de cambio.

“¿Qué, pues somos superiores? No en absoluto: hemos acusado antes, pues, a los judíos y también a los griegos que todos bajo el pecado están. Como está escrito que no hay justo ni siquiera uno, no hay quien comprenda, no hay quien busque a Dios; todos se desviaron a la vez, se volvieron inútiles; no hay quien haga bondad, no hay ni siquiera uno.”³²

Acá nos auxiliamos del pensamiento de Badiou al recordarnos la condición de universalidad que Pablo justificaba. Ha sido, a condición de una pérdida generalizada de la búsqueda de Dios que puede entenderse como el extravío del amor y la amistad, así como la pérdida de la comunidad, lo que propicia la enajenación a la ley por la cual el desvío e inutilidad en todos se hace efectivo. Esto nos hace

³⁰ San Pablo, “Carta a los Gálatas”, 3, 10-14, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 165.

³¹ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 7, 7, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 149.

³² San Pablo, “Carta a los Romanos”, 3, 9-12, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 145.

pensar en la pérdida de sentido de la posmodernidad que no propicia condiciones para una vida auténtica.

“Ahora bien, pero sin la Ley la justicia de Dios se manifiesta, testimoniada por la Ley y los profetas justicia empero de Dios por medios de la fe en Jesús mesías para todos los creyentes; no, pues, hay diferencia; todos, pues, pecaron y están privados de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por la Él gracia por medio de la redención, la que existe en el mesías Jesús.”³³

Esto implica que al margen de la ley positiva, manipulada por la clase dominante, mediante el control de estado pueda proliferar de manera auténtica el amor. En ese sentido, la importancia de la fe para ayudarnos a constituir un modo verdadero de vida que no prescindiera por completo de la ley pero que le restrinja el poder de mando. Tal pretensión no ha sido lograda hasta el momento actual, es más, el jurista soviético Pashukanis piensa que todo derecho es clasista y en consecuencia burgués y propio de la clase dominante orientado a reprimir en función de sus intereses de clase.³⁴ Volviendo a Pablo, se afirma de manera tajante la importancia de la ley de la fe: “¿Dónde, pues, la jactancia? Ha quedado eliminada. ¿Por medio de qué ley? ¿De las obras? No. Sino por medios de la ley de la fe.”³⁵ Después de esto plantea la relevancia del amor, no como algo banal y narcisista sino profundamente inspirado en la realidad. De ahí la importancia del <no robarás> ejemplificado en la época presente por la avaricia y codicia de los imperialismos de todo cuño.

“A nadie nada debías, si no recíprocamente amaros; el que pues ama a otro la Ley lleva su cumplimiento. El, pues, no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y si algún otro mandamiento, en la palabra esta se recapitula, en el amarás al prójimo tuyo como a ti mismo. El amor al prójimo el mal no obra; plenitud, pues de la ley, el amor.”³⁶

³³ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 3, 21-24, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 146.

³⁴ Evgeni Pashukanis, *Teoría general del derecho y el marxismo*, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, La Paz, Bolivia, 2016, p. 74 y ss.

³⁵ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 3, 27, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 146.

³⁶ San Pablo, “Carta a los Romanos”, 13, 8-10, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 155.

Es claro, el capital internacional fundamenta como ser supremo la acumulación del capital. En este imperativo los valores que existen están condicionados por el mero intercambio de mercancías y no pasan por la consideración del prójimo. Por ello el llamado al amor: “El amor es magnánimo, sabe usar el amor, no tiene envidia, el amor no se jacta en vano, no se engríe, no es indecoroso, no busca las cosas tuyas no se irrita, no calcula el mal, no se alegra en la injusticia, se alegra, empero, con la verdad.”³⁷ Este llamado es tal porque el amor y su búsqueda al interior del derecho son claves para distanciarnos del reglamentarismo que ha sido permisivo hasta convertirse en el actual capitalismo, en la ideología jurídica dominante, no sólo en la academia sino en lo fundamental en las instituciones típicas de la juridicidad clasista. Por eso señala “Ahora empero permanecen la fe, la esperanza, el amor, las tres cosas estas; la más grande, empero, de éstas, el amor.”³⁸ Lo que significa que al margen de toda consideración formal que sea posible de hacerse, en lo profundo de todo reparo debe haber un replanteamiento de las relaciones que unen a unos con otros.

Esto implica el replanteamiento del tiempo histórico típico del positivismo, y el tiempo escatológico en la vía de Pablo. Debido a esta cuestión, el pensador coreano Byung Chul Han, se manifiesta al respecto asumiendo, con Benjamin, que la linealidad del tiempo histórico se manifiesta de distintas maneras en sus formas de transcurso o aparición. En ese sentido, el tiempo escatológico se distingue de cualquier forma de tiempo histórico que prometa un progreso, porque es entendido como una especie de eterno retorno nietzscheano. El tiempo escatológico, en tanto que tiempo último, remite al fin del mundo. El *eskatón* indica el final de los tiempos, el propio final de la historia.³⁹ Tal como lo vemos el imperio está muy contento con el tiempo histórico, lineal y progresivo, porque ha logrado la proliferación de la ausencia de valores y criterios morales. En ese camino, los cursos de ética y derechos humanos son aplaudidos en tanto no se vinculen con el sistema de producción de mercancías.

³⁷ San Pablo, “Primera carta a los Corintios”, 13, 4-6, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, pp. 158-159.

³⁸ San Pablo, “Primera carta a los Corintios”, 13, 13, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 159.

³⁹ Byung Chul Han, *El aroma del tiempo*, México, Herder 2014, p. 100

Pero volvamos a Pablo cuando nos recuerda: “y las innobles del mundo y las despreciadas ha escogido Dios”⁴⁰, es decir, los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados. Esto significa que los elegidos y los despreciados son las masas trabajadoras del campo y la ciudad. Así las cosas, ya no hay más pueblo elegido, ni el alemán, ni el griego, ni el judío, ya que sólo existen explotador y explotadores. Para ello es necesario, acercarnos, si no al derecho, a una idea elemental de justicia, digna de ser considerada en las relaciones humanas más básicas. Es justo el ser humano que paga lo que debe y que está en condiciones de saldar la deuda. Lo justo es poder pagar toda deuda contraída, lo injusto es no pagarlo.

“Este asesinato ordenado por el mercado jamás es la única alternativa, aunque siempre es interpretada por los medios de comunicación como tal. Siempre existe la alternativa de la regulación y canalización de los mercados, como lo era posible después de la II Guerra Mundial, pero necesariamente es la intervención en los privilegios de aquellos que tienen el poder económico. Sin embargo, nuestra sociedad vive una tal idolatría del poder, que esa alternativa no es considerada con el resultado de que toda la sociedad se ha transformado en asesina y criminal.”⁴¹

De aquí la necesidad de acercarnos a un proyecto de vida más digno y verdadero. Pablo nos enseña el camino para un derecho más justo y auténtico. Incluso no podría ser llamado derecho sino <no-derecho> en la medida que no es un reflejo, como diría Pashukanis, de la forma-capital y de la forma-estado. Configurar a la sociedad en tanto sociedad de mercado, nos lleva al rechazo de la vida misma. Es por eso, que el capitalismo en tanto reino de las mercancías, es incompatible con las enseñanzas sobre la ley de Pablo de Tarso. En ese sentido, coincidimos con el filósofo argentino y mexicano Enrique Dussel para quien es claro que “*Las cartas* son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal.”⁴²

De esta manera vemos que la hermenéutica analógica nos puede proporcionar herramientas teóricas y prácticas que nos acerquen a una visión prudente del planteamiento jurídico de Pablo. Si las categorías centrales de dicha filosofía se centran en torno a la crítica al

⁴⁰ San Pablo, “Primera carta a los Corintios”, 1,28, en Giorgio Agamben *El tiempo op. cit.*, p. 156.

⁴¹ Franz Hinkelammer, *El totalitarismo... op. cit.*, p. 194.

⁴² Enrique Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Ediciones Paulinas, 2012, p. 15.

univocismo y al equivocismo por medio del recurso de la analogía, así como la *phrónesis*, la sutileza, la reciprocidad, la justicia y el bien común; el pensamiento y la práctica de Pablo son icónicas. Nuestro autor fue un jurista y filósofo diagramático, defensor del amor ante la ley, de los principios frente a la norma, de la justicia frente a la maldad. Por ello, su aportación vertebral puede encajar muy bien en una filosofía política, económica y social. Todo ello genera un enorme valor teórico de la jusfilosofía cristiana.

Hemos establecido estas líneas de pensamiento para apoyarnos en nuestra comprensión del derecho o su equivalente, dado que no es nada sencillo entender tales tópicos. La contribución de Pablo nos ofrece alternativas reales para entender la crisis actual en la que está inmersa la ciencia del derecho. Es por eso que la hermenéutica analógica, desde su vínculo con el derecho, nos auxilia a ubicar a Pablo, como un autor indispensable, en la comprensión del momento actual. Así las cosas, puede fundamentar de una manera humanista el derecho, así como su aplicación al mundo de la práctica.⁴³

CONCLUSIONES

Como vemos, la hermenéutica analógica en tanto saber anclado en las ciencias sociales y las humanidades explora un acontecimiento interpretativo, al tiempo que nos ofrece algunas ideas para mirar con nuevos ojos autores que nos resultan tan lejanos, como es el caso de Pablo de Tarso. La importancia que tiene su pensamiento para configurar otro modo de aproximación al análisis de la ley y el derecho mismo, ha sido una tarea ineludible en nuestro tiempo. Hemos intentado en nuestro recorrido por una lectura mínima de sus cartas, teniendo como intérpretes y conversadores a pensadores relevantes en el mundo filosófico y sociológico actual, evaluar las consideraciones sobre la ley, el amor y la fe desde una perspectiva abierta. Después de todo, Pablo nos ha mostrado las limitaciones de la llamada ciencia del derecho, ahí donde se proscribía una ley formal que arrase con las condiciones más vitales de todas las relaciones políticas e individuales. Repensar la contribución de nuestro autor desde una mirada crítica es, sin duda alguna, un reto para quienes hemos hecho de nuestra vida un estudio del saber y la praxis jurídica. Después de todo, la hermenéutica analógica es un saber orientado a buscar

⁴³ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 173.

la conversación con otras propuestas e interpretaciones. Como dice Beuchot a propósito de esta necesidad:

“No cabe duda de que la filosofía debe entrar en diálogo. Es preciso que conozca otras corrientes, so pena de encerrarse en el ostracismo. Puede que sigan metodologías distintas, pero tienen que encontrar un terreno común en el cual conversar. La filosofía trata de ser universal, pero está inminentemente situada. La filosofía es parte central de una cultura, de una época. Por eso se tiene que estudiar la filosofía haciendo hincapié en la del presente”⁴⁴

Y es que la obra de Pablo de Tarso nos proporciona criterios para entender el presente. La filosofía jurídica desarrollada por él es de gran valía para la comprensión de las corrientes formalistas y positivistas de la época actual. Sin duda alguna, Pablo está ligado a una filosofía del derecho natural de gran calibre. En síntesis, nos percatamos que sus ideas se encuentran ligadas a la posibilidad de establecer un derecho diferente basado en la crítica de la ley donde tenga más presencia el amor, la comprensión y la comunicación, en cuanto reivindica el papel de la justicia por encima de la ley, ya que su postura es mesiánica opuesta al *nomos* y a la fuerza.

⁴⁴ Mauricio Beuchot, *Reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos*, op. cit, p. 100.

CAPÍTULO VI

JUSCULTURA EN TIEMPOS DE CAMBIO

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

En estas líneas quisiéramos realizar algunos comentarios sobre la crisis económica y su impacto en el derecho en general y, en particular, en el derecho laboral. Para este caso, nos interesa desarrollar la idea de cultura jurídica laboral, la cual nos ayudará a ubicar el papel de la crisis y su relación con la juridicidad. Nos interesa hablar del nexo existente entre la crisis económica, el derecho laboral y la cultura jurídica. Su propósito radica en entender la cultura desde una perspectiva interpretacional y transformacional. Lo referente a la cultura y el derecho laboral es una temática de vertebral importancia en nuestro contexto, ya que nos proporciona pistas para acercarnos a la reflexión de la justicia, la deontología, la normatividad, la multiculturalidad y el pluralismo jurídico. La cultura jurídica laboral entendida como la producción material y espiritual configurada por la humanidad en general y un pueblo concreto en particular en el proceso de su práctica histórica y social en la comprensión de la historicidad, dialecticidad y teleología de lo laboral al interior de una sociedad determinada. Es claro que el rumbo de su desarrollo está determinado por los intereses de la clase dominada y de la clase dominante. En ese sentido, la cultura jurídica laboral de los explotados se distingue radicalmente de las otras clases sociales. El contenido de tal cultura está determinado por las relaciones económico-sociales y por las condiciones materiales de existencia de la clase dominante. En este horizonte, la crisis económica nos lleva a entender la necesidad de la cultura jurídica del trabajo, para ubicar las tendencias en el derecho en general y el derecho laboral en particular. Hacia ese horizonte se orienta este capítulo. Esta temática, en la que ubicamos el derecho al interior de un horizonte económico, político y social, ya lo hemos desarrollado en otras reflexiones. Por lo pronto, trataremos de estudiar la importancia de la cultura jurídica laboral en el marco de la crisis económica actual y del derecho laboral.

DESARROLLO

En el marco de la actual crisis económica y su impacto en el derecho laboral, se hace necesario tener una idea de cultura jurídica. De esa forma los juristas podremos ubicar nuestras tareas y tomar conciencia de la complejidad de la crisis económica. Para abordar tal fenómeno, reflexionaré primero sobre las peculiaridades de la cultura jurídica, y posteriormente hablaré de la crisis económica y su impacto en el derecho.

Los criterios fundamentales que permiten caracterizar a la cultura jurídica son los siguientes: a) Una actitud de intencionalidad en torno a la idea de bien. Si somos partidarios del mal, nos alejamos de una cultura jurídica clasista, pues nos orilla al vicio y a la falta de virtud. El bien es el crecimiento espiritual capaz de permitir el desarrollo ideológico, político y orgánico de la clase trabajadora en su conjunto; el mal es lo contrario. La cultura jurídica del bien en tanto conjunto de actitudes teórico-prácticas, mediante la cual las clases sociales expresan sus intereses vinculados con lo justo y lo injusto frente a sí mismos y frente al estado. Las actitudes teóricas de una cultura jurídica son los programas, las ideologías, los puntos de vista de un grupo social. Las actitudes prácticas van desde las reivindicaciones económicas a través de luchas legales, extralegales, huelgas, paros, movilizaciones, etc. La cultura jurídica del bien es la objetivación o tangibilización y materialización de los intereses económicos, políticos, sociales e ideológicos expresados en disposiciones legislativas, judiciales y, en la práctica concreta, a nivel de normas, decretos, resoluciones, tesis jurisprudenciales, luchas concretas, etc. No somos partidarios de la tesis culturalista que supone, según Leslie White, que Alfred Kroeber “fue el antropólogo que descubrió la cultura”.¹ La cultura jurídica tampoco ha sido descubierta por el antropólogo norteamericano Henry Maine², ni por el funcionalista Bronislaw Malinowski³; ha sido producto del aprendizaje de las clases para ubicarse a nivel de sus deberes y derechos en su práctica concreta.

La palabra cultura aparece por primera vez en Cicerón en el texto *Disputas tusculanas*; es un término de origen latino, colere y quiere

¹L. A. White, *La ciencia de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1964, p. 18.

²Henry Maine, *El derecho antiguo*, México, Extemporáneos, 1979, p. 36

³Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, London, Routledge & Paul, 1963.

decir cultivar. Se refiere a la humanitas o educación integral del hombre como tal.⁴ A nivel etimológico se había vinculado a la palabra cultivar y se había utilizado como término agrotécnico vinculado al cultivo de la tierra. El mérito de Cicerón (106-43 a. C.) es vincularlo al cultivo de lo espiritual. Los griegos utilizaron una palabra parecida, llamada paideia, que se refiere a la formación integral del hombre en términos de soma (cuerpo), episteme (conocimiento) y ethos (formación del carácter). En el Medievo se ubica la cultura como vida teórica dedicada al encuentro de la sabiduría y se vincula a lo sagrado; es una propuesta relacionada con la formación completa de la persona, es decir, ética y antropológica⁵. En el Renacimiento se entiende la cultura como la formación del hombre en su mundo, es decir, viviendo de manera mejor y de la forma más pertinente su existencia, destacando la vida en este mundo y la importancia de la sabiduría en el ser humano⁶. Hegel realiza uno de los primeros intentos de eliminar el carácter aristocratizante de la cultura: “Aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura. La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el ser allí del individuo; y es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad. Esta individualidad se forma como lo que en sí es, y solamente así es en sí y tiene un ser allí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia”⁷. En esta cita vemos cómo la cultura es alienación del sí mismo natural y al mismo tiempo una separación. A su vez, el sí mismo es cultural, ya que la naturaleza originaria del hombre es cultural. Esto implica que realidad humana se concreta como una escisión y que la formación cultural supone conflicto, dificultad, fragmentación y puesta de nuevo en pie. Es la típica superación hegeliana y marxista, a la cual nos adherimos en nuestra idea de cultura. Hegel y después Marx muestran cómo el ser humano no pueden vivir de manera prolongada en ese estado de extrañamiento y escisión, por lo que es importante, en términos culturales, una reconciliación, mediación o componenda, que es un

⁴ Marco Tulio Ciceron, *Disputas Tusculanas*, Libros I-II, Tomo I, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1979.

⁵ Martin Grabman, *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Poblet, 1948.

⁶ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Madrid, Mondadori, 1995.

⁷ F. W. G. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 290.

enlace, conjunción o reunión y, finalmente, una apropiación. Hegel lo ve en términos pasivos y estáticos, es decir, lejos de la práctica social y se ampara en la “subjetividad”. Marx dialectiza la postura hegeliana y señala la importancia de la praxis, del conflicto social y de la conversión del horizonte de la explotación por una sociedad de nuevo tipo. En esa vía, es a través de la cultura mediante la cual el hombre supera su fragmentación o ser natural, enfrentándose y encarándose a sí mismo, no de manera armónica y estática sino dialécticamente, es decir, a través de la lucha de clases, el arte, el estudio y la producción.

Marx no se adhiere a la escisión y mediación hegeliana, de manera abstracta sino la transforma. Acepta ese dispositivo conceptual y lo refuncionaliza. Es decir, hay una fragmentación del hombre, producto de la carencia de un pensamiento dialéctico y de su lejanía de la praxis. Ésta puede ser superada a través de una apropiación y de una mediación, esa es mi interpretación sobre la manera en que Marx visualiza a Hegel. Él realiza un esfuerzo colosal reflexionando sobre la posibilidad de superar el extrañamiento del ser humano a través de su inserción en la facticidad, que es la conciencia social y la lucha de clases. A nuestro juicio, Marx no se queda en una idea inmovilista de la cultura; retoma la forma del pensamiento hegeliano y aporta una reflexión distinta. No se queda en la síntesis y el Uno-Todo. Para él, el dominio de lo cultural es una reproducción de las relaciones sociales de producción, es decir, de la organización que adoptan los seres humanos frente a la actividad económica. En ese sentido, su gran contribución en su pensar sobre lo cultural es su vínculo con las relaciones de producción y del modo de producción de una sociedad determinada.⁸ Se ha rumorado que Marx omitió la reflexión sobre la cultura; sin embargo, su estudio sobre las relaciones sociales de producción, o sea, la organización acogida por los hombres para el trabajo y la distribución de sus valores de uso, permiten constituir el tablado de la superestructura política, jurídica e ideológica de una sociedad, ya que no es posible una relación social de producción al margen de las creencias, tradiciones, mitos, ritos y demás elementos vinculados a la producción material y espiritual⁹. La posición marxista sobre la cultura no es ningún reduccionismo económico, sino una visión holística e integral de su dialéctica de la sociedad. No es

⁸ Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1980.

⁹ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos unidos, 1960.

ninguna tesis metafísica, ni continuación del platonismo. Ahora bien, en el caso del derecho, somos partidarios de una idea analógica e interpretacional, donde el derecho o *ius* se vincula con la justicia o *iustitia*. Beuchot dice:

“Hay que rescatar la idea antigua y clásica de que el derecho tiene como objeto la justicia, de que el *ius* tiene como meta la *iustitia*; por eso había tratados *De iustitia et iure*, como dos cosas que no se pueden separar. Son dos aspectos que han de acompañarse siempre, que están el uno en función del otro. Y con ello se recupera esa dimensión ética del derecho, con el que se recuerda que el derecho está para servir al hombre, para buscar el bien común, para el bienestar de la sociedad. Con ello no solamente se recupera el lado de la justicia que va con el derecho sino el lado del bien, de la buena vida o vida buena (calidad de vida o realización, etc.), que va más allá de la justicia, al bien. Y con ello humanizamos el derecho, lo ponemos al servicio del hombre, para que no esté al revés, como a veces ha estado, el hombre al servicio del derecho, de la ley. Para eso se necesita la intervención de la hermenéutica, y de una hermenéutica analógica; de la hermenéutica, para que se interprete la intencionalidad del derecho, y de la analogía, para que se interprete su intencionalidad humana, justa y benéfica”¹⁰ En síntesis, nuestra idea de cultura jurídica se vincula a la formación, superación, dialectización y transformación de nuestro entorno, buscando el bien común y la posibilidad de una vida más adecuada. De esta forma, vinculamos cultura y derecho en la perspectiva aristotélica, marxista y del propio Mauricio Beuchot.

Un deseo ferviente de conocer la tradición normativa en la que hemos estado inmersos. Se trata de reflexionar sobre las vicisitudes del derecho prehispánico, castellano, de Indias, de la Constitución de Cádiz de 1812, de los Elementos Constitucionales de 1813, de los Sentimientos de la Nación de José María Morelos y Pavón, de la Constitución de Apatzingán de 1814, de la primera Constitución Federal de 1824, de las Leyes Centralistas de 1837, de la Constitución de 1857, de las Leyes de Reforma de 1867 y de la Constitución de 1917. Esto no implica la memorización metonímica de criterios normotéticos y legaloides, sino la comprensión dialéctica y analógica de su horizonte textual. El derecho en México, sobre todo a partir de la dominación española en el siglo XVI, se ha limitado en lo esencial a preservar, a legitimar y sancionar la propiedad privada sobre los me-

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Filosofía del derecho y hermenéutica analógica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2006, p. 107.

dios de producción de los grupos coloniales, semicoloniales y neocoloniales. Esto ha sido evidente en la configuración de la suprema corte de justicia en 1824 y de la lucha entre liberales y conservadores en el siglo XIX. Se ha expresado de manera notoria en el poder legislativo y la creación de los grandes partidos subsidiados por el estado, sobre todo en el siglo XX y lo que va del siglo XXI. En esa vía, no hablamos de cultura jurídica como sinónimo de ilustración, estatuto académico, o nivel doctoral de las personas; sentido que conduce a enunciados del tipo de: formado legalmente, hombre de leyes, alta cultura legal y temáticas similares, sino que asumimos la idea de manera extensa, como se ha utilizado en la tradición popular; la cultura jurídica así concebida ha escoltado siempre al ser humano, ya que ha vivido en un horizonte formativo específico. La internalización de lo jurídico remite al marco existencial de una clase, derivado de su historicidad, de las luchas realizadas y de su vida cotidiana; por la transmisión de una generación a otra de costumbres, tradiciones, hábitos y actitudes.

Es necesaria una pasión por lo justo, entendido en el sentido aristotélico y ulpiniano de “dar a cada quien lo suyo”. No obstante lo válido de tales enunciados, no es posible anclarse al esquema esclavista de la dikelogía griega o de la iurisprudencia romana. Es necesario situarnos en la coyuntura actual. Dar a cada quien lo suyo implica apropiarse fácticamente del producto del trabajo de cada ser humano y oponerse a la usurpación de la tasa de ganancia. Allí se expresaría la verdadera justicia y se ubicaría a la injusticia en su lugar adecuado. Desde la Colonia, las clases explotadoras han utilizado el derecho de una manera coercitiva y coactiva sobre las masas explotadas. Maquiavelo, Hobbes, Locke y Hume legitimaron teóricamente a los españoles con su derecho castellano, derecho de Indias y la Constitución de Cádiz para ejercer la imputabilidad sobre los dominados. Las rebeliones tarahumaras en el siglo XVI, del Lautaro y Babilonio y los yaquis en el siglo XVII, Jacinto Canek en el XVIII y Mariano a principios del XIX fueron, entre otras cosas, protestas masivas frente al derecho opresor hispánico. Igual sucedió con Bartolomé de las Casas, Motolinía, Francisco Javier Clavijero y Servando Teresa de Mier en su lucha contra el prepositivismo ibérico disfrazado de jusnaturalismo unívoco. El formalismo decimonónico de la escuela analítica anglosajona, la exegética francesa y la historicista alemana ofertaron la base ideológica para que los ingleses, franceses y norteamericanos ejercieran la dominación positivista y pospositivista sobre

los mexicanos, al proponer el normativismo e imperativismo y utilizar la coacción sobre la sociedad. Jeremías Bentham, John Austin y Augusto Comte ofertarán en buena medida la dominación ideológica, junto a la doctrina liberal en el siglo XIX. Hans Kelsen y el formalismo la proporcionarán a lo largo y ancho del siglo XX. Cultura jurídica es entender lo justo no sólo como justo legal y natural, sino justo económico, político y social. En esa ruta no se puede ubicar la cultura jurídica a nivel positivo como consecuencia de la etapa teológica y metafísica¹¹, ni como producto de la sociedad industrial sobre la militar¹². Por otro lado, es viable utilizar el derecho positivo para defender los derechos subjetivos, siendo importante conocer las instituciones concretas y los criterios procesales, con el propósito de utilizarlos en la defensa de los intereses del ciudadano. En el caso mexicano, es importante conocer el papel del juicio de amparo como vehículo de protección en casos laborales, académicos o administrativos. Tener cultura jurídica supone aprovechar los huecos del estado y la posibilidad de cristalizar una praxis específica, ubicada en la facticidad, lo empírico y los hechos. Se hace necesario refuncionalizar y resignificar en términos hermenéuticos el aspecto práctico de la utilización del derecho positivo, como es el caso de la defensa de derechos sindicales, de género, minorías étnicas, libertad de expresión y asociación, articulación entre pena y castigo, etc. Ir a la praxis del derecho no es una actividad opuesta a la teoría, sino determinación de la existencia del ser humano estructurado en clases sociales, para transformar críticamente la derrotabilidad típica del ciudadano, en una formación societal específica en tejidos parcialmente triunfales. La búsqueda de lo justo aplicado a nuestra condición concreta supone superar la pasividad a la ofensiva de la dinamicidad y aplicarla en nuestra experiencia cotidiana. En ese sentido, poco nos ayuda el derecho en términos de metáfora, ficción, deconstrucción, rizoma y narración típicos de la posmodernidad y del relativismo jusequívocista. Tampoco nos beneficia la concepción metonímica del positivismo de tomar el derecho al pie de la letra de manera objetivista y reglamentaria. Lo justo aplicado a la condición humana particular supone entender el derecho en el ordenamiento capitalista a nivel dialéctico, transformacional y hermenéutico. Esa recuperación es dialéctica porque implica retomar el derecho desde la perspectiva de unidad y lucha de

¹¹ Augusto Comte, *Filosofía positiva*, México, Porrúa, 1980.

¹² Herbert Spencer, *First Principles*, New York, De Witt Revolving Fund, 1958.

contrarios, desde su arqueologización, génesis, evolución, desarrollo y teleologización. Por otro lado, es transformacional porque supone cambiar una situación y convertirla de mejor manera y, finalmente, es hermenéutico por su carácter lingual, dialógico, comunicante e interpretacional.

Es importante la curiosidad sobre nuestra tradición en torno al problema del bien y el rechazo al mal. Tal vez el aspecto determinante en la dimensión jurídica del ser humano es su ubicación en una tradición en relación al bien y el mal. ¿Cómo se podría concretar el bien y el mal en términos jurídicos? Aplicándolo en su dimensión concreta a partir de una tradición. En el caso nuestro, va de Heráclito a Boaventura de Souza Santos, de Aristóteles a Marx, de Ulpiano a Gadamer, de Empédocles a Emilio Betti. Se trata de recuperar la idea del bien insertándolo en una dimensión económica, política, social, ideológica, simbólica y cultural, y generar un proyecto de acompañamiento de los sectores oprimidos de la sociedad. Esto nos llevará a entender la esencia del derecho, no en la legislación, la jurisprudencia, la dogmática jurídica o la norma, sino en la misma vida social. En síntesis, el bien jurídico está relacionado con una tradición ontológica, ética, interpretacional y de cuestionamiento al orden social. El mal en su dimensión jurídica implica asumir una tradición consciente o inconsciente, que nos ubicará al margen de las clases trabajadoras, separando la ética de la norma e incorporando una dimensión equívoca y absolutista en nuestra idea de derecho. El mal en la cultura jurídica radica en subsumir los criterios nortecéntricos occidentales y la monocultura del derecho absolutista, típico de la modernidad objetivista, basado en el imperio de la ley y la hegemonía de las decisiones de los tribunales, la sistémica, impulsoras de un pensamiento único y del Uno-Todo, propias de la razón totalitaria y del totalitarismo epistémico.

Es vertebral el conocimiento de lo legal. Una cultura jurídica analógica no excluye lo legal, lo ubica en función de la condición humana y de la búsqueda de la vida buena. La crítica al positivismo no radica únicamente en su tratamiento metonímico de la norma; tiene que ver con su ubicación asocial, ahistórica y acultural de la normatividad. A nuestro juicio, el derecho se vincula a lo legal en función de un contexto integral.

Es relevante el nexo de lo jurídico con lo ético. La supuesta cultura jurídica de la clase dominante se ha amparado en el positivismo, en realismo y la teoría de sistemas para fundamentar la separación entre

lo jurídico y lo ético. Esa tradición va de Kant a Kelsen, de Hobbes a Ross y de Austin a Raz. De hecho existe un déficit de ilustración jurídica al negar los criterios morales en la configuración del derecho. La historia del punto de vista de los oprimidos los ha conducido a articular lo moral con la normatividad, lo ético con la creación de leyes y la adopción de criterios moralizantes para ubicar lo válido y lo inválido. Correlativamente las clases dominantes se han amparado en el positivismo para negar la eticidad y justificar la cuota de beneficio reduciéndola a criterios estrictamente económicos. Recurrir a la moral para ellos sería un suicidio, que no están dispuestos a permitir. De esa manera el imperativismo les cae como anillo al dedo para legitimar sus intereses de clase. Adoptar una cultura jurídica de nuevo tipo es articular la ética con el derecho tras la bancarrota del positivismo en las últimas tres centurias.

Es viable la relación entre lo jurídico y lo extrajurídico. La cultura jurídica en cuanto forma de conciencia social, ideología y teoría no es patrimonio exclusivo de la clase dominante. La posibilidad de utilizar lo legal manifestado en el imperio normativo y nomocrático y lo extralegal en tanto universo transnótmético, puede combinarse tal como ha sido demostrado en la dinámica social de los pueblos del mundo entero. La idea positivista de expresar una sumisión ante la dimensión normativa no es otra cosa sino disociar lo legal de lo extralegal.

Los empeños legalistas de excluir cualquier lucha social al margen del registro institucional son una muestra de ello. Tener una cultura jurídica, hermenéutica y analógica es valorar críticamente el nexo entre lo legal y lo ilegal en aras de fortalecer el desarrollo ideológico, político y orgánico de las clases trabajadoras. Negar la articulación entre lo legal y lo ilegal, justificando el control omnípodo de las instituciones sobre la sociedad civil significa adoptar una cultura jurídica funcionalista e instrumental.

Es pertinente tener un conocimiento de los modelos de interpretación. Una cultura jurídica se orienta a una modalidad interpretacional de nuevo tipo que supera el cuantitativismo de la explicación y el cualitativismo de la comprensión. Interpretar es argumentar y ofrecer razones en un horizonte ontológico. El positivismo ha reducido la interpretación bajo una metodología monista y científicista. La hermenéutica visualiza la interpretación de manera analógica, prudencial y crítica.

Es pertinente un acercamiento a lo axiológico. Tener cultura jurídica no es apropiarse de una modalidad literal de lo textual, ni apostar por una erudición descrestadora de lo textual; supone tener valores y

una actitud axiológica hacia lo legal, la normatividad, lo jurisprudencial y demás temáticas similares.

Es viable entender el papel de la desobediencia civil. Sin duda alguna, la cultura jurídica no se puede disociar de la cultura política. Ésta se vincula a una concepción partidaria de las movilizaciones sociales, oponiéndose a la criminalización de la protesta social. El positivismo y la posmodernidad jurídica se dan la mano al promover la obediencia del ciudadano al estado. Una cultura jurídica hermenéutica cuestiona al estado en sus pretensiones totalitarias y de dominación de clase. En ese sentido, es válida la lucha de clases y la desobediencia civil. Eso forma parte de una cultura jurídica alternativa y radical.

Es importante entender la analogía para estar alertas ante las desviaciones homonímicas y sinonímicas del derecho. El enfoque unívoco de la cultura jurídica es partidario del racionalismo y de la sumisión ante la normatividad del estado. La dimensión equívoca se ampara en la equivocidad del individuo frente al estado. Ambas están distanciadas de la idea de persona, la aretología y la dimensión ontológica, cuestiones fundamentales en una cultura analógica. En esa vía nos adherimos a la crítica de Beuchot a Kelsen en la idea de persona:

“[...] el análisis del Derecho desde el personalismo critica el proceso analítico- positivista de personificación de cualquier ‘entidad’, dejando a un lado al ser humano como tal. Se trata de una crítica al concepto kelseniano de persona, en donde no se trata del ser humano, sino del conjunto de obligaciones, derechos y facultados”¹³

De esta manera vemos la importancia de la cultura jurídica en el momento de la crisis económica actual.

Ahora bien, ¿cómo impacta en el derecho laboral?

- 1) Los abogados hemos tenido una cultura positivista que nos lleva a priorizar lo legal sobre lo político y social. En el caso del derecho laboral, esto ha conducido a un excesivo normativismo. La crudeza de la situación económica actual, manifestada en la reducción del salario real, el desempleo, el aumento de la jornada de trabajo, la pérdida de algunos derechos vinculados a la jubilación, la ausencia de libertad sindical, etc., nos lleva a poner mayor atención a

¹³ Alejandro Rosillo, *Hermenéutica analógica, derecho y filosofía*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007, p. 185.

- lo político y visualizar la posibilidad de una actividad extra normativa, relacionada a la vinculación con la lucha social.
- 2) El derecho laboral, entendido tradicionalmente como un conjunto de leyes, de dispositivos jurídicos, códigos, decisiones jurisprudenciales orientadas a preservar, sancionar y legitimar la estructura del trabajo de una determinada sociedad, deberá incorporar una cultura jurídica de nuevo tipo, descosificada y desalienada, capaz de servir a las clases trabajadoras del campo y la ciudad, incorporando en el marco de la crisis actual, la defensa de los derechos fundamentales, búsqueda de creación de instituciones que apoyen el trabajo y de nuevas alternativas.
 - 3) La estrecha vinculación existente entre lo económico y lo jurídico nos muestra la cercanía entre la ciencia del derecho y la cuestión económica. Si el derecho refleja, de una u otra manera, los intereses económicos de una u otra clase, es necesario, en el marco de una cultura jurídica, hermenéutica y transformacional, ubicar los huecos, antinomias y paradojas del derecho positivo en beneficio de las clases trabajadoras.
 - 4) Históricamente, el derecho laboral ha sido utilizado de manera coercitiva y coactiva sobre los trabajadores. Sólo mediante una cultura jurídica alternativa, que articule lo normativo y lo extra normativo, lo legal y lo político, lo positivo y lo ideológico, permitirá enfrentar las políticas jurídicas conservadoras, proponiendo acciones periféricas hacia el bien común.
 - 5) En el contexto de la situación actual, el derecho laboral contemplado al margen de una cultura jurídica radical se ha convertido en una ilusión. Las recientes luchas de los trabajadores de la educación, ilusionados en el juicio de amparo al margen de la lucha política, los ha llevado a la pérdida de buena parte de sus conquistas laborales. La conquista de la lucha jurídica asociada a la política, es una condición indispensable para la construcción de la alteridad en una nueva juridicidad.
 - 6) La crisis económica ha demostrado que buena parte del derecho laboral sólo existe para beneficio de la clase dominante, siendo la injusticia el alimento cotidiano de la población. La limitación del positivismo kelseniano centrado en la obediencia del ciudadano frente al estado, deberá ser

abandonada por una postura de emancipación y liberación social. Es ahí donde vemos la importancia de una cultura jurídica capaz de explicarse científicamente las limitaciones de las disposiciones legislativas, de los criterios unidimensionales, de las juntas laborales, y de los ministerios del trabajo, así como de los puntos de vista del poder judicial. De ahí la importancia del estudio de la cultura jurídica.

- 7) El derecho laboral pertenece, de una u otra manera, a las diversas modalidades de la conciencia social; ésta equivale a la dimensión espiritual, ideológica y representacional que cada clase tiene frente al poder legislativo, ejecutivo y judicial, y acerca de la naturaleza y especificidad de la estructura laboral en el marco del derecho y de la sociedad en general. Sólo podemos entender esta relación entre el ser social en tanto conjunto de condiciones materiales de existencia, conglomerado de condiciones de vida y la forma como los seres humanos satisfacen sus necesidades vitales, y la conciencia social, en tanto disposición espiritual e ideológica englobada en una cultura jurídica desalienada.
- 8) La globalización jurídica liberadora, entendida como la mundialización de posturas ontológicas y antropológicas orientadas a la defensa normativa, legislativa, judicial, política y económica en el campo del derecho laboral, ayudará a las clases trabajadoras a protegerse frente a las posturas neoliberales, reinantes en nuestra sociedad. Ante la globalización metonímica del Norte, impulsada por un derecho laboral funcional y positivista, sólo es posible la mundialización liberadora del derecho del Sur.
- 9) La ética, la axiología y una deontología humanista, es la respuesta de un derecho laboral crítico ante la brutalidad de las políticas neoliberales, observables en la crisis del capitalismo actual.
- 10) Una cultura jurídica analógica, dialéctica, hermenéutica y transformacional permitirá un derecho laboral de nuevo tipo en beneficio de nuestra población. Esta cultura en tanto forma de la conciencia social, ayudará a transformar la relación de fuerzas, entre los impulsores de un derecho normativista y el avance de una juridicidad anclada en la razón prudencial y fronética.

De esta manera vemos que la cultura jurídica no es prioridad del derecho positivo y de las clases dominantes. Muchas veces las escuelas de derecho fomentan una instrucción absolutista en el derecho laboral, en aras de fortalecer el estado. La cultura jurídica la han adquirido las masas de trabajadores fundamentalmente en la producción, en los movimientos sociales y en los experimentos científicos en sociedad. La posibilidad de adoptar un criterio ontológico, axiológico, ético, estético y antropológico no se da forzosamente al interior de los muros de un edificio universitario. Es importante la praxis para acceder a ella. De esta forma, avanzaremos en la construcción de un derecho del trabajo alternativo, en momentos de deterioro debido a la ofensiva de la política neoliberal.

CONCLUSIONES

Como vemos, es muy importante entender el nexo que existe entre la cultura jurídica y el derecho laboral en la actual crisis económica. Su comprensión nos conducirá a tener una óptica analógica de la idea de cultura en relación con el derecho laboral. La cultura jurídica es la formación integral de la personalidad humana para comprender el derecho de forma moral, artística, intelectual y crítica, con la finalidad de defender sus intereses clasistas en una determinada sociedad. La cultura jurídica laboral de las clases dominantes es memorística, objetivista, libresca y repetitiva. Al separar la moral de la normatividad demuestran su déficit filosófico; al negar el vínculo de lo jurídico con la sensibilidad enseñan su carencia estética y al excluir los saberes epistemológicos enseñan su rostro lejano de la gnoseología. Tales individualidades, algunas veces mal llamados juristas, carecen de una formación moral, intelectual y ontológica. La cultura jurídica laboral tiene un carácter de clase, la cual se expresa en la aceptación o negación de la moral, en el rechazo o adopción de un horizonte ontológico y en la idea que se tenga de la ley, el poder, la costumbre y la historia.

La historia y la cultura jurídica es un devenir de cincuenta siglos, desde la aparición del estado hasta el actual momento. La incapacidad para construir un modelo pertinente de sociedad, el desprestigio del derecho, la impunidad y las consecuencias desastrosas del republicanismo, el comunitarismo, la socialdemocracia y el neoliberalismo enseñan que es urgente una cultura jurídica laboral de factura interpretacional e icónica. La necesidad de reinventar el derecho en

un contexto semicolonial y neocolonial, ha sido producto de la conversión del individuo en una simple mercancía, donde los seres humanos han dejado de ser sujetos del derecho; donde esa formación social se encuentra alejadísima de un estado de derecho, en la que sus actores sociales se han convertido en valores de cambio y bestias de trabajo al interior de sociedades de hechura inhumana; por tal razón, se hace necesario establecer una demarcación radical ante el derecho positivo y posmoderno. La crisis del derecho laboral ha conducido, entre otras cosas, a un colapso de la humanidad. En ese sendero es posible la reconstitución de las ciencias sociales y el ámbito de lo jurídico desde la perspectiva de la emancipación social. Sólo una cultura jurídica y política realmente alternativa, podría llevarnos a una alta exigencia de legalidad, democracia, seguridad jurídica y refuncionalización del estado. Sólo así el derecho laboral tendría un estatuto ontológico, interpretacional y crítico, dirigido hacia el cambio social. Hacia esa meta orientamos nuestros esfuerzos.

CAPÍTULO VII LA JUSHERMENÉUTICA COMUNICACIONAL Y ANALÓGICA EN EL PRESENTE

Napoleón Rosario Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

En el presente escrito se pretende situar epistemológicamente a la hermenéutica analógica y analítica como jus filosofía. Para ello establecemos una postura interpretacional y humanista distante del univocismo del positivismo¹ y del relativismo jurídico de la posmodernidad.² Abordaremos de manera breve el tópico vertebral de la teoría del conocimiento, el método, la semiótica, la hermenéutica, el concepto de derecho, el lenguaje y la propia jus filosofía en el hermenauta español Gregorio Robles y el hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot, con el propósito de ubicarlos en el marco de una filosofía del derecho de carácter crítico, que nos permita interpretar la complejidad de la situación actual de nuestra disciplina. Nuestro objetivo es de carácter integral en donde se formula un conjunto de reflexiones sobre el pensamiento jurídico y filosófico de ambos autores. La pregunta de investigación es la siguiente: ¿En qué medida la propuesta hermenéutica analógica y analítica está en condiciones objetivas y subjetivas para realizar una comprensión más amplia de la filosofía del derecho?, ¿Qué posibilidades existen para abordar el estudio del derecho desde sus respectivas metodologías y tejido conceptual? Desde esta perspectiva nuestro punto de vista es de factura interpretacional, es decir de carácter hermenéutico, ya que está orientado a la búsqueda de criterios comunes y alternativos, para la intelección y explicación del fenómeno jurídico, mediante la construcción de puentes y enlaces, al interior de la hermenéutica analítica del abogado ibérico y de la hermenéutica analógica del filósofo mexicano.

¹Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, trad. Luis Legaz y Lacambra, Coyoacán, México D.F., 2015, pp. 3-34

²cfr. Douzinas Costas et al, *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Texts of Law*, London, Routledge, 1993

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y LA HERMENÉUTICA ANALÍTICA

Para iniciar la reflexión comenzaremos indicando lo que es la hermenéutica, para pasar a señalar el significado de analogía y de la hermenéutica analítica y poder especificar lo que designa a una filosofía del derecho. La hermenéutica es un dispositivo científico y artístico. Sobre tal cuestión nos dice el hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot lo siguiente:

La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásticos, es decir mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir donde hay polisemia³

Es claro que la hermenéutica se opone al fundamentalismo que indica una postura unidimensional y a precisar un sentido único. Su propósito radica en interpretar y para ello se debe ir más allá de la frase, de la palabra y de la monosemia. Es por eso que se vincula con la sutileza. Este último tiene una enorme presencia en la Edad Media y en la escolástica, siendo utilizada como vía para entender no solo lo interno, sino también lo externo, en aras de buscar la esencia de las cosas. De esta forma se explora el sentido verdadero para entender lo que el autor propone; aplicado a la ciencia del derecho, manifestada en la intención del juez o del legislador. En ese tránsito «la hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica».⁴ Así vemos que el propósito de una hermenéutica ha sido históricamente el texto y de manera más específica la textualidad. Es el abordaje del texto, el cual hay que analizar es decir separar mediante la decodificación y de forma concreta contextual. Es lo que hace un juez al decodificar los hechos, es decir separarlos, analizarlos y descomponerlos para comprender mejor la sentencia y estar en condiciones de contextualizarla. Supone el ejercicio de la interpretación, que no es otra cosa que la contextualización. El juez tiene que situar el texto en su contexto para esquivar el univocismo basado

³ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México D.F., UNAM, 2000, p. 15

⁴ *Ibidem*. p. 16

en la interpretación única y definitiva, y sortear el equivocismo sostenido en la interpretación ambigua e indeterminada. Así nos sirve la hermenéutica la cual nos brinda el camino para tratar pertinentemente la textualidad, la descontextuación, la contextualización y la recontextualización. La hermenéutica estudia el texto, en tanto base de la textualidad. El texto puede ser escrito como la misma constitución, una sentencia o una norma; también puede ser acústica como un juicio oral; o táctil como un objeto arquitectónico o una acción significativa como una reunión de los ministros de la Suprema Corte de Justicia o un encuentro entre senadores de varios países. El derecho es así el texto por excelencia. La textualidad es la producción concreta del texto. La descontextuación consiste en separar los elementos que integran la textualidad para comprenderlo mejor. Es un ejercicio de análisis cuyo propósito es comprender mejor el texto. La contextualización es el camino para situar objetiva y dialécticamente el texto. La recontextualización es un proceso de revisión del texto integrado icónicamente después de que ha sido descontextualizado y contextualizado; es una síntesis analógica que reagrupa los elementos que habrían sido separados para su entendimiento. Finalmente tenemos la transcontextualización como conclusión del proceso presentado; en él se manifiesta e integra lo textual, como soporte de la textualidad o sintaxis mínima, lo intratextual o base semántica en tanto relación del texto con la referencia y lo intertextual cómo pragmática o toma de decisión de los actores. Sobre tal cuestión el hermeneuta español Andrés Ortiz-Osés ubica la sutileza como metodología hermenéutica indicando tres modalidades de la misma; la sutileza de la implicación la cual corresponde a la semántica o significado textual, la sutileza de la explicación o significado intertextual y la sutileza de la aplicación correspondiente a la pragmática como significado contextual.⁵

Mauricio Beuchot ubica esta problemática de manera diferente:

En efecto, la implicación es eminentemente sintáctica, por eso la hacemos corresponder a esa dimensión semiótica, y en verdad ocupa el primer lugar. Después de la formación y transformación sintácticas, que son implicativas por excelencia, vendría la *subtilitas explicandi*, correspondiendo a la semántica. Aquí se va al significado del texto mismo, pero no ya como sentido sino como referencia, es decir en su relación con los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el mundo de los objetos, y por ello es donde se descubre cuál es el

⁵ cfr. Andrés Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 71-72

mundo del texto, esto es, se ve, cuál es su referente, real o imaginario. Y finalmente se va a la *subtilitas applicandi*, correspondiente a la pragmática (lo más propiamente hermenéutico), en la que se toma en cuenta la intencionalidad del hablante, escritor o autor del texto y se lo acaba de insertar en su contexto histórico-cultural⁶.

Así vemos que la hermenéutica analógica es una postura interpretacional que trata de esquivar el univocismo, propia del positivismo y sortear el equivocismo típico de la posmodernidad jurídica. Resalta la analogía como instrumento pertinente para evitar los extremos y buscar la proporción. Aplicada al derecho significa la búsqueda de la justicia, las virtudes y el bien común. Por otro lado la hermenéutica analítica o teoría comunicacional del derecho implica ubicarse al interior de la tradición analítica y hermenéutica. El tablado categorial de la analítica (análisis filosófico, juegos lingüísticos, programa de investigación, cognición, lenguaje, mapas conceptuales, reglas del derecho, confirmabilidad, reglas de los juegos, abducción, etc.) y el de la hermenéutica (interpretación, texto, formación, comprensión, sentido común, capacidad de juicio, etc.) le permite al profesor Robles configurar un paradigma alternativo, mediante la configuración de nociones reconstruidas, capaz de estudiar su teoría del derecho (función comunicacional, situación comunicacional, ámbito jurídico, texto jurídico, teoría comunicacional, sistema jurídico, ordenamiento jurídico, relación jurídica, etc.). En síntesis se ha planteado la existencia de dos modalidades de visualizar la teoría del derecho y la filosofía del derecho, la hermenéutica analógica y la hermenéutica analítica. Más adelante trataremos un poco de esta última.

LA SEMIÓTICA O FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y ANALÍTICA

Observamos diversas posturas sobre la semiótica. De hecho tiene tres horizontes: sintaxis, semántica y pragmática; en la primera se aborda el nexo que desempeñan los signos entre ellos mismos, es decir la relación que asumen entre sí, la gramática propiamente dicha; en la segunda se trata del enlace de la estructura sgnica hacia el objeto dirigido, o sea la referencia. Finalmente en la pragmática trata del vínculo de los signos con los agentes y actores del habla, es decir su uso. La hermenéutica se auxilia de la semiótica para interpretar y

⁶Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 24.

también para transformar. El jurista español Gregorio Robles indica tres niveles de análisis en la semiótica de la teoría del derecho: el enfoque sintáctico donde ubica la dimensión formal del derecho, el horizonte semántico enlazado a la teoría de la dogmática jurídica y después el estudio pragmático al cual corresponde la teoría de la decisión jurídica. Él indica:

La teoría formal del derecho es la parte de la teoría del derecho que estudia la estructura formal de éste. Puede ser denominada también *teoría formalista* o *lógico-lingüística* del derecho, ya que su método es formalista. Al reducirse al análisis lógico de las proposiciones jurídicas (reglas o normas) entendidas como proposiciones del lenguaje. También puede ser denominada teoría *pura* del derecho, porque intenta depurar todos los elementos que no sean estrictamente formales o lógico-lingüísticos⁷

Para Robles la teoría formal del derecho o sintaxis jurídica está integrada por la teoría de las normas jurídicas, la teoría del sistema jurídico, la teoría de los conceptos jurídicos fundamentales y la teoría de las relaciones entre diversos ordenamientos jurídicos. Etimológicamente la sintaxis significa *coordinar* o poner *orden*. Es el estudio de las relaciones de los signos entre sí, estudia las relaciones existentes entre diversas combinaciones de signos dentro del lenguaje, está enlazada con la estructura lógica y gramatical en nuestro caso del lenguaje jurídico. Después Robles trata de la teoría de la dogmática jurídica ubicándola en el marco de la semántica. Esta es la *semántikos* o *significado relevante*, *sema* o *signo*; presupone la sintaxis, pero excluye lo pragmático. Se liga con el significado y trata de los sistemas de significación de los signos. Se trata de la semántica porque es una interpretación de un ordenamiento jurídico determinado. Está integrada por la teoría de la interpretación dogmática, teoría de la sistematización, de la conceptualización, de la teoría de la justicia institucionalizada o intrasistémica y la teoría de las relaciones entre la dogmática jurídica y la práctica jurídica⁸. El último sesgo es la pragmática o teoría de la decisión jurídica. Pragmática, *pragmátikos*, como conducta de los intérpretes de los signos como emisores y receptores, pues se ocupa de la relación entre los signos y sus intérpretes. Para Robles, la teoría de la decisión jurídica implica: la teoría

⁷ Gregorio Robles, *Sociología del derecho*, Madrid, Civitas S.A., 1997, p. 71

⁸ *Ibidem.*, p. 74

de la decisión jurídica como teoría de la decisión racional, tipología de las decisiones jurídicas y de los operadores jurídicos, teoría de la legislación, teoría de la sentencia judicial, teoría de la justicia y teoría de la argumentación jurídica⁹. La teoría de la decisión jurídica se relaciona con la dinámica misma del derecho, con su facticidad y materialidad; es el estudio conceptual y metodológico de la decisión judicial, legislativa, notarial, del litigante y otros actores jurídicos.

LA HERMENÉUTICA *DOCENS* Y *UTENS* EN EL DERECHO

A nuestro juicio, el derecho se puede dividir en *docens* y *utens* las cuales integran la ciencia general del derecho, también denominado doctrina general del derecho. Aquí se toma la propuesta de Mauricio Beuchot sobre lo *docens* y lo *utens*:

La hermenéutica *docens* es la hermenéutica en cuanto doctrina o teoría general del interpretar, y la hermenéutica *utens* es la hermenéutica misma ofreciendo los instrumentos hallados en su estudio teórico para ser aplicados en la práctica, a saber, las *reglas* de interpretación. Y es que, aun cuando en la mayoría de los casos las ciencias son o teóricas o prácticas, en el caso de la hermenéutica, como el de la lógica, dada su amplitud, puede tener el doble aspecto de ser teórica y práctica a la vez. Pero es primordialmente teórica y secundaria o derivativamente práctica. Porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórica¹⁰.

Como vemos existe un derecho *docens* (enseñanza en latín) constituido por la teoría del derecho, la cual de acuerdo con Robles es una visión filosófica de tal teoría, derivando de una visión filosófica de la sintaxis, semántica y pragmática. La propuesta es un conocimiento basado en conceptos y métodos propios de la teoría. Supone una teoría formal, una teoría de la dogmática jurídica y una teoría de la decisión jurídica; la primera expresada bajo una óptica estrictamente gramatical es decir, teniendo cómo énfasis un estudio conceptual de las reglas y las normas del derecho. El segundo, la interpretación teórica de los dogmáticos jurídicos, y el último ubicado en el terreno de la decisión. El derecho *utens* (uso en latín) designa la práctica general del derecho mismo, el giro empírico de la ciencia del derecho, lo gramatical expresado prácticamente en un lenguaje, la vuelta ma-

⁹ *Ibidem.*, p. 76

¹⁰ Mauricio Beuchot, Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica op. cit.*, p. 22

terial de la lógica, como es el caso de la práctica lingüística, lógica o gramatical de la sintaxis. Así como hay una razón práctica, existe una sintaxis que en el campo del derecho se expresa en la manifestación de los conceptos jurídicos fundamentales. Por ejemplo la norma, ley o regla a nivel sintáctico implica solo el planteamiento conceptual. El ordenamiento jurídico a nivel sintáctico *docens*, supone el texto jurídico en bruto; la constitución o una jurisprudencia por ejemplo. A nivel formal establece una gramática; a nivel práctico supondría una cierta materialidad. La sintaxis “práctica” implica una metasintaxis; va más allá de la sintaxis teórica y conceptual. No se disuelve en la acción e intencionalidad de la pragmática; trata de ofrecerle una propuesta *utens*. Así como hay una dogmática jurídica y una teoría de la dogmática a nivel semántico y una decisión jurídica y una teoría de la decisión jurídica a nivel pragmático, se tendría que contar con una sintaxis con un cierto sesgo “empírico”, capaz de contener las *subtilitas* de implicación de Beuchot y la dimensión formal, lógica y lingüística de Robles.

La sintaxis es una parte de la gramática que pone orden a las palabras para formar una oración, eso es la teoría de la sintaxis, la práctica de la sintaxis es llevarlo a los hechos una especie de gramática fáctica que no puede ser más que el acto del habla y su escritura.

Para Robles existe una identificación entre la teoría del derecho y la filosofía jurídica «A la filosofía jurídica que surge, y que se está fraguando, tras la crisis epistemológica del positivismo jurídico, la denominaremos “Teoría del Derecho”»¹¹.

Robles es un jurista teórico que transforma el nexo entre la hermenéutica y la analítica. Es un filósofo del derecho que se ha propuesto lograr un pensamiento para deslindarse del positivismo y del derecho natural elaborando una filosofía jurídica de los juristas, para él la filosofía del derecho es:

Llamaremos filosofía del Derecho o filosofía jurídica en sentido amplio a toda forma de aproximación intelectual al fenómeno jurídico, cuyo cometido sea la comprensión totalizadora u omnicomprensiva del mismo. En este sentido, siempre ha habido una filosofía del Derecho, al menos desde el momento histórico en que los hombres quisieron sustituir el mito de la razón. Se constata así el hecho de que siempre que ha habido Filosofía ha habido filosofía del Derecho, ya que el Derecho constituye un componente permanente de la vida

¹¹Gregorio Robles, *Introducción a la teoría del derecho*, Barcelona, Debate, 2003, p. 204-205.

humana, que afecta tanto a la existencia personal como a la realidad social y política.¹²

Para nuestro autor la filosofía del derecho es central en la comprensión del derecho mismo ya que históricamente ha ocupado un lugar primordial en la reflexión misma.

Recapitulando podemos decir lo siguiente; de una u otra manera la entiende como teoría del derecho: desarrolla el estudio del lenguaje de los juristas como el estudio del análisis del lenguaje de los juristas sin caer en posturas ontologistas para abordar las diversas formas del discurso jurídico; por otro lado construye la teoría de los textos jurídicos, señalando que el derecho es lenguaje y formular que el derecho es texto; posteriormente trata el tema de la teoría hermenéutica y analítica del derecho, centrada en la comprensión y la interpretación del derecho mismo y, finalmente construye la teoría comunicacional del derecho; ubica hermenéuticamente el derecho y en consecuencia de manera filosófica ya que parte de la idea del lenguaje, el texto, la interpretación y la comunicación. Desde esta perspectiva no adopta una posición univocista al cuestionar el positivismo de Hans Kelsen:

Este breve análisis muestra la inviabilidad del método jurídico o normativista, llamado así por Kelsen. Bajo la aparente evidencia, tal método no es sino un instrumento contradictorio que se niega a sí mismo. Por ese camino la teoría pura del derecho no ha sabido resolver ni el problema de la heterogeneidad de las reglas ni tampoco el problema de la decisión y de la dogmática jurídica.¹³

Una vez planteado, de manera sucinta los rasgos fundamentales de lo que constituye una filosofía del derecho de factura hermenéutica analógica y también de la hermenéutica analítica, pasaremos a puntualizar los criterios básicos de ambas propuestas.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La teoría del conocimiento. Es uno de los temas básicos de la filosofía jurídica al plantear las cuestiones fundamentales sobre la forma de saber y conocer; es la epistemología propiamente dicha. Sus preguntas centrales son: ¿Cómo se construye el conocimiento jurídico?, ¿Cuáles

¹² *Ibidem.*, p. 40

¹³ Gregorio Robles, *Las limitaciones de la teoría pura del derecho*, México D.F., Coyoacán, 2013, p. 65

son sus condiciones de legitimidad? Mauricio Beuchot lo considera un requisito central en su modelo hermenéutico.¹⁴ También Gregorio Robles lo adopta, al indicar que la teoría del conocimiento deberá ser una teoría crítica del conocimiento al formularse la cuestión de las condiciones específicas para conocer el derecho¹⁵. La teoría pura del derecho de Kelsen históricamente no ha aceptado la epistemología interpretacional; al adoptar una posición científicista del derecho.¹⁶ Ante esta situación Robles subraya:

La teoría del conocimiento experimentó, como consecuencia de la sacudida positivista, una profunda transformación, que la convirtió en *teoría de la ciencia*. Ésta constituye una limitación del esquema inicial de aquélla, ya que se construye sobre la base del «cientificismo», esto es, de la creencia de que la única forma de conocimiento válido es la ciencia, y concretamente la ciencia triunfante en el positivismo.¹⁷

Aquí nos damos cuenta que la teoría del conocimiento de Robles y Beuchot mínimamente coinciden ya que ambos son críticos del positivismo en general y de la postura univocista de la ciencia;¹⁸ así como de su dimensión equivocista.¹⁹ Se podría decir que la epistemología del primero es post-positivista, de carácter interpretacional, constructivo, sistémico y de corte analítico,²⁰ mientras que la beuchotiana es proporcional y humanista.²¹ Robles señala: «De las cuatro partes en que se divide la filosofía y también la filosofía del derecho la que tiene primacía sobre las demás y constituye un elemento clave es la teoría del conocimiento»²²

¹⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., 153-167.

¹⁵ Gregorio Robles, *Introducción a la filosofía del derecho*, op. cit., p. 46.

¹⁶ Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, op. cit., pp. 83-122.

¹⁷ Gregorio Robles, *Ibidem*. p. 47

¹⁸ Mario Bunge, *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, México D.F., Siglo XXI, 2002, pp. 3-40

¹⁹ Paul Feyerabend, *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista de conocimiento*, trad. Diego Ribes, Madrid, Tecnos, 1975, pp. 1-6

²⁰ Gregorio Robles, *Teoría del derecho Vol. II*, Navarra, Civitas, 2015, pp. 403-404

²¹ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 153 y ss.

²² Gregorio Robles, *Introducción a la teoría del derecho*, Barcelona, Debate, 2003, p. 52

LA ONTOLOGÍA

Otra característica de la filosofía del derecho es su posición ontológica; en este punto hay una divergencia entre la hermenéutica analítica y la hermenéutica analógica. Robles la niega ya que un concepto tan complejo del derecho no se puede definir mediante la búsqueda de su esencia. Para Robles. La ontología es el segundo tema más importante de la filosofía del derecho:

La Ontología se hace cargo del problema del ser: ¿por qué existe más bien el ser y no la nada? ¿Qué es el ser? ¿Cuáles son sus características? ¿Cuáles sus manifestaciones? ¿Cambia el ser? ¿Cómo cambia el ser? ¿Qué es la esencia y la existencia? ¿Qué es antes, la esencia o la existencia? ¿Hay un ser del hombre? ¿Qué es la naturaleza humana?, y en general: ¿Qué es la naturaleza de las cosas? ¿Qué es la naturaleza de las cosas? ¿Qué son las relaciones objetivas? ¿Qué es el orden? ¿Existe el orden de las cosas?²³

Es necesario señalar que Robles es un anti-ontologista ya que no está de acuerdo con la existencia de un ser del derecho, de la definición específica del derecho y de la esencia misma del derecho. Aquí hay una diferencia con Beuchot ya que su hermenéutica analítica está desontologizada: «En la actualidad se ha dado un proceso de desontologización de la hermenéutica. Se le ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología».²⁴

Para Beuchot es indispensable la dimensión ontológica en el campo de la filosofía jurídica y en la teoría del derecho, en cambio en Robles ocupa un lugar significativo en la filosofía del derecho y sin embargo propone desde su perspectiva una des-ontologización en el cuadro de la teoría del derecho.

EL LENGUAJE

La idea del lenguaje. Para Robles el lenguaje es un concepto muy importante en el derecho ya que lo entiende desde una perspectiva comunicacional, criticando el enfoque positivista para privilegiar el análisis hermenéutico del lenguaje de los juristas. Para los jus natu-

²³ Gregorio Robles *Ibidem*. p. 48

²⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit, p. 95

ralistas el derecho es el primado de lo ontológico sobre lo deóntico;²⁵ para los positivistas es el imperio de la norma por encima de la justicia²⁶; para el jus marxismo es la voluntad de la clase dominante vuelta ley²⁷. Para nuestro autor el único modo de expresión del derecho es el lenguaje. Nos interesa levantar suya su intencionalidad hermenéutica ya que desde los antiguos griegos hasta Beuchot, la hermenéutica ha sido la dimensión teórica y práctica que ha tratado de forma relevante el lenguaje. Él ha sido uno de los juristas que más aportaciones ha hecho al enlace entre lenguaje y derecho. Señala lo siguiente:

Que el derecho se manifiesta por medio del lenguaje es una verdad evidente. La palabra constituye la misma entraña del derecho en cualquiera de sus manifestaciones. Todos los procesos de comunicación que tienen lugar en un ámbito jurídico son posibles mediante las palabras. El poder constituyente usa de las palabras para debatir y acordar el contenido del texto constitucional, y lo mismo hacen el legislador, el juez, el notario, el registrador, al abogado, y así mismo los particulares cuando celebran un contrato.²⁸

Y tiene razón, ya que no existe campo del derecho en el que no se utilice el lenguaje; es por eso que el derecho en su expresión, tiene que ver con lo humano a través de la utilización del lenguaje entre unos y otros. Es por eso que el juez formula una sentencia, el fiscal construye una carpeta de investigación, el legislador produce una ley y el notario diseña un testamento y certifica un documento probatorio o un proceso jurídico determinado. Ahí está la importancia del lenguaje. Así las cosas el derecho es un corpus discursivo y lingual. Ahora bien ¿Cuáles son las aportaciones de nuestro autor al respecto?

Ofrecerle el primado del lenguaje al interior del derecho mediante un marco sintáctico, semántico y pragmático.

Diseñar la comprensión del derecho como lenguaje más allá de la dimensión positivista y de la misma hermenéutica tradicional para caracterizarlo en una propuesta hermenéutica-analítica.

²⁵ Javier Hervada, *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 2011, pp. 23-30

²⁶ Hans Kelsen, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

²⁷ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista en Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1968, p. 101

²⁸ Gregorio Robles, *Comunicación, lenguaje y derecho*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2009, p. 30

Privilegiar el papel del lenguaje, ya que todo lo jurídico se vincula con tal temática, sea esto para la teoría del derecho o la misma jus filosofía.

Replantar un conjunto de conceptos para entender de mejor manera nuestra disciplina como es el caso del discurso, el texto, el diálogo, el habla, el signo mediante el punto de vista interno desde su teoría del derecho.

Como vemos una de sus principales contribuciones ha sido contemplar el vínculo necesario y funcional entre derecho y lenguaje. En otra arista Beuchot es uno de los grandes historiadores²⁹ y filósofos del lenguaje³⁰ de nuestro tiempo. De hecho está presente en su libro *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho* al tratar el tema de la interpretación y la argumentación.³¹ Trata de reivindicar el papel de la analogía ofreciendo una perspectiva humana del lenguaje en general y del derecho en particular. Su aportación central implica la construcción de un lenguaje orientado a producir un conjunto de eventos concretos ligados a la iconicidad y sumamente crítico del univocismo y del equivocismo de la lingüisticidad; esto significa el establecimiento de fronteras frente al normativismo y la posmodernidad en el derecho. Su hermenéutica jurídica, ayuda a los abogados y en especial a los jueces, legisladores, ministerios públicos y otros actores en dirección a lo justo, a las virtudes y a lo humano.

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Tal noción es de gran relevancia para los dos filósofos. Robles «La filosofía del derecho es una rama de la filosofía y no como suele decirse una filosofía aplicada ya que en principio la filosofía no se aplica sino que se consume en la reflexión».³² Para él los temas de la filosofía jurídica son cuatro: la teoría del conocimiento jurídico, la ontología jurídica, la axiología jurídica y la filosofía existencial. Gregorio Robles dice:

²⁹ Cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 290-323

³⁰ Mauricio Beuchot, *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 143-156

³¹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, San Luis Potosí, Universidad de San Luis Potosí, 2007, pp. 139-186

³² Gregorio Robles, *Introducción a la teoría del derecho*, Barcelona, Debate, 2003, p. 43

De las cuatro partes en que se divide la filosofía, y también la filosofía del Derecho, la que tiene primacía sobre las demás y constituye su elemento clave es la teoría del conocimiento. Sobre ella se asientan las otras tres. Esto es porque el problema del conocimiento está en la base de la construcción filosófica. Lo que define a una filosofía o a una ciencia no es el conjunto de resultados que ha obtenido, sino el método utilizado para ello. Por eso una forma de conocimiento es estéril cuando su método se ha anquilosado. Por eso también, cuando pretendemos definir con rigor una forma de conocimiento científico o filosófico tan sólo lo conseguiremos si caracterizamos adecuadamente su método de conocimiento.³³

Hay una preocupación en Robles por entender la filosofía del derecho desde la primacía de lo epistemológico por encima de lo antropológico. Por eso tiene una visión peculiar de la metafísica y la ontología, elementos indispensables en la propuesta analógica. Su postura es diferente ya que reivindica una visión ilustrada de su teoría comunicacional para entender el derecho.

En otra tesis de Beuchot se pregunta « ¿Qué es la filosofía del derecho? Para responder a esta pregunta había que acudir a la historia de la filosofía del derecho que hemos reseñado antes. Ahí se verá lo que la filosofía de derecho ha sido, en una especie de visión sociologicista o historicista; pero también cabe preguntarse además de lo que ha sido, que debe ser. »³⁴. Aquí hay una crítica a las posturas positivistas y posmodernas del ser y del deber ser; del derecho que hay y del que debería existir. La hermenéutica analógica es pues una filosofía del derecho basada en la búsqueda de lo justo dado sus presupuestos ontológicos, éticos, históricos, culturales, económicos y políticos. Así vemos que nuestros dos pensadores, pese a sus diferencias y proporciones son indispensables en el derecho actual para comprender y entender su situación real.

LA ÉTICA Y LA AXIOLOGÍA

Para Robles un componente fundamental de la filosofía del derecho es la axiología; la considera el tercer gran tema del derecho. A mi juicio la vincula con la ética ya que integra la moral en dicho nivel de análisis. Veamos cómo entiende la axiología:

³³ Gregorio Robles, *Ibidem.*, p. 52

³⁴ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 106

La axiología es la disciplina filosófica que estudia el deber ser, el valor. ¿Qué es el valor? ¿Qué tipo de valores hay? ¿Qué relación se da si es que se da, entre el ser y el valor? ¿Cómo se relaciona el valor y el objeto del que se predica valor? ¿Y entre el valor y la acción? ¿Existe una jerarquía de valores? ¿Qué relación hay entre el valor y la dimensión de la temporalidad del ser humano? ¿Qué es realmente el disvalor?³⁵

Es importante señalar que la axiología y es especial la ética forman parte de la filosofía del derecho y esta misma pertenece al punto de vista interno del derecho junto a la teoría del derecho. Por otro lado para Beuchot la ética es indispensable en toda filosofía del derecho.

Según hemos visto, la acción humana moral se despliega buscando, primeramente, una finalidad. Esta finalidad es la felicidad. Aquí es donde recuperamos la ética del bien, además de las éticas de la justicia. Las éticas de máximos. Además de las éticas de mínimos. Las de mínimos son las de justicia, las de máximos, las de la felicidad o la calidad de vida.³⁶

Visualizamos que Beuchot trata de integrar una ética de corte aristotélico la cual tiene como objeto la felicidad y, la virtud ligada a una ética de factura kantiana ubicada en el marco del imperativo categórico y de la misma ley. Incluso establece un nexo entre la forma moral y los valores al interior de una axiología. Se trata de una ética ligada a la metafísica, típica del derecho natural, la cual no es aceptada por Robles. Sin embargo establece una conexión entre ética y derecho, sobre todo en la historia de jus naturalismo «Y el deber jurídico no es el fondo otra cosa que el deber moral en cuanto que tiene aplicación a las relaciones sociales».³⁷ En la época moderna del derecho natural, en los siglos XVII y XVIII lo moral y lo justo tienen primacía sobre la ley; en cambio en la hegemonía del positivismo, en los siglos XIX y el siglo XX el derecho está separado de lo moral. Para nuestros dos hermeneutas la ética es indispensable en la filosofía del derecho³⁸ y también en la teoría del derecho, donde Robles establece una diferencia entre deber jurídico y deber moral.³⁹

³⁵ Gregorio Robles, *Introducción a la teoría del derecho*, op. cit., p. 48

³⁶ Mauricio Beuchot, *Ética*, México D.F., Torres Asociados, 2004, p. 120

³⁷ Gregorio Robles, *Teoría del derecho Vol. I*, Navarra, Civitas, 2015, pp. 450-451 2015

³⁸ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, San Luis Potosí, Universidad de San Luis Potosí, 2007, pp.130-137

³⁹ Gregorio Robles, *Teoría del derecho Vol. I*, op. cit, pp. 470-471

LA SEMIÓTICA

Una vez más retomamos por su importancia la cuestión de la semiótica, Robles y Beuchot además de tener como objeto de estudio la hermenéutica le asignan un papel muy relevante a la semiótica en tanto pretenden construir una teoría general de la significación ya que la filosofía del derecho, además de ser lenguaje, comunicación y discurso implica un conjunto de actores e instituciones, así como de decisiones, relaciones y vínculos:

Pero además de estos argumentos que son, por decirlo así, de sentido común, puesto que apelan a la experiencia cotidiana que tenemos los humanos de nuestro contacto con el derecho que rige nuestras vidas, hay otra serie de razones de carácter más técnico o filosófico y que en los últimos tiempos han traído a la actualidad tanto la semiótica (ciencia de los signos) como la hermenéutica (ciencia de la comprensión)⁴⁰.

Es importante señalar que ambos retoman del filósofo positivista estadounidense Charles Morris la división de semiótica en semántica, pragmática y sintáctica⁴¹, formando una tríada parecida a la elaborada por Charles Sanders Peirce con el índice, el icono y el símbolo.⁴² El propio Beuchot es un semiólogo que ha escrito varios libros sobre el tema,⁴³ elaborando un balance desde Zenón de Citio transitando por San Agustín, Peirce y Barthes. Para ello visualiza el signo entendido como relación en la que se aborda la sintaxis como dispositivo de implicación, la semántica como un nexo de correspondencia entre los signos y sus objetos, así como la pragmática como nexo entre los signos y sus usuarios. En este contexto plantea la importante relevancia de la analogía en el marco de la semiótica al proporcionarle una visión ética orientada a esquivar el univocismo y el equivocismo.⁴⁴ Los dos autores, a su manera articulan la semiótica con la hermenéutica; sin embargo podemos indicar que Robles prefiere utilizar la noción de filosofía del lenguaje en su aplicación de su tríada al derecho.

⁴⁰ Gregorio Robles, *El derecho como texto: cuatro estudios de teoría comunicacional del Derecho*, Navarra, Civitas, 2006, p.104

⁴¹ Charles Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Buenos Aires, Paidós, 1985, pp. 27-86

⁴² Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica*, trad. Beatriz Bugni, Buenos Aires, Nueva visión, 1974, pp. 45-62

⁴³ *cf.* Mauricio Beuchot, *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, *op. cit.*, p. 100

⁴⁴ Mauricio Beuchot, *Ibid.* p.22 y ss.

La Teoría comunicacional del Derecho, como he expuesto ya en varias ocasiones (también en esta misma obra), aborda el conocimiento del Derecho desde tres niveles o perspectivas, siguiendo en ello el modelo propuesto por la filosofía del lenguaje. Esta disciplina –en base, a su vez a la diferenciación que se hace tradicionalmente en la lingüística- distingue entre sintaxis, pragmática y semántica. La Teoría comunicacional denomina a estos tres niveles, respectivamente, Teoría formal del Derecho, Teoría de la Dogmática jurídica (o Ciencia de los juristas) y Teoría de las Decisiones jurídicas. Estas tres perspectivas constituyen ángulos distintos de aproximación intelectual al Derecho, pero tienen en común algunos aspectos.⁴⁵

Como vemos nuestro autor históricamente ha preferido la filosofía del lenguaje sobre la semiótica ya que la carga positivista de esta última le parece menos pertinente para abordar su propuesta jus-comunicacional. En cambio Beuchot asume analógicamente su perspectiva semiológica elaborando una teoría distinta a la del húngaro Thomas Sebeok,⁴⁶ del positivista alemán Rudolf Carnap destacado apologeta del positivismo lógico⁴⁷ y del posmodernismo de Roland Barthes.⁴⁸ Para ello ha abordado de manera magistral la semiótica desde un ángulo analógico,⁴⁹ construida para ser aplicada a la filosofía del derecho⁵⁰

EL MÉTODO

Robles propone su método en base a la conciliación de lo analítico y lo hermenéutico entendiendo la decisión jurídica como acto de habla, de hecho retoma de John Searle al igual que Beuchot.⁵¹ Ahora bien,

⁴⁵ Gregorio Robles, *Teoría del derecho Vol. II*, Navarra, Civitas, 2015 ,p. 397

⁴⁶ Thomas A. Sebeok, *Signs: An Introduction of semiotics*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, pp. 3-24

⁴⁷ Rudolf Carnap, *Logical syntax of language*, London, Routledge, 2001, p. 11-52

⁴⁸ Roland Barthes, *La aventura semiológica*, trad. Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 17-84

⁴⁹ Mauricio Beuchot, *La semiótica: teoría de signos y el lenguaje en la historia, op. cit.*, pp. 25-28.

⁵⁰ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, San Luis Potosí, Universidad de San Luis Potosí, 2007, pp. 85-102

⁵¹ Cfr. John Searle, *Actos de habla*, trad. Luis M. Valdés Villanueva Madrid, Cátedra, 1980

¿Cuál es el método de cada uno de ellos? Para Robles el derecho se expresa desde la comunicación la cual está concentrada en textos. Por otro lado ubica el derecho desde dentro. Es decir es partidario del punto de vista interno o inmanente. La perspectiva interna está constituida por la teoría del derecho y la filosofía jurídica. Y la externa por la sociología del derecho:

La perspectiva de la Teoría comunicacional es interna o inmanente. No se niega en absoluto la necesidad de contemplar también el Derecho desde fuera, pero se sostiene la tesis de que las perspectivas externas corresponden a otras disciplinas, como la Sociología jurídica, la Psicología jurídica, el Análisis económico del Derecho, o la Antropología jurídica. Cuestión aparte ocupa la Historia del Derecho, ya que esta puede elaborarse tanto como perspectiva interna como externa. Otro asunto de interés, del que trataremos oportunamente, es si la Dogmática debe hacerse cargo de los conocimientos que suministran las mencionadas Ciencias, en especial, la Sociología del Derecho.⁵²

En síntesis el método asumido por Robles es de corte analítico lo cual supone una visión diferente a la postura analógica. No en vano señala su tendencia justificable ante la analítica. Su gran aportación al método radica como hemos visto en el trinomio: teoría formal o sintaxis, teoría dogmática o semántica y teoría decisional o pragmática. Beuchot en otro camino retoma como hemos visto la metodología aristotélica de la abducción y las aportaciones medievales de Tomás de Aquino, Duns Scoto, del Maestro Eckhart y del moderno Charles Sanders Pierce así como de los grandes hermeneutas de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Su método es como ya vimos en párrafos anteriores la *subtilitas* o sutileza, por eso dice:

Así el método de la hermenéutica es la *subtilitas*, la sutileza, en sus tres dimensiones semióticas de la implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática. La aplicación misma puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la albor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la

⁵² Gregorio Robles, *Ibidem*

explicación-comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto.⁵³

A diferencia de otros hermeneutas como sucede con Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer Beuchot le asigna una gran importancia dentro del marco de la filosofía, las ciencias sociales y de manera relevante en el derecho, debido a que se trata de un camino no sólo epistemológico sino también antropológico, en la búsqueda de la esencia, el analogado principal y el ser.

LA ANTROPOLOGÍA

La temática existencial llamada por Robles “filosofía existencial del derecho” ha sido primordial en su pensamiento al decir:

“La filosofía existencial del Derecho es la parte de la Filosofía que intenta conectar el fenómeno jurídico con la vida humana. La antropología filosófica se constituye en centro de la reflexión, desde el cual otear el horizonte problemático del Derecho. Esto no siempre es posible en toda forma de Filosofía. Lo es en su mayor medida en las teorías iusnaturalistas y en las filosofías existencialistas o vitalistas.⁵⁴

Observamos que la antropología o filosofía existencial es central en el jurista vasco, de hecho le asigna un papel central en la filosofía del derecho, junto a la epistemología, la axiología y la ontología. Pese a su crítica al jusnaturalismo, su punto de vista antropológico nos muestra la necesidad de construir una filosofía del hombre en su idea de derecho. En otra esfera Beuchot es uno de los grandes autores en lengua castellana de la antropología filosófica.⁵⁵ Para él la antropología filosófica es una componente fundamental en la filosofía jurídica, ya que es necesaria una filosofía del hombre, no sólo a nivel teórico, sino a nivel práctico. Sobre eso dice «Se nos ha hecho patente que la hermenéutica analógica tiene una aplicación fructífera al derecho, sobre todo porque implica una actitud de *phrónesis*, de prudencia, y la jurisprudencia es algo muy propio del derecho y a la

⁵³ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México D.F., UNAM, 2000, p. 25

⁵⁴ Gregorio Robles, *Introducción a la teoría del derecho*, Barcelona, Debate, 2003, pp. 51-52

⁵⁵ Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, México D.F., Fundación Emmanuel Mounier, 2004, p.

vez de la analogía»;⁵⁶ y es que la antropología jurídica es indispensable en su versión de filosofía existencial para lograr en general una mejor sociedad y un derecho más humano.

CONCLUSIONES

Mediante nuestro recorrido por la hermenéutica analítica o teoría comunicacional del derecho y la hermenéutica analógica, hemos abordado su posición teórica y metodológica frente a los temas básicos de la filosofía del derecho de Gregorio Robles y Mauricio Beuchot. Se han tocado de manera corta pero suficiente ocho puntos básicos como: la teoría del conocimiento, la ontología, el lenguaje, la filosofía del derecho, la ética y la axiología, la semiótica, el método y la antropología. Dicha reflexión nos ayudara a entender la complejidad de la teoría del derecho y de la jusfilosofía. En ese campo encontramos puentes entre la hermenéutica analítica o teoría comunicacional y la hermenéutica analógica del derecho cuyos principales límites, contradicciones y proporciones se han expuesto en este texto.

⁵⁶ Mauricio Beuchot, «La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos» en *Hiperbórea Revista de investigación y difusión de la hermenéutica filosófica*, México D.F., MMX, No. 2, julio-diciembre 2010, Año1, p. 159

CAPÍTULO VIII

LA HERMENÉUTICA JURÍDICA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

Me gustaría comentar en las páginas siguientes algunos puntos de vista sobre el pensamiento del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, con el propósito de estudiar su horizonte nocional, su epistemología, y sus posiciones respecto, a los nuevos movimientos sociales. Se trata de abordar su crítica a la violencia física, mental, simbólica y cognitiva del neoliberalismo, hacia las colectividades marginadas, estableciendo, la llamada epistemología del sur, como alternativa real a la crisis económica, política, social, académica y epidemiológica de nuestro tiempo.¹ Nuestro autor, es universalmente conocido por su propuesta sociológica frente al derecho, así como por su actividad intelectual y sobre todo por su acción militante a nivel mundial, en centros de enseñanza e investigación, así como en diversos encuentros en eventos internacionales frente al neoliberalismo. En este capítulo trataremos la temática de la epistemología del norte y del sur, sus puntos de vista sobre el capitalismo y el marxismo, para finalmente plantear su idea de derecho. De esa forma, tendremos, algunas pinceladas sobre su pensamiento, de enorme importancia en la sociología del derecho en el momento presente.²

DESARROLLO

Para comenzar, plantearemos algunos puntos de vista sobre el marco conceptual de Boaventura de Souza Santos, con el propósito de aproximarnos a sus nociones cardinales de su sociología jurídica. El es uno de los referentes fundamentales de la nueva jus-sociología latinoamericana y, uno de los pilares claves para plantear la idea del derecho como emancipación y liberación. Lo interesante de su

¹ Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica*, Trotta, Madrid 2015 p. 47 y ss.

² Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid 2015, p. 151 y ss.

propuesta radica en su interpretación respecto a la epistemología, la hermenéutica, el estado, la democracia y los movimientos sociales. Debido a esa razón, analizaremos brevemente sus ejes de reflexión, para tener una mínima panorámica de su pensamiento. Empecemos pues, con uno de sus conceptos básicos, la epistemología. Es tratada no únicamente como edificación de conocimiento, sino como movimiento social expresado en modelos de saber, de un grupo dominante sobre el grupo dominado. Conforman una diferencia entre la epistemología del norte y la del sur establecida en función de soportes cognitivos y políticos. Su propuesta es lejana del positivismo jurídico,³ del decisionismo,⁴ el derecho natural,⁵ el jus-marxismo,⁶ el pospositivismo,⁷ y otros modelos similares. Es un crítico radical del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Lo que a continuación se presenta es un conjunto de comentarios sobre la sociología en general y la sociología jurídica en particular.

Para empezar abordaremos el papel de la epistemología en nuestro sociólogo. De hecho la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot la ha desarrollado como un conocimiento nuevo orientado a producir conceptos y nociones.⁸

Las Epistemologías del Sur han sido históricamente hablando uno de los conceptos más logrados en la sociología crítica del sociólogo europeo pues designa aquella construcción de saberes vinculados a los movimientos sociales y comunitarios, que han sido objeto de represión, exclusión, marginación, explotación y discriminación por parte del modo de producción capitalista, el sexismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado. Implica las narrativas orales y escritas, no solo de los movimientos de lucha de las víctimas, sino la tendencia a explorar una forma de conocimiento nuevo, capaz de enfrentar el elitismo de la modernidad y de la posmodernidad. Tal situación se

³ Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, Porrúa, México, 2010 p. 80 y ss.,

⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1999,

⁵ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI editores, México, 1996, pp.123-161

⁶ Evgeni Pachukanis, *Teoría del derecho y marxismo*, Editorial Grijalbo, México, 1976 pp.52 y ss.,

⁷ Ronald Dworkin, *El imperio y la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp.81-83

⁸ Mauricio Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México 2011, pp. 11-24.

vincula de una u otra manera a la segregación de la producción de conocimiento, por los grupos populares, al interpretar y describir la situación social, económica, política e ideológica, con el propósito de comprender su condición concreta. Veamos como lo dice “... He designado como “Sur antiimperial” al vasto, e inmensamente diversificado, campo de tales experiencias. Es un Sur epistemológico, no geográfico, compuesto por muchos sures epistemológicos, que tienen en común el hecho, de que son saberes nacidos en las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen dondequiera que ocurran tales luchas, tanto en el Norte como en el Sur geográficos. El objetivo de las Epistemologías del Sur es posibilitar que los grupos sociales oprimidos representen al mundo como propio y en sus propios términos, pues solo así podrán cambiarlo según sus propias aspiraciones.”⁹. Me parece interesante la propuesta en la medida que es una reflexión sobre la acción desarrollada por los nuevos actores sociales, que han sido víctimas de la injusticia. De esa forma, nos enseña, la relevancia del sur epistemológico, al generar un nuevo pensamiento emancipador frente a la epistemología del norte. En efecto, no es una cuestión únicamente territorial, sino fundamentalmente económica y cognitiva. Así las cosas, su tarea, es lograr que las víctimas puedan configurar una subjetividad resistente, para interpretar el mundo y poder y, en consecuencia generar un cambio social. Es interesante, su entendimiento, de los sures epistemológicos cuyo punto de coincidencia con los individuos y los grupos sociales es ser objeto de marginación por las élites opresoras. Se puede decir, que las epistemologías del norte han cometido un epistemicidio al prohibir, eliminar o borrar, o, pretender lograrlo, el conocimiento de las epistemologías del sur, caso observable en los conflictos políticos en América Latina en general o en los recientes acontecimientos de Bolivia o en la lucha contra el racismo en Estados Unidos. También es contemplado en el mundo académico con la desaparición del marxismo en la educación sociológica. El paradigma dominante en el campo del derecho ha sido el neoliberalismo conservador como esquema hegemónico a nivel del derecho público, privado y social. El modelo ha servido como dispositivo ideológico, para que el capitalismo ejerza su dominio de clase y para la lógica de la acumulación de capital. El colonialismo se ha manifestado en la influencia occidental

⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p. 28.

a nivel objetivo y subjetivo, es decir en términos de la economía, sociedad e ideología, imponiendo su imaginario hacia la ciudadanía global. En otro ángulo está el patriarcado que sirve como plataforma para el machismo, la violencia y aspectos parecidos.

SOBRE TAL CUESTIÓN, INDICA DE SOUSA

“Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Por lo tanto, no son epistemologías en el sentido convencional de la palabra. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tal, por no mencionar el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social también es un concepto controvertido). Su objetivo, más bien, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino empíricos. Las Epistemologías del Sur “ocupan” el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales. Hay Epistemologías del Sur solo porque y en la medida en que hay Epistemologías del Norte.¹⁰

Tiene razón nuestro autor, las epistemologías del sur tienen la tarea de resignificar el nuevo conocimiento, impidiendo que las epistemologías dominantes procedan a eliminarlas o a reducirlas y a excluirlas. El término epistemología es conocido como Teoría del Conocimiento o Gnoseología, cuyo propósito radica en el análisis del conocimiento nuevo, así como las condiciones de su existencia. En el momento actual, aborda la producción, intercambio y circulación del conocimiento en saberes significativos. Lo mismo sucede en la epistemología jurídica, entre las del norte, se encuentra el formalismo legalista y la postmodernidad relativista y en el sur, la llamada “teoría crítica” y el nuevo constitucionalismo latinoamericano, del cual forma parte nuestro jurista. En este sentido, las Epistemologías del Sur tienen su propia dialéctica orientada a visualizar las contradic-

¹⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.29.

ciones en las prácticas sociales. En ese camino vemos marcos conceptuales avalados por el sistema imperante y marcos conceptuales de vanguardia. Por eso dice Boaventura que: “Las Epistemologías del Sur han de proceder de acuerdo a lo que denomino la sociología de las ausencias, es decir, tomando a los sujetos ausentes en sujetos presentes, como la condición más importante para la identificación y validación de conocimientos que puede reinventar la emancipación social y la liberación”¹¹ Boaventura indica la necesidad de construir nuevas ontologías, capaces de encontrar la nueva esencia de las cosas y el ser del derecho. No se trata de un esencialismo absolutista, ni mucho menos, una antiontología equivocista, sino de recuperar lo ontológico para entender mejor lo epistemológico. Por eso dice De Sousa; “Las Epistemologías del Sur se centran en los procesos cognitivos sobre el significado, la justificación y la orientación en la lucha librada por aquellos que resisten y se rebelan contra la opresión. La cuestión de la validez surge de esta fuerte presencia. El reconocimiento de la lucha y de sus protagonistas es un acto de pre conocimiento, un impulso intelectual y político pragmático que implica la necesidad de examinar la validez del conocimiento que circula en la lucha y que es generado por la lucha misma. Paradójicamente, en este sentido, el reconocimiento precede a la cognición.”¹² Eso significa, que el reconocimiento a los actores sociales y activistas jurídicos se les pueda identificar por su búsqueda de la justicia. El reconocimiento de su acción es pertinente para las epistemologías emancipadoras sobre la propia cognición. Es decir, la consciencia insurgente está por encima, de una u otra manera sobre el conocimiento en general. Eso le da una primacía a la práctica, a lo fáctico y a los hechos. A continuación señala de Sousa:

“No obstante, el Sur antiimperial, el Sur de las Epistemologías del Sur, no es la imagen invertida del Norte de las Epistemologías de Norte. Las Epistemologías del Sur no buscan reemplazar las Epistemologías del Norte y poner al Sur en el lugar del Norte. Su objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó

¹¹ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.30.

¹² Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.30.

como víctima, sino un Sur que se rebela para superar el dualismo normativo existente. La cuestión no es borrar las diferencias entre el Norte y el Sur, sino borrar las jerarquías de poder que los habitan. Las Epistemologías del Sur, por tanto, afirman y valoran las diferencias que quedan después de que las jerarquías han sido eliminadas. Su objetivo es el cosmopolitismo subalterno desde abajo. Más que la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad: un tipo de pensamiento que fomenta la descolonización, el criollismo (creolisation) o mestizaje a través de la traducción intercultural.”¹³

Aquí observamos una crítica de Boaventura a los universales muy válida. Se opone a los universales unívocos, típicos del positivismo jurídico. Su oposición a la globalización neoliberal requiere de un cuestionamiento radical al universalismo positivista, expresado en la coacción, la obediencia a la ley, la estandarización de la legalidad, la uniformización del ordenamiento jurídico y la mecanización del sistema jurídico. En esa vía son universales absolutistas plantear un modelo de derechos humanos y un esquema global de lo epistemológico, basado en metodologías analíticas, sistémicas y conductuales. En ese sentido, ejemplos de dichos universales son: lo formal por encima de lo real, la validez sobre la eficacia o la obediencia irracional del ciudadano al estado y el capital. Por otro lado, cuestiona al relativismo jurídico por su negación de los universales. Para ello, la pluriversalidad, en tanto paradigma de su sociología de las ausencias y hermenéutica diatópica le auxilia, conjuntamente con la analogía en la comprensión de la realidad. Por eso, reivindica los saberes universales, como la emancipación y la liberación.

Por eso dice; “Las Epistemologías del Sur pretenden mostrar que los criterios dominantes del conocimiento válido en la modernidad occidental, al no reconocer como válidos otros tipos de conocimiento que no sean los producidos por la ciencia moderna, provocaron un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de una variedad inmensa de saberes que prevalecían principalmente del otro lado de la línea abisal, en las sociedades y sociabilidades coloniales. Tal destrucción desempoderó a estas sociedades, dejándolas incapaces de representar el mundo como propio y en sus propios términos y, así, de considerar el mundo como susceptible a ser transformado por sus propios medios y en virtud de sus propios objetivos. En esta situación, no es

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.35.

posible promover la justicia social sin promover la justicia entre las diversas formas de conocimiento. En otras palabras, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. Esta tarea es tan importante hoy como lo fue en el tiempo del colonialismo histórico, aunque la desaparición de este último no implicó el fin de colonialismo como forma de sociabilidad basada en la inferioridad etnocultural e incluso ontológica del Otro, que Aníbal Quijano llama colonialidad. La colonialidad del conocimiento (como la del poder) sigue siendo fundamentalmente instrumental”.¹⁴

La idea de la inexistencia de justicia cognitiva se relaciona con la ausencia de justicia económica, social, política y cultural. La colonialidad epistemológica se refleja en la existencia de espacios cognitivos, impulsados por grupos hegemónicos del conocimiento impulsadas por el culturalismo de la antropología jurídica estadounidense, el funcionalismo sociológico anglosajón típica de la sociología del derecho y la propia filosofía analítica, realista y positivista. En esa vía, la colonialidad de los saberes adopta una posición clasista, orientada a la división social del conocimiento. De esa manera la producción del conocimiento tiene un contenido de clase, organizado en función de los intereses de la clase dominante. También, los grupos sociales marginados, aplican su saber para reflexionar sobre sus experiencias y vivencias, así, como, para interpretar sobre sus éxitos o fracasos. Por ejemplo, sirve su epistemología para analizar los conflictos con el estado, para entender las operaciones represivas como, la criminalización de la protesta social, las ejecuciones extrajudiciales, la existencia de los paramilitares, los asesinatos de mujeres, el desempleo y la defensa de los derechos humanos. Las colonias imperiales niegan a las epistemologías del sur, debido a qué consideran a los oprimidos como sujetos pasivos incapaces de intelección y razonamiento. Las epistemologías del norte tienen sus formatos y protocolos para decidir; que es conocimiento válido y que es conocimiento inválido. Para ello, construyen ejes abstractos de problematización, modelos complejos y esquemas reduccionistas, con el objeto de minimizar el pensamiento de los excluidos. Sobre tal situación indica nuestro científico social:

“Recuperar los conocimientos suprimidos, silenciados y marginados requiere comprometerse con lo que he denominado la “sociología

¹⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p. 36.

de las ausencias”, un procedimiento que pretende mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, conocimientos y agentes que existen del otro lado de la línea abisal, de hecho, son producidos activamente como no existentes por los saberes dominantes en “este” lado de la línea abisal, y mucho más cuando están comprometidos en la resistencia contra las exclusiones abisales causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Identificar la existencia de la línea abisal es el impulso fundante de las Epistemologías del Sur y de la descolonización de conocimiento al que aspiran. Identificar la línea abisal es el primer paso para superarla, tanto en el nivel epistemológico como político. Identificar y evidenciar la línea abisal posibilita la apertura de nuevos horizontes con respecto a la diversidad cultural y epistemológica del mundo. En el nivel epistemológico, tal diversidad se traduce en lo que designo como una “ecología de saberes”, esto es, el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión.”¹⁵

Como sabemos, propone una ecología de saberes soportada en el diálogo intercultural mediante una educación plural orientada a distanciarse del individualismo. Ello implica, una crítica al individualismo metodológico y a las estrategias teóricas de carácter cientificista, mediante una línea fronteriza, entre lo pertinente y lo impertinente; es pertinente, lo vinculado, a una gnoseología alternativa, no racista e incluyente. Su epistemología esta ligada, a la emancipación, relacionada con la ecología de saberes, estando orientada a la convivencia y reciprocidad. Dicho término, permite una apertura hacia otras culturas, sin despreciar a las epistemologías del norte. Hay que evitar, la exclusión de un contenido cognitivo y proponerse la inclusión, para evitar caer en el totalitarismo o imperialismo epistemológico. En ese sendero, la ecología de saberes es un instrumento ideal para evitar el univocismo del conocimiento único y el subjetivismo de la modernidad tardía. No se trata de eliminar de un solo golpe, a la cultura europea, sino refuncionalizarla, aprovechando sus aportes jurídicos, sociológicos y filosóficos. Situarla por encima de la cultura local es autoritarismo. Ignorarla es un acto soberbio. Lo mismo sucede con el saber y la cultura local, tiene que evitar, el narcisismo de la mejor

¹⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p. 36.

cultura y establecer el diálogo entre lo nativo y lo foráneo, evitando el universalismo abstracto y el localismo sin límites. En ese camino, la ecología de saberes, puede ser de provecho.

De Souza ha construido un término central de su sociología del derecho, para tipificar el colonialismo y el liberalismo: la sociología de las ausencias. Sobre ello dice:

La sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal. Identifica las maneras y los medios por los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia. En la actualidad, la sociología de las ausencias es la investigación de las maneras en que el colonialismo, en la forma de colonialismo del poder, saber y ser, opera junto con el capitalismo y el patriarcado para producir exclusiones abisales, esto es, para producir ciertos grupos de personas y formas de vida social como no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o peligrosos, en suma, como descartables o amenazantes. Esta pesquisa se centra en las cinco monoculturas que han caracterizado el conocimiento eurocéntrico moderno: la monocultura del conocimiento válido; la monocultura del tiempo lineal; la monocultura de la clasificación social; la monocultura de la superioridad del universal y lo global; y la monocultura de la productividad. Tales monoculturas han sido responsables de la producción masiva de ausencias en las sociedades modernas, la ausencia (invisibilidad, irrelevancia) de grupos sociales y de formas de vida social, respectivamente clasificadas como ignorantes, primitivas, inferiores, locales o improductivas.¹⁶

Me parece muy relevante su distanciamiento frente a los cinco tipos de monoculturalismo. Esta es una de las categorías centrales de su sociología jurídica, la uniculturalidad o supremacía de una cultura sobre otra. La sociología de las ausencias nos permite entender el contenido primordial de su objeto de estudio. Veamos pues. Es el modo de transformación de los sujetos ausentes en sujetos presentes, mediante el diálogo continuo y creativo. La crítica a los cinco modelos de monoculturalismo es un ejemplo. El caso del monoculturalismo del conocimiento válido, entendido, como aquel colonialismo que decide, qué es y qué no es conocimiento, estableciendo patrones y modelos para excluir a los grupos menos favorecidos económicamente. En segundo lugar, el monoculturalismo del tiempo lineal

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p. 47.

expresado en la idea del orden y el progreso; basado en la unidimensionalidad de la temporalidad, siempre ascendente, como el esquema positivista y del capitalismo; en tercer lugar el monoculturalismo de la clasificación social, soportada en la estigmatización del sujeto por parte del estado y el capital, para controlarlo en lo económico, político y social, la clasificación univocista, es típica del capitalismo, estando dirigida a la manipulación y obediencia del ser humano. En cuarto lugar la superioridad de lo universal sobre lo particular, manifestado en la hegemonía del absolutismo sobre el relativismo. A mi juicio, nuestro jurista acepta en el marco de su relativismo cierto tipo de universales, como, la democracia, los derechos humanos, el cambio social y otros, en quinto lugar se encuentra el monoculturalismo de la productividad, donde coinciden marxistas y liberales al suponer que la producción significa progreso, un ejemplo, son los totalitarismos de izquierda y de derecha, en su creencia en el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto lo ha llevado a cuestionar al propio marxismo. Es muy interesante lo que dice a continuación.

“Las Epistemologías del Norte, en particular en cuanto a su impacto en la teoría crítica, especialmente el marxismo, siempre han estado a favor de los grandes planes y modelos, y de la mecanización, la uniformización, la estandarización; en última instancia, están a favor de reemplazar las manos por máquinas, sin importar si las “manos” son partidos, programas, reglamentos o estadísticas.”¹⁷

Como vemos, no solo, es un crítico del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, sino también del marxismo. Cuestiona la mecanización, entendida como la instrumentalización y el utilitarismo de la sociedad convertido en planes totalitarios. Piensa en la experiencia soviética y en los países de Europa Oriental, o, en la actualidad en el caso chino, totalmente distante del marxismo. Plantea, que es una ideología basada en la homogenización de la vida cotidiana, en el desarrollo unilineal de las fuerzas productivas y en la creencia en el orden y el progreso. Piensa que es necesario establecer una distancia epistémica con sus tesis centrada en la conducción de la sociedad por un partido único, con una concepción cerrada y excluyente en materia de derechos humanos, la cual demanda, una obediencia monolítica al gobierno y el poder estatal. Por eso propone

¹⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.59.

una teoría de la retaguardia en oposición a la postura vanguardista del marxismo y corrientes similares. El lo dice de manera muy clara. “En mi opinión, esta es la característica principal de nuestro tiempo; una condición que todavía no fue plenamente reconocida, teorizada y tenida en cuenta. Siendo este el caso, se deduce que el repertorio de los modos, modelos, medios y fines de la transformación social es potencialmente mucho más vasto que el formulado y reconocido por la modernidad eurocéntrica, incluso por sus versiones marxistas”.¹⁸ Continúa con su crítica al marxismo al visualizarlo como parte de la modernidad eurocéntrica sin reconocer ningún avance a las luchas clásicas de liberación desde la comuna de París en 1871, la revolución de octubre y la experiencia leninista de 1917 a 1924 y la revolución China de 1949 a 1968. Sin embargo, es sumamente interesante su reflexión, pues duda, de la tradición comunista, señalándola, como una experiencia limitada, en la que, una parte de la dirigencia del estado y del partido ha sido burocrática y monoculturalista, al repetir los errores de la burguesía, continuando el programa de la modernidad racionalista. Luego dice; “En definitiva, mantener distancia vis a vis, con la tradición eurocéntrica equivale a ser consciente del hecho de que la diversidad de la experiencia mundial es inagotable y, por lo tanto, no puede ser explicada por una única teoría general”.¹⁹ Como vemos está en contra de la teoría general, lo cual lo lleva a adoptar versiones fragmentarias de la lucha social. Plantea mayor reflexión teórica y no reconoce ninguna validez al materialismo histórico, donde recomienda tener una sana distancia. “Mantener distancia permite lo que denomino como la “sociología de las ausencias y emergencias doblemente transgresora. Tal sociología transgresora es, de hecho, un movimiento epistemológico que consiste en contrastar las Epistemologías del Sur con las epistemologías dominantes del Norte global”.²⁰ Como vemos Boaventura opone el nuevo movimiento de la epistemología del sur frente a la del norte y, por ello propone una

¹⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.28.

¹⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.28.

²⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.28.

sociología de las ausencias y las emergencias. Está en contra del marxismo pero se ampara en la teoría sociológica académica, de Pierre Bordieu, Alain Touraine y el propio Michel Foucault. A su vez, se identifica con los movimientos sociales antisexistas, pro feministas, como componentes centrales de su concepción ideológica. Más adelante continúa con su idea de la distancia; dice:

“A la luz de esto, la necesidad de crear distancia frente a la tradición eurocéntrica parece urgente, cada vez más. Esta necesidad, sin embargo, no está determinada por una conciencia intelectual o política repentina. Su formulación es, en sí, un proceso histórico que deriva de las formas en que la modernidad occidental, en sus versiones marxistas y burguesas, llegó a ser incorporada en los procesos políticos de todo el mundo en los últimos 200 años”.²¹

Ubica en un mismo lugar las versiones marxistas y burguesas, es decir socialistas y liberales. Propone establecer un alejamiento de las comunidades hermenéuticas del comunismo y del reformismo. Para ello, propone una nueva conceptografía y metodología al interior de una ciencia emergente diametralmente opuesta a los principios de la ciencia establecida, así como una nueva forma de pensar y de lectura de los movimientos de masas, orientadas a la transformación social. El desafío teórico es enorme, pues, aún no se ha realizado un balance general del fracaso de la modernidad. Todavía no se tiene un balance del fracaso de la sociedad industrial, de la catástrofe del medio ambiente, del keynesianismo, del estado del bienestar, de la socialdemocracia, de la pandemia del coronavirus, de las grandes revoluciones proletarias, de los modelos de planeación y de la caída del socialismo real. También, es necesario decir, que en el campo de la sociología en general y en la sociología jurídica en particular, tampoco hay un balance y una evaluación realista del positivismo, del jusnaturalismo, del realismo, de la hermenéutica y otros paradigmas del derecho moderno y contemporáneo. Incluso la experiencia marxista no tiene una recapitulación completa del modelo aplicado, de sus aciertos y errores, de sus verdades y sus mentiras, de sus triunfos y fracasos. De Sousa Santos dice al respecto.

“El problema es que el marxismo comparte mucho con la modernidad eurocéntrica burguesa. Además, el marxismo compartió no

²¹ Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.28.

solo los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la modernidad eurocéntrica burguesa, sino también algunas de sus soluciones propuestas, como la creencia en el progreso lineal o el uso ilimitado de los recursos naturales como parte del desarrollo infinito de las fuerzas de producción, o incluso la idea de que el colonialismo podría ser parte de la narrativa progresista del Norte global, aunque con algunas reservas. Esto explica porqué la bancarrota del liberalismo, aunque confirma la precisión analítica del marxismo no hace que este sea más persuasivo, como cabría esperar. Por el contrario, a medida que se hace más evidente que las “soluciones” liberales originalmente fueron un fraude y que ostensiblemente están agotadas, otra dimensión transitoria de nuestro tiempo se revela: nos enfrentamos a problemas marxistas para los cuales no hay soluciones marxistas.”²²

En efecto, nuestro autor, establece un paralelismo entre la modernidad eurocéntrica burguesa y el marxismo ya que tienen, una misma plataforma ideológica y cognitiva. Ambos creen en el crecimiento de las fuerzas productivas, tienen una idea productivista de la sociedad; El ejemplo ha sido la industrialización acelerada de Estados Unidos, Europa y Japón por un lado y la Unión Soviética y la República Popular China por otro. Lo curioso, señala, el portugués que coinciden en sus soluciones y respuestas: la industrialización infinita, la proletarianización de la sociedad, el control social, el dominio de la naturaleza y la comprensión univocista de la ciencia. Lo interesante, es su reconocimiento de que las soluciones liberales son inadecuadas, ante la profunda crisis de la humanidad. Tampoco acepta de manera incondicional la promesa de los Estados Constitucionales de derecho al darse cuenta de su fracaso político en Europa. Tampoco confía del todo, en los estados basados en el constitucionalismo alternativo latinoamericano y mucho menos en el constitucionalismo neoliberal y conservador de las formaciones capitalistas del continente.

La bancarrota de los modelos sociales a inquietado a Boaventura. La propia caída del marxismo, de los esquemas burgueses y capitalistas y del neoliberalismo, lo ha llevado a proponer un esquema ubicado entre el liberalismo y el socialismo. Para ello, ha elaborado respuestas concretas, distantes del totalitarismo de izquierda y del fundamentalismo de mercado. Es una forma establecida, más allá de la revolución y la guerra popular, pero también del neoliberalismo.

²² Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a las Epistemologías del Sur*, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca, Coordinadoras, CLACSO, Buenos Aires, 2018, p.27.

Apuesta por un esquema reformista, donde es relevante la comunidad. Es una apuesta política y económica entre la liberación y la emancipación, con el propósito de configurar un nuevo paradigma de derecho y sociedad.

Su reflexión, ante la crisis política de nuestro tiempo, debido al fracaso de la vía revolucionaria y reformista lo ha llevado a proponer un cosmopolitismo subalterno crítico situado mas allá de la ortodoxia de la acumulación del capital y distanciado de los valores y la justicia. Su modelo social tiene que ver con la conformación de una adecuada distribución de la riqueza al interior de la sociedad. Lo interesante ha sido un acercamiento a la reforma global de la sociedad, cuestión olvidada por la corrupción de los políticos burgueses entregados a la búsqueda irracional del poder y subordinados al estado y el capital. Su apoyo a las víctimas y a los excluidos así lo demuestra. Para ello, ha señalado algunos criterios. En un primer sitio, coloca, la necesidad de generar una nueva epistemología alternativa frente a la epistemología imperial. En segundo lugar la sociología de las emergencias, permite comprender los movimientos sociales, tercer lugar, la construcción de una hermenéutica diatópica permite entender la cultura, el multiculturalismo y la interculturalidad, en cuarto lugar, un concepto realista y flexible de sociedad distante de la revolución y cercana a la revuelta, en quinto lugar un concepto liberador del derecho, en sexto lugar la posibilidad de un derecho insurgente, en séptimo lugar un derecho, no ontológico, pero centrado en dilucidar su ser, en octavo lugar, la construcción de un derecho basado en la solidaridad, en noveno lugar, un derecho que guarde su distancia con el positivismo jurídico y en décimo sitio que respete la igualdad. En undécimo lugar un derecho que tenga como base, el pluralismo jurídico, en el duodécimo lugar, un derecho que cuestione el monismo culturalista del univocismo absolutista. En decimotercer lugar, la crítica jurídica al vanguardismo insurreccional basado en la prepotencia y el individualismo. En decimoquinto lugar, la crítica hacia la toma del poder. En decimoquinto lugar, oponerse a que el derecho sea únicamente estatal. En decimosexto lugar, el cuestionamiento de considerar a la ley como única fuente del derecho. En decimoséptimo lugar, la justicia por encima de la norma. En decimoctavo lugar la idea del derecho vinculado al movimiento popular, es decir, no se trata de plantear la existencia de un derecho monista sino ligado a las masas. En decimonoveno lugar, se trata de un derecho vinculado a los valores. En vigésimo lugar un derecho que busque su propia metodología

y finalmente un derecho realista, opuesto al sistema mercantil, para oponerse a la idea de un derecho basado en la subjetividad jurídica.

Boaventura propone la reinversión del estado capitalista a partir de la crítica de las últimas cinco décadas de existencia del neoliberalismo. Su idea ha sido la refundación del estado para transformarlo en beneficio de las mayorías. Se trata de un estado pluricultural basado en la reciprocidad y en franca oposición al colonialismo, el patriarcado y el capitalismo. Deberá tomar en cuenta los usos y costumbres de los pueblos indígenas mediante un diálogo intercultural, racional e interpretacional. Se trata de plantear un mecanismo de superación del constitucionalismo positivista, pospositivista y neopositivista para edificar un constitucionalismo popular de nuevo tipo, que pueda defender la democracia participativa, una política de nuevo cuño y una nueva interacción con la ecología y el medio ambiente, orientada a defender los derechos subjetivos, en especial los derechos humanos. Boaventura lo entiende así.

“El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres. Puesto que todos estos presupuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, uno se puede preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha generado un debate tan intenso o, en otras palabras, por qué la universalidad sociológica de esta pregunta ha acabado siendo más relevante que su universalidad filosófica.”²³

En ese sentido, los derechos humanos, para De Sousa, no se puede reducir desde una perspectiva liberal o desde el positivismo formalista, ya que la norma está por encima de los derechos subjetivos; lo cual limita su contenido. Es verdad, que los derechos humanos se han desarrollado en el marco del capitalismo, sin embargo, también es producto de las luchas de la ciudadanía en su defensa de los derechos

²³ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 154

económicos y políticos. Es por eso, desde una sociología crítica del derecho, los derechos humanos hay que enlazarlos al interior de las relaciones sociales y no de forma idealista o metafísica. En la situación del normativismo, el derecho positivo tiene supremacía sobre los derechos subjetivos, es decir, los derechos fundamentales tienen prioridad sobre los derechos humanos. En el neoliberalismo se toma muy en cuenta los derechos del hombre a nivel formal, por ello, existen, instituciones y dependencias en el sector público. Sin embargo, a nivel de contenido real, tienen un relativo funcionamiento pues enfocan el tema al margen de las relaciones de producción. Buena parte de las teorías jurídicas contemporáneas abordan los derechos humanos sin tomar en cuenta, su nexa, con el mercado, con el sistema de producción mercantil, con los intereses económicos. Los derechos humanos visualizados fuera del capital, son una ilusión. En esa ruta, resulta importante, la idea de derecho del jurista ibérico.

“En el momento que el Estado liberal asumió el monopolio de la creación y aplicación del derecho –y el derecho fue de ese modo reducido al derecho estatal– la tensión entre la regulación y emancipación social se convirtió en un objeto más de la regulación jurídica”.

²⁴ Vemos, la crítica al estado liberal en su instrumentalización del derecho en su funcionamiento concreto, como regulador del capitalismo. En ese camino, el derecho es la voluntad de la clase hegemónica vuelta ley y ha estado en el liberalismo al servicio de los grupos dominantes. Es por eso, que para el neoliberalismo el derecho se reduce al derecho estatal, así como al derecho del capital. Como señala, nuestro autor sobre el derecho.

“El derecho que prevalece en este modelo no es el derecho reformador ni en su versión demoliberal ni en la demosocialista. El derecho conservador neoliberal simplemente establece el marco dentro del cual una sociedad civil basada en el mercado funciona y florece, mientras que el poder judicial garantiza que el Estado de derecho está ampliamente aceptado y se aplica efectivamente.”²⁵ Es por eso, que tal derecho responde a las exigencias del mercado al pedir la existencia de un estado constitucional de derecho y una estructura

²⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 64.

²⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 72.

de jueces, magistrados y ministros, instalados en un marco supuesto de honradez, excelencia y autonomía. Eso ha sido históricamente el modelo jurídico de la modernidad eurocéntrica, el cual está agotado, al no dar una respuesta racional a las necesidades sociales.

Luego Boaventura argumenta, sobre la necesidad de la sociología de la emergencia.

“He escrito bajo la lógica de la sociología de la emergencia. Mi objetivo ha consistido en desarrollar los síntomas de la reconstrucción de la tensión entre la regulación y la emancipación social, así como el papel del derecho en tal reconstrucción.”²⁶ En efecto, su sociología de la emergencia es una acompañante necesaria en la sociología jurídica que nos propone, al ser una palanca conceptual y metodológica, para analizar, la complejidad del derecho actual. Le ha permitido evaluar la regulación y la emancipación, la epistemología, el marxismo y la crisis del derecho. Su idea se relaciona con el derecho y su lógica de funcionamiento en la sociedad actual. Observemos como lo plantea:

“La reconstrucción de la tensión entre la regulación y la emancipación social ha forzado el sometimiento del derecho moderno —uno de los grandes factores de disolución de la tensión a un análisis crítico radical, en realidad un despensar.”²⁷ Tal despensar, se vincula con políticas de comprensión, que le ha permitido interpretar la dinámica social, buscando, la mejor respuesta posible para caracterizar el ámbito jurídico actual, manteniendo una lejanía con el fundamentalismo legicentrista y estatista del positivismo y el esencialismo trascendental del derecho natural. Su propuesta teórica está dirigida a evitar el choque de trenes entre el formalismo monista y el principialismo indeterminista. Luego subraya nuestro jurista, el nexo entre el derecho y la emancipación.

“Por último, lo que se designa como legal, ilegal o incluso alegal consiste en elementos de constelaciones legales que se pueden activar a escala local, nacional o global. Por último, lo que se designa como legal, ilegal o incluso alegal consiste en elementos de constelaciones legales que se pueden activar a escala local, nacional o global. Los he designado en conjunto como una legalidad cosmopolita

²⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 142.

²⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 142.

subalterna. Una vez que esta trayectoria se ha completado, es posible demostrar que la pregunta: “¿Puede el derecho ser emancipatorio?”, acaba siendo tan ventajosa como inadecuada. Después de todo, el derecho no puede ni ser emancipatorio ni no emancipatorio; los que son emancipatorios o no emancipatorios son los movimientos, las organizaciones de los grupos cosmopolitas subalternos que recurren al derecho para progresar en sus luchas”.²⁸

Y tiene razón, pues, lo más importante, es la existencia de un conjunto de actores jurídicos, que son seres humanos, los cuales son legisladores, jueces, ministerios públicos y abogados que toman decisiones, redactan y conforman leyes, construyen jurisprudencias, elaboran sentencias y un conjunto de prácticas sociales. Ahora bien, hay un derecho teórico o teoría del derecho, que puede ser formal o sintáctico, semántico o teoría de la dogmática y pragmático o teoría de la decisión, en la que su universo es conceptual, metódico, categorial y temático. Ahí, como se concretiza la emancipación. A mi juicio con la lucha de clases en la teoría jurídica expresada en las posiciones políticas de los acreedores y deudores, en las posturas ideológicas del positivismo y el derecho natural, en la interpretación de los textos jurídicos etcétera. Sin embargo, lo decisivo, se juega en la práctica jurídica, donde se enfrentan en los hechos, los sujetos al interior de las relaciones jurídicas. En ese contexto, puede existir elementos emancipadores, sobre todo a nivel del pluralismo jurídico.

Nuestro autor desarrolla la idea de la hermenéutica diatópica a partir del diálogo intercultural con otras civilizaciones. Es aquella interpretación que se genera a través de los lugares específicos de carácter relativo, basado en el debilidad y la incompletitud. Es una postura opuesta al positivismo, que se presenta como una teoría fuerte y monolítica, compuesta por un método univocista ausente de contradicciones y una ideología todopoderosa al interior del liberalismo. Es su propuesta para interpretar la cultura, el monoculturalismo y el diálogo intercultural como base de una nueva sociedad. Sobre tal cuestión dice:

“La *hermenéutica diatópica* se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura por sí misma. Semejante incompletitud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración

²⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 143.

a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud — puesto que este es un objetivo inalcanzable — sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter diatópico”.²⁹

Dicha hermenéutica es de carácter relativista, pero con un contenido analógico, dado que niega los universales, la diálectica, la totalidad, los opuestos y la completud. Lo rescatable es su apuesta por la diferencia y la diversidad y su crítica al capitalismo, al colonialismo y el patriarcado. Una hermenéutica diatópica genera elementos para el diálogo intercultural tan necesario en el momento actual, plebiscito de racismo, discriminación y sexismo. La América Latina e indígena tiene el reto de aprovechar el multiculturalismo aplicado a la educación, al derecho, al estado y la democracia, para edificar una formación más auténtica. Pese, a que Boaventura es un crítico del humanismo capitalista, el cual, ha sido, la plataforma ideacional de la sociedad burguesa, plantea un distanciamiento teórico de la uniculturalidad como dispositivo de control social a nivel cultural. Ha sido la base del liberalismo en la conformación de un proyecto societal. Para ello, la hermenéutica diatópica ha sido el desafío teórico para comprender la realidad.

Boaventura nos dice sobre tal problemática lo siguiente:

“El reconocimiento de las recíprocas incompletudes y debilidades es una condición sine qua non de cualquier diálogo transcultural. La hermenéutica diatópica se construye tanto sobre la identificación local de la incompletud y debilidad como sobre su inteligibilidad translocal. Como se ha mencionado arriba, en el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo social para las reivindicaciones emancipatorias que estos potencialmente contienen solo se puede alcanzar si dichas reivindicaciones se han enraizado en el contexto cultural local y si un diálogo transcultural y la hermenéutica diatópica son posibles”.³⁰

²⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 158.

³⁰ Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador y Centro de Estudios y Difusión, Quito, Ecuador, abril 2012, p. 161.

Nuestro sociólogo la utiliza para llegar a acuerdos y consensos en la dinámica diálogica con otras culturas. En ese sentido, se puede considerar su sociología jurídica como hermenéutica, por su énfasis en la interpretación y diatópica por su carácter fragmentario. Tal propuesta puede ayudar a resolver el monoculturalismo típico del neoliberalismo para acercarnos a una sociedad transcultural. En ese sentido hay un componente analógico en su pensamiento. Es obvio, no es igual, el derecho, en un contexto unicultural, que en un espacio pluricultural. Por otro ángulo, la cultura dominante es y a sido, la cultura europea y estadounidense, observable en las prácticas sociales y en la vida cotidiana. En ese camino, hemos sido educados en modelos occidentales en nuestra formación ideológica y en la subjetividad jurídica. La hermenéutica diatópica nos auxilia ha encontrar una proporción equilibrada entre la cultura occidental y la cultura local, para evitar, el univocismo del positivismo y el funcionalismo y el equivocismo del indeterminismo.

Para finalizar señalaremos los criterios del derecho en Boaventura.

En primer lugar es un derecho al interior de la teoría crítica en la que hay grandes juristas del tipo del recientemente fallecido Oscar Correas, del brasileño Alyson Leandro Mascaro, de la argentina Beatriz Rajland y del jurista de Puerto Rico Carlos Rivera Lugo. En segundo , es un concepto de derecho elaborado por la sociología de la emergencia, orientado por la reconstitución de la tensión entre la regulación y la liberación. Por otro lado, plantea el agotamiento e incapacidad de la modernidad jurídica en la evaluación del derecho. En tercero, plantea, que el derecho es emancipatorio, evidenciándolo por las luchas y conflictos. Para ello, considera que el derecho es observable en las formas de derecho informal, en las comunidades autónomas, en las zonas liberadas, en las colonias, barrios y favelas, donde tienen sus normas, principios, valores, tribunales, analogías y diferencias. En cuarto, el derecho estatal, ya que se manifiesta en el uso de la política, es decir, la lucha jurídica es inseparable de la lucha política, en quinto y ultimo lugar, la posibilidad de construir un derecho alternativo y afirmativo, junto a un estado reinventado, orientado al diálogo intercultural y ofrecer una salida democrática a la grave crisis de nuestro tiempo.

CONCLUSIÓN

Hemos visto, un poco algunas ideas jus-sociológicas, del profesor Sousa. Nos damos cuenta de la riqueza del tejido conceptual y metodológico de su propuesta. Se ha confirmado la importancia política y social de su marco temático, como ha sucedido, con la epistemología del sur, la sociología de las ausencias y las emergencias, su revalorización de los nuevos movimientos sociales, su idea de sociología del derecho, del derecho, teoría de la guardia y de la retaguardia, su cuestionamiento a la modernidad eurocéntrica, sus puntos de vista sobre la formación capitalista y el marxismo y la ontología, lo cual nos ayudará a entender la complejidad de nuestro mundo. Por otro lado, estudiamos, de forma breve, su paradigma societal, orientado a mantener una distancia frente al capitalismo y el marxismo. Con todo esto, nos percatamos de su post-modernismo relativista, basada, en la puesta en escena, de su hermenéutica diatópica, en tanto escuela de la sospecha. Por eso, sus teorías han levantado tanta polémica entre los científicos sociales, los filósofos y juristas al plantear una sociología del derecho crítica, diferente a los univocismos del liberalismo, del absolutismo del marxismo, del positivismo jurídico y de la equivocidad del nihilismo.

CAPÍTULO IX

LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue reflexionaré un poco sobre la antropología filosófica del derecho desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. Para ello estudiaremos algunos puntos y temas esenciales sobre el sujeto, el símbolo, las virtudes, la persona, la intencionalidad y la dimensión jurídica del ser humano. La idea central es producir y construir una hipótesis hermenéutica, en tanto respuesta icónica a la pregunta humanista sobre la esencia del ser jurídico. De esta forma nos interrogamos sobre el sentido y la referencia, no solo del derecho sino, en los actores jurídicos. Con esto no queremos decir que todo el derecho se reduzca a la visión jus-antropológica, pero nos puede ser útil para humanizarlo en la crisis de nuestro tiempo.

DESARROLLO

La hermenéutica analógica en tanto ciencia y arte de la interpretación tiene una postura creativa y original sobre la antropología filosófica. Pensar en ella supone pensar en la filosofía del hombre y, de manera especial una jus-antropología en el marco del derecho. Puntualmente esta orientada a los juristas, así como a cualquier sujeto explorador de la dimensión jurídica de la sociedad y del hombre. Se trata pues de diseñar un saber de carácter hermenéutico sobre la filosofía, el derecho y la antropología.

Es importante distinguir entre la antropología jurídica y la antropología filosófica del derecho. La primera forma parte de las ciencias sociales y tiene por objeto de estudio las etnias, las nacionalidades, el multiculturalismo, el monismo y el pluralismo jurídico, el derecho indígena y otros temas. La segunda pertenece a la filosofía a nivel general y al derecho en forma particular. Su propósito es analizar al actor jurídico en su historicidad, explorar su analogicidad, el sentido y significado, la verdad, los símbolos sus límites y fronteras. Estudia al sujeto jurídico como un habitante del límite. Se pregunta por la

relación entre la norma y los principios, la validez, la semejanza, la eficacia, la libertad, la persona, el actor jurídico, las virtudes y los vicios. El papel de la simbología y la justicia, entre la analogía y la sentencia, así como el problema del bien y el mal. Ocupa un lugar central en la hermenéutica y en su historia ha tenido un diálogo muy rico y provechoso.

El creador de la hermenéutica jurídica analógica, el pensador mexicano Mauricio Beuchot dice al respecto; “En el derecho se usa mucho la hermenéutica, a tal punto que se dan clases de interpretación jurídica en las facultades de esa disciplina. Las leyes necesitan las más de las veces ser analizadas. Ha habido grandes escuelas de hermenéutica jurídica. La historia del derecho está recorrida por ellas. Romanistas, canonistas, y iusnaturalistas y ius-positivistas, han sido este tipo de escuelas de comprensión del derecho.”¹ Nos damos cuenta del enlace significativo entre la hermenéutica no solo con el derecho, sino con la misma antropología y la filosofía. De esta manera, la hermenéutica como disciplina de estudio del texto y de la interpretación esta conectada con la jus-antropología al interior de la filosofía del derecho. No se pretende establecer un conglomerado de temas y disciplinas al estilo positivista, sino de tener un encuentro significativo entre la hermenéutica analógica y el modelo de hombre y jurista que nos interesa.

EL PAPEL DEL SUJETO

A continuación, trataremos el tema del sujeto jurídico como concepto fundamental de la antropología filosófica del derecho. Es obvio que tal noción o indicador puede ser tratado por la ética, la epistemología, la estética o la lógica. Nuestra visión antropológica y hermenéutica nos permite estudiarlo como un reflejo del ser y como una persona permeada por la dignidad y la vida buena. Entremos en materia.

El individuo en tanto singularidad biológica aún no es un sujeto. Deberá sustituir su condición bestial para convertirse en ser humano. Lo sé ahora. El animal viviente, es decir, el hombre deberá acceder a la praxis a través de la transformación de la realidad para acceder a la plena subjetividad, ello lo convertirá en un sujeto analógico diferente al sujeto unívoco del positivísimo y al sujeto equivoco de la postmo-

¹ Mauricio Beuchot, *Reflexiones Filosóficas sobre los Derechos Humanos*, Tirant Lo Blanch, México, 2018, p.17

derinidad. Tal sujeto implica la interpretación y transformación de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

El sujeto unívoco es el ente que todo lo compra y todo lo vende, tiene una fe ciega en la ciencia y se basa en lo commensurable y en lo medible. Sólo cree en la competencia y en la violencia, por otro lado, el sujeto equívoco se basa en el nihilismo y el irracionalismo.

El sujeto analógico cree en las virtudes y la vida buena. De hecho, podríamos pensar que los otros tipos de sujeto no lo son en sentido estricto. Siguen siendo bestias ya que su conciencia no se ha visto transformada. El sujeto unívoco históricamente se vincula a los sofistas, continua con Descartes, Augusto Comte, Herbert Spencer y se manifiesta de manera destacada en el positivismo y el cientificismo. El sujeto equívoco va desde Pirrón y Agripa hasta Federico Nietzsche, Gianni Vattimo y otros. El sujeto analógico es una persona icónica.

Mauricio Beuchot subraya: “La iconicidad es la capacidad de reflejar en si mismo el todo, como en un fragmento; y esta es la cualidad metonímica de la iconicidad, es decir, hacemos pasar de la parte al todo y del fragmento a la totalidad”.² Como vemos en la iconicidad predomina la subjetividad proporcional por encima de los extremos. Es por eso, que el sujeto unívoco es metonímico ya que toma literalmente, al pie de la letra los enunciados o las normas.

La Teoría Pura del Derecho del jurista austriaco Hans Kelsen reproduce sujetos metonímicos dispuestos a describir lo que dice la ley, sin importar la interpretación y anclarse en el normativismo por encima de la justicia, los criterios morales, las virtudes y los valores.³ Es el sujeto típico del positivismo y del neopositivismo, excluyente, legalista y racionalista. Se queda ligado a la dimensión del “decir” según el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, ya que trata de conceptos, reglas, métodos e imperativos sin llegar a la dimensión del “mostrar”, donde se establece la ética, la verdad, la belleza, la sensibilidad y la dignidad.

Sobre el decir y el mostrar dice Beuchot lo siguiente; “El decir es unívoco y no siempre se alcanza, pero el mostrar puede parecer equívoco”.⁴ El sujeto unívoco es partidario de la razón garantista y

² Mauricio Beuchot, *Ética*, Editorial Torres, México 2004 p. 100

³ Hans Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, Editorial Porrúa, México, 2006 pp. 80 y ss

⁴ Mauricio Beuchot, *Metáforas de Nuestra Vida Analogía e Interpretación*, Editorial Herque Huelva, España 2011 p.7

siempre es evaluado por su habilidad operatoria manifestado en su axiomaticismo y obediencia ciega frente al derecho⁵.

Por otro lado, el sujeto equívoco es el individuo partidario del relativismo, el cual concibe la antropología filosófica únicamente en el marco de la diferencia por encima de la identidad. Es nihilista y escéptico, se puede observar en el pensamiento débil⁶, la rizomática⁷, el narrativismo⁸ y la deconstrucción⁹.

En síntesis, para la hermenéutica analógica el transitar hacia el sujeto icónico es necesario para construir la subjetividad afirmativa orientada a la búsqueda del humano en tiempos del COVID-19 y el totalitarismo.

Mauricio Beuchot plantea: “De esta manera una hermenéutica analógica es la que trata de realizar ese trabajo de interpretación que hace toda hermenéutica, pero sin caer en la cerrazón rigurosa o rigo-rista de una hermenéutica univocista, ni en la apertura incontenible o incontinente de una hermenéutica equivocista, sino que se plantea en la mediación entre ambas.”¹⁰

De esta forma podemos entender la existencia de un derecho univocista en la línea de un sujeto metonímico y de un actor determinista orientado por el normativismo, la fuerza, y el autoritarismo. Esta tradición va de los sofistas al positivismo legalista.

Por otro lado, se encuentra un derecho relativista en la curva del sujeto metafórico, en la vía de un abogado postmoderno ligado al nihilismo, el escepticismo y la falta de verdad. Así una antropología hermenéutica nos dará la clave para alcanzar al jurista analógico en conexión con las virtudes, la intencionalidad, la humildad, los símbolos y la decencia.

⁵Luigi Ferrajoli, *Principia Iuris Una Discusión Teórica*, Revista DOXA, 31, Alicante, España, 2008, pp. 393-434

⁶Gianni Vattimo, *Adiós a la Verdad*, Gedisa, Madrid 2010, pp.103-142 ya que en nuestro caso proporciona elementos para entender al jurista de manera global.ulares.felicidad. Para el es muy relevan

⁷Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Alianza, Madrid 2006, pp. 09-29

⁸José Calvo, *Derecho y Narración*, Editorial Ariel Derecho, Madrid 2003, pp. 53-130

⁹Jacques Derrida, *La Fuerza de la Ley, Fundamento Místico de la Autoridad*, DOXA, 11, Alicante, España, 1992, pp. 129-191

¹⁰Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Ciencias Humanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2014, p.20

EL ROL DE LA INTENCIONALIDAD

La intencionalidad es el deseo y la necesidad de una afirmación positiva de carácter diagramático no sólo para pensar sino, para actuar. Es una suma de actitudes de carácter cognitiva, educativa, social y jurídica. La última tiene que ver con la antropología filosófica del derecho al buscar el sujeto y a una filosofía del hombre dirigida a la trascendencia. La ausencia de intencionalidad supone una actitud típica del nihilismo y del positivismo. La primera niega la verdad, visualiza el derecho ligado al irracionalismo y a la ausencia de proyecto para caer en el perpetuo retorno de lo mismo y de la repetición. Su concepto de derecho supone la inmanencia, la ausencia de interpretación y la nada. Mientras que el positivismo coincide con la negación de la ontología, la teleología y la falta de ética.

“Intencionalidad ha de entenderse aquí como polarización o direccionalidad de las fuerzas que constituyen al ser humano. Ya el hombre como ser tiene una intencionalidad o proyección hacia el ser mismo, a existir, a cumplir lo mejor que pueda su esencia en su existencia.”¹¹ Como vemos, nuestro autor entiende la intencionalidad como un impulso del individuo rumbo al ser con el objeto de descubrir su sentido en el mundo.

La adquiere conceptualmente de la escuela aristotélica- escolástica que a través de Tomás de Vio, la entiende como una serie de actos que se presentan al interior de la mente. Para ello, Beuchot ubica la intencionalidad en el horizonte cognoscitivo y en el volitivo. En el primero se observa al sujeto aproximándose al objeto, en el volitivo se plantea la cuestión del amor o del objeto, aunque prefiere una intencionalidad más ontológica llamada intencionalidad del ser. A nosotros nos interesa la intencionalidad jurídica la cual tiene una raíz hermenéutica y otra analógica como base de la antropología filosófica del derecho.

El jurista auténtico tiene un núcleo de intencionalidades el cual comienza con la intencionalidad del ser. En el caso del derecho es la búsqueda del sentido y de lo justo, que debería configurarse en los operadores jurídicos como es el caso de los jueces, los legisladores, los ministerios públicos etc. La antropología filosófica nos sirve para que el ser humano encuentre su esencia a lo largo y ancho de su vida, manifestada en el deseo de ser un sujeto que busca su esencia

¹¹ Mauricio Beuchot, *Antropología Filosófica*, Editorial Persona, Salamanca 2004, p. 19

en un personalismo analógico-icónico. Así vemos que la noción de intencionalidad forma parte relevante de la antropología filosófica del derecho.

El derecho humanista implica la existencia de juristas como plataforma de la intencionalidad, o sea, un conjunto de intencionalidades que emergen de diversas maneras. Aquí coinciden los operadores jurídicos del positivismo y de la posmodernidad jurídica. Ambos son ajenos a la intencionalidad, a la búsqueda de la esencia, a la negación de la ontología y a la necesidad de su fundamentación.

La intencionalidad del jurista implica la propia trascendencia ya que en su proyecto no se visualiza al jurista como un ser intencional orientado por la ética, la axiología, la deontología, la interpretación y la acción, sino como un abogado distante del personalismo. Que a su vez se basa en la norma como la coacción o la narratividad. Luego dice, “Tal es el personalismo analógico y es además icónico, porque la persona humana, el ser humano, es el icono del universo, es el micro-cosmos, síntesis del macro-cosmos, horizonte y confín de todas las cosas”.¹²

El jurista como micro-cosmos nos permite entenderlo como compendio en general del ser, como aquel sujeto que representa partículas o fragmentos de la totalidad o del macro-cosmos mismo. Este hombre como micro-cosmos es un reflejo del macro-cosmos de la totalidad jurídica, porque al basarse en la intencionalidad y en la antropología filosófica del derecho se vincula con lo equitativo, lo natural, lo cultural y las virtudes. El jurista basado en la intencionalidad al ubicarse en el horizonte de un derecho hermenéutico, es un ícono del ser que no se contenta con el imperativismo positivista ni con la narratividad de la posmodernidad. Más que persuadir con el univocismo, la argumentación científicista y una retórica relativista, nos convence con la imagen de jurista que queremos. Es decir, su modelo de jurista está enmarcado en el modelo de hombre que representa, el cual no es otra cosa, que una persona llena de intenciones, en la perpetua búsqueda de la justicia y de la proporcionalidad.

LA FUNCIÓN DE LA PERSONA

La persona es el sujeto que ha dejado atrás su condición bestial para convertirse en un ser humano ligado a la trascendencia, el finalismo y la comunidad. La persona es lo opuesto al individuo violento y

¹² Mauricio Beuchot, op cit p.108

competitivo, que hace de su vida una guerra constante por su búsqueda del poder, el dinero y el autoritarismo. Lo dicho anteriormente nos lleva al mundo del derecho donde algunas corrientes absolutistas niegan la antropología, para concebir el derecho como negocio y subordinación estatal.

La naturaleza humana está situada bajo una condición ontológica y hermenéutica. A su vez la dimensión icónica del hombre y el jurista deberá ser antropológica. Él puede producir cultura ya que tiene por naturaleza la razón. Es más simbólico que biológico. Distante del relativismo culturalista y del historicismo equivocista. De esta manera el ser humano refleja la idea medieval de ser un ícono del universo, una especie de micro-cosmos que reproduce el macro-cosmos y mostrar a lo largo de su vida su honestidad y honradez.

La persona como red de intencionalidad o intencionalidades tanto epistémicas como de conscientización hace que el ser humano se convierta en un núcleo de potencialidades. Es por eso, que puede establecer nexos pertinentes con los demás hombres con la virtud del diálogo. La capacidad analógica es una disposición para encontrar la semejanza, la alteridad y la Otredad en medio de la orfandad, la falta de afecto y la ausencia de humildad.

La persona debe apoyarse en los derechos humanos teniendo conciencia de su compromiso, no solo por el ser, sino con el deber ser. A su vez, cuestiona la llamada falacia naturalista impulsada por el positivismo, que considera contradictorio pasar del ser al deber ser, de lo empírico a lo valorativo o de lo descriptivo a lo interpretativo, con el propósito de cuestionar la antropología, la ontología y rechazar en consecuencia el derecho hermenéutico.

La persona implica una plataforma moral basada en una ética material y no solo formal en donde lo vertebral sea el respeto a la existencia humana, ya que no aleja la persona de la política. Es por eso que, la persona se forma en virtudes.

Beuchot ha trabajado su hermenéutica analógica en la construcción de una antropología filosófica. Su pensamiento nos da la clave para aproximarnos al problema fundamental de la persona.

La persona está enlazada hacia la razón. Por eso decía, Aristóteles que el ser humano es un animal racional ya que la racionalidad es vertebral en un concepto antropológico de hombre, así como para Tomás de Aquino es un animal sagrado y para Marx es un animal político.

Debido a estas consideraciones Mauricio Beuchot, antropológicamente hablando es un ser hermeneuta y un animal icónico. Por eso dice: “De esta manera se nos presenta el hombre como un ser intencional cuya intencionalidad principal es la de comprender, la de interpretar. Por ello también es un animal hermenéutico, pero también, sobretudo un animal analógico porque sospecha y distingue, lo cual es propio del analogizar, ya que la analogía tiene como propia la distinción, pero distinguimos cuando dudamos. Por este carácter analógico que vemos en la persona humana es que hablamos de un personalismo analógico”.¹³

El personalismo analógico nos conduce a esquivar el individuo solipsista saturado de soberbia y narcisismo, monológico y cerrado, tan peculiar en el objetivismo univocista, partidario de la interpretación única, clara y exacta y de la única respuesta correcta y de la falacia naturalista. También se separa del sujeto postmoderno, de hechura equivoca, lleno de caos y pesimista, partidario de la interpretación infinita y del subjetivismo relativista. Su prototipo es la persona icónica, esquivadora de los extremos, solidaria y deónticamente responsable, sostenida en principios y símbolos.

Sobre tal condición nos dice nuestro autor: “Pues bien, todas estas actividades hermenéuticas y analógicas las hace el hombre en medio del diálogo, en el seno de una comunidad. En efecto, la analogización, puesto que tiene como elemento connotado, el distinguir para poder unir convenientemente, se da sobretudo en la discusión, en el diálogo; y este se da en la comunidad.”¹⁴

El personalismo analógico es dialógico y comunitarista, tiene una vocación epistémica, está comprometido con la colectividad, tiene un proyecto de sociedad y es un buscador eterno de la felicidad. Para él es muy relevante la distinción, ya que explora posibilidades donde no las había. Coloca la comunidad por encima del individuo y los intereses generales sobre los particulares.

Nuestro pensador nos comenta lo siguiente: “El hombre es, pues, pasión y razón, sentimiento y entendimiento, esta polarización que lo distiende, que lo hace sufrir y a veces sentirse contradictorio, como una contradicción viviente. Pero más bien es paradójico, el animal paradójico, el animal que tiene que luchar contra sus impulsos con la cultura, como lo entendieron Nietzsche y Freud, pero también capacitarlo para ser por la misma razón que las pulsiones se satisfagan

¹³ Mauricio Beuchot, op cit p. 107-108

¹⁴ Mauricio Beuchot, op cit, p.108

lo más posible, sin quedar en inhibición ni represión, ni siquiera engañándolas con la mera sublimación, sino encausándolas para que elaboren en pro de uno mismo y de los demás.”¹⁵

Como vemos una antropología filosófica de corte analógica es un saber concreto sobre el hombre, ya que en nuestro caso proporciona elementos para entender al jurista de manera global. Para ello iconiza, tiene una capacidad diagramática, apta para la mediación es decir para la proporción, necesaria para comprender la identidad y la diferencia. Un abogado tiene un horizonte biológico fincado en su componente natural, en su objetividad, en su existencia física, por lo que necesita alimentarse, hacer ejercicio o sea tiene su ángulo metonímico. En otra esquina tiene su dimensión simbólica, la cultura general y la cultura jurídica manifestada en sus iconos, en su concepto de justicia, en la subjetividad, en el conocimiento de la ley, en sus principios y valores, es su arista metafórica. Para ello se requiere la racionalidad.

Mauricio Beuchot dice “Para captar los límites de la razón necesitamos la razón. Para hacerle enmienda o corrección de la razón lo hacemos desde la misma razón no hay otra forma, no existe un camino diferente.”¹⁶ Se trata de una racionalidad analógica de hechura equilibrada distante de la razón instrumental, mercantil y consumista y de la razón relativista o de la sinrazón tan usual en el individualismo equivoco. La razón analógica implica la existencia de un sujeto crítico que argumenta e interpreta, que entiende y distingue bajo una perspectiva simbólica y al interior de una comunidad.

Mauricio Beuchot subraya de manera muy clara: “Allí en la comunidad vive el hombre con sus símbolos, de una manera tanto metafórica como metonímica. Allí se distiende su vida y allí transcurre intentando conjuntar o acoplar el sentido y la referencia”.¹⁷

El papel de la comunidad es muy relevante porque implica la interacción, la articulación y la conversación entre los seres humanos que la integran. Incluso se podría decir que está compuesta por personas. Lo ideal sería una colectividad jurídica con símbolos auténticos, una cultura de paz, no violenta, solidaria y recíproca. Una comunidad dialógica formada por personas con un proyecto societal y con una visión alternativa de la política, la historia y lo social, es decir, un personalismo analógico basada en personas analógicas.

¹⁵ Mauricio Beuchot, op cit, p.55

¹⁶ Mauricio Beuchot, op cit, p.55

¹⁷ Mauricio Beuchot, op cit, p.108

Mauricio Beuchot formula: “Pero, también tiene sus límites, sus choques con la realidad. La muerte, la enfermedad, la soledad, la tristeza, situaciones que se dan en todas las vidas, nos llevan a preguntarnos por la religiosidad, ya sea para asumirla o para dejarla de lado. Y también nos hace buscar al menos un poco el bien de los demás. Tal es el personalismo analógico y es además icónico, porque la persona humana, el ser humano es el icono del universo, es el micro- cosmos, síntesis del macro-cosmos, horizonte y confín de todas las cosas”¹⁸.

Es obvio que el personalismo analógico y las personas que lo integran tienen sus fronteras y límites. A veces confunde el símbolo con el diábolito, el icono con el ídolo, el sujeto con el individuo, el derecho formal con el derecho humanista y lo interpretativo con el imperativismo. Es pertinente darnos cuenta de que el símbolo une, congrega y enlaza. Un ejemplo es la bandera, los mitos, los himnos, la nación, algunos personajes históricos y la tradición. En cambio, el diábolito y el ídolo separan, polarizan, destruyen, fetichizan y reducen. Un ejemplo son las ideologías totalitarias, el mercado, la obediencia al poder, las marcas de la moda, el fetichismo jurídico y la adoración desmedida a la acumulación.

La persona en tanto sujeto analógico enlaza lo biológico con lo simbólico, la naturaleza con la cultura, lo general con lo particular, la comprensión con la intelección y la educación con la formación. De esta forma vemos que el personalismo remite a la persona analógica, para estructurar un ser humano dotado de ontología y antropología, para construir no solo un derecho lleno de sentido y referencia sino una sociedad más amable.

EL PAPEL DE LOS SÍMBOLOS

Una tarea sumamente relevante en el derecho es la temática del símbolo. Es el signo por excelencia, y una de las nociones más antropológicas, debido a la diversidad de significados, pues representa de una u otra forma a la cultura jurídica, la cual se representa por sus símbolos.

La identidad y la diferencia de los juristas está basada en lo simbólico debido a la tradición que pertenecen y a la historicidad en que están inmersos. El símbolo tiene su carga literal y alegórica, siendo central su analogicidad. Tiene sentido y referencia, incluso puede tener una multiplicidad de sentidos y referencias. Aunque lo central es

¹⁸ Mauricio Beuchot, op cit, p.108

el límite que lo define. Es una especie de marca que nos trasciende como seres humanos. Los juristas tienen símbolos.

La justicia, las virtudes, los mitos, los ritos, las leyendas, la vida, la muerte, la corrupción, el dinero, la ley, la constitución, la norma fundamental, el juez Hércules etcétera.

El símbolo tiene su parte metonímica que nos permite transitar del fragmento al todo y su parte metafórica que lo aproxima a la alegoría. Es un mediador, sirve para enlazar la parte sensible con la parte epistémica, lo espiritual con lo gnoseológico. Lo metafórico del símbolo nos permite conectar lo universal en lo particular. No es una categoría fácil de definir, para acercarnos gradualmente a él.

Veamos como lo ve Beuchot: “He dicho que el símbolo tiene metonimicidad, pero también tiene metaforicidad. El símbolo tiene como uno de sus vehículos principales la metáfora; se presenta sobre todo en metáforas, las cuales a veces tienen el poder de dar a conocer en un instante lo que el pausado y acre raciocinio tarda en llegar a la comprensión. Las metáforas también brindan conocimiento. Ellas tienen al igual que la metonimia un poder analógico e icónico de remitir a lo que está más allá del cerco fenomenológico a lo nouménico y oculto. Nos deslizan por entre las fisuras del ser hasta su fundamento último”¹⁹

Como vemos Beuchot indica que el símbolo tiene elementos metafóricos y metonímicos. En el primero refleja lo artístico, en el segundo lo científico. Con el símbolo el jurista transita hacia algo diferente, aprende a distinguir entre lo universal y lo particular, el saber como y el saber que, de la necesidad al deseo, de lo material a lo espiritual. A su vez puede pasar de lo objetivo y ordinario a lo subjetivo y extraordinario. Un ejemplo de ello es el legislador que repentinamente descubre la vida simbólica y se percata del sentido de su existencia icónica y de su propia subjetividad crítica. Descubre que puede tomar decisiones simbólicas que lo ayuden a fundamentar o desfundamentar su interpretación de leyes y normas en las reformas constitucionales. El símbolo le permitirá acercarse a su esencia y su ser, no sólo en el marco del misterio, si no al interior de la razón simbólica de contenido material, económico, social, político y comunitario.

“Así vemos que el símbolo no es puro sin razón. El símbolo tiene una razón a demás de la sinrazón que parece animarlo. Es cierto que

¹⁹ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analogía y Símbolo*, Editorial Herder, México 2004, pag. 162.

el símbolo tiene una parte irracional inconsciente; pero también tiene una parte consciente o racional. Es un híbrido. Puede tener razón y emoción. Sirve de puente.”²⁰

El símbolo que formula Beuchot tiene un componente diacrónico y sincrónico sintagmático y paradigmático, realista e imaginario, real e irracional. Está marcado por la analogía y predomina la diferencia sobre la identidad. Eso le permite vincularlo con la racionalidad y el afecto, el diagrama y lo icónico y el texto y el contexto. De ahí su carácter hermenéutico y humanista. Puede ser aprovechado por la filosofía del derecho en tanto manifieste una vocación personalista de corte dialógico e interpretacional.

Mauricio Beuchot señala que “el símbolo puede ser mas importante para el hombre que la realidad misma, así como la imaginación puede ser más fuerte que lo que existe, es lo propio del hombre”.²¹

Nos enseña que el símbolo nos conecta con lo ontológico, lo antropológico y lo estético, lo primero en la búsqueda de la esencia del ser y el derecho, después por la necesidad de tener un concepto afirmativo de hombre en general o de jurista en particular y lo último por la búsqueda de la belleza; “Es el símbolo un tipo de signo, claro está; pero un signo muy especial. No es un signo que solo remite a lo que significa, sino que lo mismo que significa vuelve a conducir y a llevar a otra cosa. Hay un significado doble: uno manifiesto y otro escondido. Por ello es por excelencia mediador, experto en conducir a lo oculto como un mistagogo”.²²

Beuchot ha conducido la cuestión del símbolo desde una perspectiva no solo de carácter visible e invisible o, oculta y abierta. Por eso lo piensa como una dimensión consciente e inconsciente. Tiene que ver con el horizonte de lo concreto y lo mistagógico. El símbolo en la teoría de la dogmática y la decisión jurídica tiene mucho que aportar con la practica de los operadores, sobre todo en la formación de valores y criterios morales. Después de todo una antropología filosófica del derecho es una antropología simbólica.

Mauricio Beuchot nos enseña: “el fenómeno de símbolo, o acontecimiento simbólico, o semiósis simbólica, se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que sobre-abunda en significado.”²³

²⁰ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica*, op cit, p. 154.

²¹ Mauricio Beuchot, op cit, p. 154.

²² Mauricio Beuchot, op cit, p.146

²³ Mauricio Beuchot, op cit, p.143

Hemos visto la trascendencia del símbolo en la antropología y en el ámbito jurídico. También se ha mostrado su importancia en la sintaxis jurídica y en la edificación de una teoría formal de la jurisprudencia.

LA UNIVOCIDAD, LA EQUIVOCIDAD Y LA ANALOGÍA

La univocidad es un modo de significación basado en la sinonimia, es decir palabras que tienen una diferente escritura y tienen un mismo significado, por ejemplo “bella”, “preciosa”, “bonita” y “hermosa”. Es una manera de significar, es decir de predicar asignando predicados específicos a un sujeto determinado. Es la significación idéntica de un enunciado específico ligado a sus significados.

En el caso del positivismo jurídico implica la existencia sinonímica de su idea de derecho vinculado con la norma, la regla primaria, la regla secundaria, la ley y otros.

El otro polo es la equivocidad, entendida como una manera de significar diferente. Se ubica en el ámbito de la diferencia, por ejemplo, la palabra “norma” puede ser la norma constitucional, el nombre femenino de una mujer o una norma principal. Es algo homonímico ya que la palabra norma es equivoca pues tiene una misma escritura y sonido, pero diferente significado. En cambio, lo analógico es una forma de significación icónica al retomar lo mejor del univocismo positivista y de la postmodernidad jurídica relativista.

Así observamos que el jus-positivismo tiene una idea de derecho unívoca al negar la moral, la ontología y los valores para basarse en un orden coactivo. El jus-relativismo entiende el derecho desde la narratividad, el indeterminismo y la irracionalidad. La jus-antropología analógica supera ambas visiones al comprender el derecho desde la justicia, la equidad y la proporcionalidad.

El equivocismo significa muchos llamados. A diferencia del univocismo que significa un solo llamado. Es considerado como una homonimia que significa mismo sonido, pero diferente significado. Por ejemplo, la palabra perro, puede ser el juego del perro o el perro animal o alguien que es muy valiente, o algún locutor de deportes en la televisión mexicana. Los cuatro términos de perro tienen la misma sonoridad, pero diferente significado.

El filósofo mexicano Mauricio Beuchot dice: “Un relativismo absoluto o extremo, pues, se instala en la equivocidad. Es extremo, es pragmáticamente inconsistente encierra contradicción performativa.

Pero un absolutismo absoluto se instala en la más completa univocidad; no es autocontradictorio, pero es inalcanzable para el ser humano. Entendemos el relativismo relativo como un relativismo con límites, como la posibilidad de poner límites al relativismo.”²⁴

Aquí nuestro antropólogo y hermeneuta nos ayuda a entender el relativismo, que puede ser relativismo absoluto y relativo. El primero es el relativismo total, sin límites como el pensador rumano Emile Cioran.²⁵ En el derecho está representado por el nihilismo y el jus-escepticismo, es la equivocidad sin fronteras. El relativismo relativo es un equivocismo con límites, es el caso de Gianni Vattimo ²⁶ que acepta un poco de fundamentación, esencia y ontología. En el derecho esta representado por la corriente estadounidense de la *Critical Legal Studies* de Duncan Kennedy²⁷. Es una corriente jurídica orientada entre otros por el fallecido filósofo francés, Jacques Derrida y su deconstrucción.

En otro ángulo, está el absolutismo absoluto, representado por Hans Kelsen y su *Teoría Pura del Derecho*. Es así, por su negación completa de la ética, la justicia y lo axiológico, es un positivismo excluyente al estilo del abogado argentino Eugenio Bulygin que expulsa la equidad, lo antropológico y lo ontológico, para excluir la moralidad y la fundamentación en el derecho. Su positivismo es absoluto. ²⁸ Por otro lado, existe el absolutismo relativo como sucede con el positivismo incluyente que ha tomado en cuenta, un poco el nexo entre el derecho y la moral.

Luego Mauricio Beuchot presenta la siguiente hipótesis “el univocismo es un monolitismo y el equivocismo es un univocismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos es un archipiélago”.²⁹

²⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2005 pp. 41-42

²⁵ Emile Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 9 y ss

²⁶ Gianni Vattimo, Santiago Zavala, *El comunismo hermenéutico*, Herder, Madrid, 2012, pp.23-52

²⁷ Duncan Kennedy, *Izquierda y derecho*, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 2010 pp.27-42

²⁸ Eugenio Bulygin, *El libro de los permisos*, Marcial Pons, Madrid, 2019, pp. 170-180

²⁹ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 2005 p. 43

Y tiene razón, el univocismo antropológico y jurídico históricamente ha sido una propuesta clausurada incapaz de ofrecer una salida al derecho moderno y contemporáneo debido a su monolitismo y su monismo. Al otro extremo el equivocismo tampoco ha ofrecido una opción debido a su concepción infinita negadora de la referencia y ligado solo a una idea difusa del sentido.

A su vez, Beuchot dice, “La analogía misma ha tenido una gran importancia para el derecho en toda su historia. Era aplicada entre los griegos: Aristóteles la colocaba en la *phrónesis* o prudencia y en la *epiqueya* o equidad, ambas virtudes analógicas que ayudaban a aplicar la ley buscando la justicia.³⁰”

Así vemos el papel de la analogía en la historia de la filosofía desde la época clásica, el medievo, la modernidad y la época actual. Nos ha proporcionado la llave para entender la parálisis del derecho, y ofrecer alternativas reales ante el choque de trenes entre el derecho natural y el jus-positivismo. Junto a la hermenéutica y la antropología ha abierto una línea de pensamiento y de acción, generando un marco conceptual y temático desde el símbolo hasta la intencionalidad.

LA IMPORTANCIA DE LAS VIRTUDES

Las virtudes son cualidades específicas, afectivas y epistémicas que tienen los seres humanos para interpretar y comprender el mundo. De hecho, es una tarea para educar a los jueces, poniendo de manifiesto las virtudes para erradicar en consecuencia los vicios. Son hábitos, capacidades o excelencias que auxilian a los operadores jurídicos en la búsqueda del bien. No hay institutos judiciales que ofrezcan doctorados en virtudes ni escuelas que enseñen a los estudiantes a ser medidos o equilibrados.

Sin embargo, hay una larga tradición que reflexiona sobre las virtudes teóricas y las virtudes prácticas. Las primeras pueden ser las virtudes epistémicas, ontológicas y antropológicas. Las segundas son de índole fáctico como la moral, los valores y los principios. Así la diferencia entre educar e instruir se pone de manifiesto. La primera se dedica a formar de manera paradigmática, más allá de la metáfora y la metonimia y la segunda su propósito es informar de manera sintagmática anclándose en la objetividad o en la subjetividad.

³⁰ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Filosofía del Derecho*, Universidad Autónoma San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007, p.

La instrucción es un medio y la educación es un fin, es por eso que la educación en virtudes a nivel jurídico estará sobre del afán positivista de hegemonizar la ley por encima de las virtudes. El positivismo instruye, pero no educa. En esta última se congrega el medio y el fin, la teoría y la práctica, la immanencia y la trascendencia.

Algunos pedagogos comprenden la virtud de manera similar a las habilidades como las competencias, ya que tienen una visión instrumental y competitiva de la enseñanza. Es claro que la virtud no debe entenderse así, ya que es una propiedad disposicional para encontrar el bien común. Comprendida la virtud a nivel jurídico, es importante ubicarla dentro de la esencia humana, y los vicios como un actuar característico de la no subjetivación, propia del individuo que no ha dejado su animalidad ni ha podido convertirse en sujetos o personas.

Por eso la educación jurídica es entendida como inferencia de virtudes. A nuestro juicio las virtudes si pueden ser enseñadas a nivel escolar si se mantiene una postura dialógica, diagramática y paradigmática superando la visión estática, monológica y unívoca de las teorías pedagógicas unívocas y equívocas. De esta forma observamos que la teoría de la virtud jurídica se basa en la teoría de la virtud de corte aristotélico³¹ ya que no sólo se enseñan para cultivarse a nivel práctico, pues se ubica en la mediación tendiendo los medios para aproximarse a los fines. La necesidad de tomar decisiones jurídicas virtuosas tiene que ver con la adopción de una antropología filosófica del derecho, pues su noción de virtud históricamente pertenece a su marco conceptual.

Mauricio Beuchot nos explica “La concientización, como lo recordamos fue el lema principal de ese gran educador latinoamericano que fue, Paolo Freire. Él apostó a la concientización, por más que todos se burlaban de él, dado que llevaba mucho tiempo. Quizá ahora no lleve tanto, pero sigue siendo igual de necesaria.”³²

Apostar a la reflexión y de manera puntual a la concientización es una tarea insustituible para una jus-antropologica de nuevo tipo. Tener conciencia supone visibilizar lo invisible, articular el decir con el mostrar, desocultar lo oculto. Ello implica un cambio de paradigma, vinculado a la necesidad de una verdad analógica capaz de explicarnos un nuevo derecho y una sociedad más amable. Sin

³¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, pp.12-31

³² Mauricio Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Filosofía del Derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, 2007, p.185

duda alguna es un reto antropológico ligado a la conciencia propia de un sujeto virtuoso, simbólico, personalista, guiado por una red de intencionalidades.

CONCLUSIÓN

Tal como vimos, a lo largo y ancho del presente ensayo la hermenéutica analógica tiene una correa de transmisión con la antropología filosófica del derecho. Se ha reflexionado sobre las ventajas epistémicas y ontológicas de esta propuesta la cual es de carácter humanista y sobretodo equitativa. Establece un distanciamiento de las tendencias positivistas típicas del normativismo y del cientificismo, así como de las posturas posmodernas llenas de incertidumbre, indeterminismo y ambigüedad.

En síntesis, la hermenéutica analógica nos auxilia para construir la antropología filosófica del derecho. Ella nos ha dado una filosofía del ser humano, indispensable al interior de un derecho basado en lo justo, los derechos humanos, la intencionalidad y los criterios morales para que nos indique el sendero que se ha recorrido desde Aristóteles y Tomas de Aquino hasta Mauricio Beuchot y una larga cadena de juristas humanistas.

¿Qué nos ha dicho y mostrado nuestra antropología filosófica del derecho? Nos ha ayudado a entender que el jurista para ser auténtico debe basarse en las virtudes, en la búsqueda de los símbolos, en la exploración de los principios, en la interpretación y la transformación. La antropología filosófica del derecho forma parte de la filosofía del derecho junto a la ciencia del derecho y la sociología jurídica. Es parte integrante de la teoría general del derecho y constituye a nuestro juicio, la mejor manera de buscar el prototipo de jurista ideal al interior de una sociedad más humana.

CAPÍTULO X CRISIS, MORAL Y PANDEMIA

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

El presente escrito trata de abordar la problemática del coronavirus desde el punto de vista de la ética. Ésta es una rama de la filosofía que estudia las teorías morales de los seres humanos, como es la cuestión del bien y el mal, lo pertinente y lo imprudente, lo válido y lo inválido, lo verdadero y lo falso y temáticas similares. Se estudia de manera crítica el COVID 19, así como, su nexos con el capitalismo. De esta manera, se trata de analizar a la pandemia, desde la perspectiva de las ciencias sociales, las humanidades, la economía moral del economista hindú Amartya Sen¹ y la economía hermenéutica del español Jesús Conill.²

El contexto es a nivel general, el planeta entero y a nivel particular, la sociedad mexicana; así abordamos la temática de la pandemia, desde un punto de vista histórico, crítico y económico, con el objetivo de entender dialécticamente, las contradicciones y analogías en las que ha estado inmerso, con la idea de comprender los efectos y oportunidades, en la dimensión de las políticas sanitarias del neoliberalismo. Su propósito es reflexionar sobre la esencia del virus para generar un conjunto de lineamientos, orientados a transformar la realidad concreta. Por consiguiente, las redes de problematización se ubican en la complejidad societal y comunitaria de las políticas de salud del estado capitalista. Es decir, la posibilidad o imposibilidad de responder de manera integral por la defensa de la vida frente a la precariedad de la mayor parte de la población. En ese sendero nuestras preguntas de investigación son las siguientes; ¿Hasta qué punto las políticas de salud del neoliberalismo están en condiciones pertinentes, para ofrecer alternativas reales a la sociedad en su conjunto?, ¿Cuáles son los efectos y oportunidades derivados de la pandemia, así como, los límites y alcances de las políticas sanitarias implementadas por las autoridades correspondientes?, ¿Cuál es el papel de la

¹ Amartya Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1998.

² Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2013.

ética? En este horizonte se ubican los ejes de problematización del presente ensayo.

DESARROLLO

Desde hace varias décadas se alertaba un evento catastrófico derivado del calentamiento global, el cambio climático y demás sucesos ligados a la mercantilización de la naturaleza, observable en la contaminación de ríos, lagos, lagunas y mares, la destrucción de bosques, la desaparición del hábitat de animales silvestres, los huracanes y demás fenómenos análogos. No nos referimos a un apocalipsis sagrado o a un castigo religioso, sino a las contradicciones económicas que produce el modo capitalista de producción. Es conocido que la historia del capitalismo está llena de conflictos, distorsiones y violencia, no solo contra el ser humano, sino contra la cultura, la sociedad, la persona, la naturaleza y el pensamiento.³ Sobre el capitalismo, el geógrafo anglosajón David Harvey, nos ha enseñado la necesidad de su caducidad. En este contexto aparece el coronavirus.

A continuación, estudiaremos los criterios morales del capitalismo y la pandemia relacionado con la ética. En primer lugar, tenemos el vínculo entre el capitalismo y el virus. El crecimiento acelerado de la industria en aras de generar una mayor acumulación de capital; sea en China o en Estados Unidos, descuidando las políticas sanitarias, medioambientales y de salud que han generado desequilibrios a nivel social y económico, llevando a un desplazamiento de la población local y a la comunidad receptora produciendo nuevas enfermedades. Tal situación es observable en las maquiladoras en diversos países de América Latina y sobre todo en las granjas avícolas y de producción de carne. La enfermedad del Ébola en África o de la Influenza en México es una muestra de ello. La existencia de un virus que sale de Wuhan es otro caso paradigmático, que ha servido de anécdota contra el pueblo chino. Aquí nos encontramos con un principio moral de primera magnitud, el cual tiene que ver, con la dimensión acumuladora de los agentes del capitalismo.

¿Cuál es el problema ético? Tener o no tener un conjunto de principios orientados hacia el bien común o de lo contrario servir al capital en su proceso de acumulación infinita, sin tomar en cuenta las políticas del bienestar de la población. En segundo lugar, se encuentra el fenómeno de la globalización. Refiere a aquel proceso de

³David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

mundialización e internacionalización económica, política, social y cultural. El COVID 19, fue y es un suceso típico de movilización de mercancías a nivel planetario, ya que el virus se ha desplazado, según la lógica del capital, pues Wuhan ha sido, históricamente, la fábrica del mundo. En ese sentido, existe una relación entre enfermedad y capital, así como, entre, globalización y localización. Entre lo global y lo local, debe existir una ética, no solo formal, sino material, es decir, debe tener una relación con el buen vivir. En ese camino, la globalización nos puede ayudar, con la adquisición de medicamentos, avances tecnológicos, innovación, desarrollo científico, intercambio cultural y otras cosas más, pero también nos puede destruir; aniquilando nuestras tradiciones, costumbres y hábitos. Para ello, es necesaria una ética, capaz de auxiliar a la comunidad originaria a generar un comercio justo y a impulsar lo particular y local, por encima de lo general y global.

La actual política de salud, sanitaria y económica debe apoyarse en una ética de verdades, capaz de superar la ética imperial de los diversos positivismo y capitalismo. En tercer lugar, la megalopolización ha distribuido infecciones debido a las grandes concentraciones de gente. La ciudad capitalista está en crisis; hacinamiento y sobrepoblación por todos lados, ruido, falta de transporte, déficit de hospitales y escuelas, falta de médicos y educadores, insalubridad y pobreza. En ese contexto, crecen las enfermedades y las epidemias. El auge de la migración interna y externa, de la delincuencia y la violencia, el narcotráfico y la prostitución, las patologías y la muerte, el desempleo y la mendicidad son presa fácil, para establecer una conexión entre el sistema de producción capitalista y las graves enfermedades. Es absurdo pensar el virus, al margen de las relaciones sociales, ya que no puede existir fuera de la sociedad. Lo extraño en el COVID 19 ha sido, presentarlo, como un fenómeno natural fuera del intercambio mercantil, no solo, en los medios de información, sino en la misma academia.

También, hemos visto escenas de darwinismo social y de ideología malthusiana, que hablan de la desaparición de los adultos mayores. Para ello se ha mencionado una grave situación comentada en algunos medios electrónicos. Si hubiera solo un ventilador y dos enfermos en un hospital se desconectaría al anciano sin importar su muerte, para conectar a un joven; después de todo el viejo ya vivió su vida y el joven empieza a vivirla. Eso significa que para el liberalismo, lo importante es la productividad, siendo necesario sacrificar a

los adultos mayores. Si el capitalismo es un sistema basado en la cuota de beneficio; y los adultos mayores, son una fuerza incapaz de lograrlo, lo adecuado es deshacerse de ellos. También es el caso de los pobres; si no tienen dinero para pagar su atención médica; lo mejor, es prescindir de ellos. Lo mismo sucede con las clases trabajadoras; es la que se lleva la peor tajada, al carecer de seguro médico, sobre todo el sector informal, quedando expuesta a contraer la enfermedad o perder su empleo.

En cuarto lugar, el arquetipo de sociedad y de nación. El virus ha sido un llamado de atención, sobre la sociedad en que vivimos, así como el modelo societal que nos gustaría compartir. Lo discutible ha sido, la incapacidad del ser humano para construir una sociedad pertinente sin enfermedades, represión y pobreza.

En quinto lugar, la falta de protagonismo de la Organización Mundial de la Salud en sus propuestas, así como los regaños que ha sido objeto de presidentes y funcionarios. No olvidemos, que está al servicio de las empresas farmacéuticas. De manera breve tocamos este tema; lo cierto radica en los negocios que se han realizado con el mercado de las vacunas, las pruebas para detectar el virus y los subsidios de los gobiernos y los empresarios.

En sexto lugar la relación entre pandemia y capitalismo. Ha creado entes sin ética para conseguir la vacuna al precio que sea, así como la competencia inmoral entre las farmacéuticas, que han lucrado, con el sufrimiento de las personas. Las compañías Pfizer, Glaxo Smith Klein, Sanofi, Novartis y Merck, han obtenido grandes ganancias. Por otro lado, han impuesto al Dr. Tedros Adhanom Ghebreyesus al frente de la Organización Mundial de la Salud. En ese sentido, el negocio de las vacunas ha fortalecido a los grandes empresarios como Bill Gates, que han creado desde el Foro Económico Mundial de Davos en 2017 la Coalición para la Innovación en la Preparación de la Pandemia, en concordancia con la Fundación que lleva su nombre.

En séptimo lugar la pandemia ha mostrado, que la política sanitaria neoliberal es privatista al estar soportada en alianzas entre grupos monopólicos que se disputan el control mundial de las mercancías médicas. De forma sucinta vemos que la esencia del neoliberalismo, a quedado descubierta al privilegiar el capital sobre la salud de la humanidad, así ha quedado empíricamente demostrada, que la pandemia está supeditada a la ley del valor y a la subsunción real y formal del capital.

En octavo sitio, el ganador geopolítico ha sido, hasta ahora China, al emerger como una formación capitalista de gran envergadura; manifestada, en la ayuda económica y sanitaria a muchísimos países. La presencia de cubrebocas, ventiladores, máquinas respiratorias, guantes, lentes y uniformes especiales en los aviones de Aero-México y de aviones chinos en Europa y América Latina, así como los créditos a muchos países para afrontar la pandemia son significativos. Desde hace tiempo China se ha convertido en uno de los líderes más notorios del capitalismo mundial, producto de la retirada de Estados Unidos y de la soberbia política de Donald Trump, evidenciando una marcada incapacidad a nivel externo y una ineptitud en la aplicación en las políticas sanitarias y económicas a nivel interno. Por otro lado, la restauración del capitalismo, tras la muerte de Mao Tse Tung en 1976 y la llegada al poder del grupo de Teng Siao Peng sentó las bases para construir un socialismo de mercado. Tal estructura social, le ha permitido controlar la pandemia sin el respeto a los derechos humanos, propia de un estado totalitario. Lo mismo ha acontecido en Europa y a la mayor parte de los países de Latino América.

En noveno lugar, la pandemia ha puesto al desnudo las políticas de salud del capitalismo como sistema mundial. En ese contexto, no hay reciprocidad ni solidaridad, sino tasa de ganancia. Estados Unidos hace negocio y se niega a apoyar a los países más vulnerables, al negar medicamentos y ventiladores. Incluso los países capitalistas desarrollados han mostrado fallas, producto de la privatización de las políticas sanitarias. Es digno de mencionar, el retiro del seguro médico de parte de Trump hacia la población negra y latina, afectando el deterioro de la salud y la muerte de las víctimas. Gran parte de los fallecimientos del virus han sucedido en este sector poblacional. Hemos visto, la tragedia de falta de hospitales, tráileres congelados, hornos crematorios y cementerios, producto de la ausencia de políticas públicas. Todo el negocio ha sido en beneficio de los grupos empresariales. Ha sido infernal, las imágenes en los medios de comunicación de cadáveres tirados en las calles, pudriéndose, ante la ausencia de servicios médicos. Es necesario decir, que la masa de trabajadores, compuesta por enfermeras, camilleros, médicos han tenido un comportamiento moral de gran relevancia. El estado y las empresas han realizado despidos; no han respetado los contratos establecidos, han suministrado bajos salarios, así como, obligarlos a trabajar sin protocolos de seguridad, provocando contagios y la misma muerte.

Además, han sido obligados a trabajar, en jornadas hasta de catorce horas. En otro ángulo, el COVID 19 ha provocado la falta de atención de otras enfermedades, como, la diabetes, cáncer, problemas neurológicos, psiquiátricos y cardiacos. América Latina es uno de los territorios con mayor número de enfermos a nivel mundial, con graves casos de colesterol, problemas hepáticos, cardiovasculares y ortopédicos, que han sido desplazados por el virus en cuestión. En esa vía, es absurdo decir que la pandemia no está situada en el marco del capitalismo, señalando que solo es una catástrofe natural. En esa ruta es necesario, sin caer en el economicismo señalar que los grupos en pugna se disputan el mercado de la salud, con el propósito de obtener la masa de plusvalía y beneficio. En este panorama es indispensable la ética, que al menos nos permite actuar con principios y valores en la selva que vivimos. Al prescindir de una filosofía moral, todo es válido; la corrupción, los vicios, el univocismo, el equivocismo, el mal, la ausencia del bien, interpretada de forma analógica y hermenéutica.⁴

En ese tránsito, el hermenauta mexicano Mauricio Beuchot ha creado la hermenéutica analógica, con el plan de construir una ética humana y evitar los univocismos típicos del positivismo y el relativismo de la post-modernidad. Es necesario una ética para estar en el mundo, para que nos sirva de mapa en el complejo territorio de la actualidad. Una vida sin ética nos convierte en sub-humanos al carecer de intencionalidad, utopía y esperanza. La crisis sanitaria nos ha enseñado que una parte de la humanidad es cruel, voraz y devastadora, por lo que es necesario estar protegido y resguardado, con una ética analógica, orientada hacia las virtudes, como la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. Una vida ética es indispensable ante la racionalidad instrumental. En esa vía, el capitalismo, en tanto reino de la competencia, las mercancías y la cuota de beneficio debe ser colocado en la silla de los responsables para responder ante el Covid 19.

En décimo lugar, se trata de ubicar, la situación económica y el virus. Dicha crisis le ha dado un gran golpe al neoliberalismo.⁵ Como lo ha señalado el jurista brasileño Alysson Leandro Mascaro, ha sido evidente la ausencia de una política de salud, así como la improvisación de medidas como el confinamiento. Por primera vez en la histo-

⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 2000.

⁵ Alysson Leandro Mascaro, *Crise e Pandemia*, Sao Paolo, Boitempo, 2020.

ria de la humanidad ha estado encerrada en sus casas la décima parte de los habitantes del planeta. Esto implica, entre otras cosas, una serie de ventajas políticas para el gobierno, al tener encerrada en sus casas, a un sector importante de la clase trabajadora y de las capas medias, impidiendo su participación orgánica en manifestaciones de protesta social. No obstante, las masas han salido a las calles para combatir el racismo, la inseguridad, la violencia, el patriarcado y la discriminación. Es importante señalar que el virus puede desestabilizar económica y políticamente a diversas naciones. La actitud agresiva de Donald Trump frente a China, el racismo anti-chino, la amenaza de retirar los subsidios a la Organización Mundial de la Salud, la denuncia del presidente de Estados Unidos a Tedros Adhanom, acusándolo de servir a los intereses chinos, son de una u otra forma mecanismos y posturas, dirigidas a desestabilizar a diversas formaciones sociales. El hecho de acusar a China de manera unidimensional es parte de la guerra económica, la cual puede terminar en un conflicto militar.

La crisis sanitaria ha sido una alerta sobre las políticas de salud del capitalismo. Su sistema sanitario ha sido desmantelado y privatizado para beneficio de los grandes grupos financieros. La configuración de una política estatal de salud pública es un evento indispensable en los tiempos por llegar. La unificación de un solo sistema de salud, integral, comunitario y democrático es una clara necesidad; ello nos llevaría a disminuir las enfermedades crónicas, que han caracterizado a nuestra América. Los trabajadores, los indígenas, las etnias, los microcomerciantes y demás víctimas del capitalismo, nos han enseñado históricamente a tener una ética comunitaria y societal, basada en la igualdad, la fraternidad y la libertad; la primera manifestada en la cristalización de una justicia legal, distributiva y conmutativa, la fraternidad en la ayuda mutua y la libertad, mostrada en la autonomía y la independencia frente a los intereses creados. Para ello, necesitamos una ética comunitaria orientada hacia el consenso, el diálogo, la tolerancia y las virtudes. Ello nos llevará a enfrentarnos al COVID 19, en tanto pandemia del siglo XXI, con una ética de verdades, basada en la analogía y la comunidad.⁶

Después de todo, hasta finales de junio del 2020 han fallecido en el planeta más de medio millón de personas, y en México cerca de treinta mil muertos. La dignidad ante la tragedia que nos ha tocado vivir, requiere de una ética humanista, capaz de interpretar y transformar los tiempos de penuria, en acciones reales para lograr una socie-

⁶ Mauricio Beuchot, *Ética*, México, Ed. Torres Asociados, 2010.

dad más decente y cordial. Tal situación nos conduce a un conjunto de efectos y oportunidades, la primera plasmada en las consecuencias y derivaciones de la pandemia sobre las poblaciones y la segunda en un desafío y reto para lograr una sociedad mejor.

Ahora bien; ¿qué efectos ha tenido y puede tener en nuestro contexto?. En un primer momento, ha mostrado la fragilidad del sistema capitalista a nivel mundial, reflejada en las contradicciones entre la producción y el consumo, el valor de uso y el valor de cambio, las fuerzas productivas y las relaciones de producción, manifestado en la caída de la productividad, el aumento del desempleo, depreciación de la moneda, deterioro de la capacidad adquisitiva y falta de certidumbre económica. En un segundo momento, la vulnerabilidad de las políticas de salud, expresada en la saturación hospitalaria, la carencia de equipo médico, la falta de planeación en el cuidado de los cadáveres etcétera, en tercer lugar enseñó, el agotamiento del modelo liberal en materia económica, al priorizar, la ganancia y la acumulación de capital por encima del bienestar social, en cuarto sitio presenta a escala universal el negocio irracional de las empresas farmacéuticas y hospitalarias, al privatizar aún más la producción y distribución de medicinas, la atención médica y las pruebas de detección del virus y en quinto punto la conexión indisoluble entre el estado y el capital, observable en la protección política, a los grandes grupos de la industria del virus. Así presentamos, cinco aspectos vinculados con los efectos reales del COVID 19 en el marco de las políticas sanitarias de nuestras comunidades y formaciones sociales.

Ahora comentaremos un poco sobre las oportunidades que tenemos como sociedad en la coyuntura presente. En primer punto, nos convoca a pensar la posibilidad de reflexionar sobre el modelo de sociedad en la que queremos vivir. Sabemos que el neoliberalismo ha caducado como modelo económico, por su incapacidad para comprender entre otras cosas, la crisis sanitaria actual. En ese horizonte, es moralmente necesario, pensar en una sociedad diferente, más humana, incluyente y democrática.⁷ Esa es, a mi juicio, la gran oportunidad que nos está dejando la problemática momento presente, sobre todo comprometido con la justicia y los derechos humanos⁸. En segundo lugar, la urgencia de apostar por una política de salud más eficiente, que pueda estar atenta a la naturaleza humana. En ese sentido, la preocupación y ocupación por la defensa de la vida es una tarea

⁷ Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2009.

⁸ Amartya Sen, *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus, 2011.

urgente, dada la proliferación de enfermedades y epidemias. En un tercer momento, la posibilidad de generar un horizonte basada en el aumento de la riqueza de la existencia humana, donde los ciudadanos tengan opciones, para tener una vida extensa y llena de salud y tomar decisiones racionales sobre su vida.⁹

Aquí es fundamental, la longevidad, en tanto indicador primordial en la esperanza de vida. En nuestro contexto pletórico de enfermedades; la diabetes, problemas cardiovasculares, la hipertensión, la obesidad y ahora la pandemia, a la que se suma, la violencia del narcotráfico y la delincuencia organizada se reduce la esperanza de vida. En ese trayecto es vital el desarrollo humano, entendido al margen del funcionalismo, como una oportunidad esencial para la buena vida. En cuarto sitio, la pandemia nos ha recordado, la necesidad ineludible de la lucha contra la pobreza; los más afectados han sido la clase laboral, los obreros, los campesinos, las trabajadoras domésticas, los tianguistas y finalmente, la toma en cuenta en la idea de Amartya Sen de la importancia de la economía moral frente a la ética utilitaria;¹⁰ una vida ética nos aleja del irracionalismo y el nihilismo y nos aproxima a las virtudes, tan relevantes en los tiempos de penuria de la crisis sanitaria.

CONCLUSIONES

Hemos visto, diez puntos de vista sobre el nexo entre la pandemia y la ética en el marco del sistema de producción capitalista. A través de este recorrido podemos apreciar el nexo existente entre el COVID 19 y la ley del valor. Tal como se ha expuesto; la moral, ocupa un lugar privilegiado para poder interpretar y transformar la compleja realidad de nuestro tiempo. Nos ha servido, como fundamento para aproximarnos a entender la enfermedad, mediante un reconocimiento económico, político y social. También se han diseñado cinco puntos sobre los efectos de la crisis sanitaria y cinco reflexiones sobre las oportunidades de la misma. A su vez, hemos apostado por una economía y una sociedad moral frente a los univocismos y equivocismos del neoliberalismo. Después de todo, los tiempos por venir nos darán la razón o lo equivocado de nuestros comentarios.

⁹ Marta Nussbaum y Amartya Sen, *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁰ Amartya Sen, *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza, 1987.

CAPÍTULO XI

PROPUESTA COMPRENSIVA DEL DERECHO Y DEL TURISMO

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

En este capítulo interpretamos la problemática de la globalización, el Derecho y el turismo. Se trata de abordar una caracterización del horizonte comprensivo de la juridicidad y de la recreación, con el objeto de aproximarnos a una propuesta crítica sobre ambas disciplinas. Sin duda alguna, los tres tópicos ameritan un enfoque desde las ciencias sociales de la movilidad y, de manera particular, un punto de vista desde la sociología del turismo y del derecho. En ese sentido pensamos que la globalización es una temática demandante en la coyuntura actual, ya que se trata de un fenómeno complejo, con profundas implicaciones en diversos sectores cognoscitivos y en las más diversas áreas de la sociedad. El propósito de este ensayo es, comentar algunas ideas en relación al impacto de la globalización en el campo jurídico y turístico. El criterio de llegada es la polisemia, ambigüedad y equívocidad de conceptos y horizontes temáticos del corte de: deberes, derechos, democracia, ciudadanía, deontología; enteramente distorsionados por dimensiones transnacionales de factura económica, ideológica y política, construidas al costado y borde de una estructura democrática y jurídica, es decir, diseñadas en el marco de la ilegalidad y bajo criterios extra jurídicos. Por otro lado, asistimos a una fuerte demanda social de legalidad, controles democráticos y enormes deseos de encargo, ordenación y regulación de los llamados estados soberanos, por parte de la ciudadanía. El rechazo a tales peticiones, ha llevado a buena parte de la humanidad a un deterioro económico y social y al desprestigio universal del derecho y de la idea absolutista y occidental de democracia. En el caso del turismo, se hace necesario el debate de la globalización ya que gran parte de la oferta turística de los países del llamado Sur pertenece al bloque del Norte, llevándose los beneficios a sus países de origen.

En este trabajo se propone el enfoque de la hermenéutica dialéctica transformacional, en tanto herramienta teórica y metodológica

para el tratamiento de tal temática. Esta es una orientación basada en criterios comprensivos e interpretacionales y en la metodología de la contradicción, que aporta algunas ideas en el debate actual sobre la globalización en el derecho y el turismo.

DESARROLLO

El sociólogo y etnólogo francés Jean Didier Urbain, visualiza al turista como un acaparador y explotador de la experiencia de la cotidianidad: “el turista ya no es solamente tonto o estúpido: ahora resulta voraz, molesta a todo el mundo con su maldita curiosidad, lo compra todo, ocupa todos los espacios y siempre la destrucción a su paso. Este animal se vuelve realmente inoportuno.”¹ Esto lo aleja de una visión interpretacional, para acercarse a una actitud descriptivista de manera mordaz distanciándolo de la hermenéutica y de la dialéctica en tanto método de la crítica a la economía política. Su punto de vista es nihilista y en consecuencia relativista, ya que impide conocer al viajero en su relación con la globalización. Es decir, con la mundialización del capital y la internacionalización de la apropiación del plusproducto, empañando la realización de una comprensión cabal del huésped. Lo típico del enfoque debilista y líquido de Urbain, nos impide conocer a nivel totalizante la problemática del turismo. Hay una enorme diferencia con el análisis realizado por Frederic Munné a nivel de teoría, método e ideología. “El ocio burgués en última instancia, no se da como tiempo libre; más aún, es un serio obstáculo para que la libertad florezca en el tiempo social. El ocio burgués es un tiempo antilibre.”² Esto significa la hegemonía del análisis interpretacional y dialéctico del pensador español, sobre las posturas posmodernas que más que hacer visible los conflictos en el ocio y el tiempo libre, los oculta mostrando una falsa libertad individual que no se corresponde con un análisis del tipo económico e ideológico. Es por eso que el problema de la globalización necesita abordarse de forma crítica.

El fenómeno de la globalización orientado al conocimiento de las prácticas sociales y económicas, se encuentra ahora en discusión activa en todos lados. Ello permitirá conocer mejor el contenido verte-

¹ Jean Didier Urbain, *El idiota que viaja*, Ed. Endymión, Madrid, 1993, p. 47.

² Frederic Munné, *Psicosociología del tiempo libre*, Trillas, México, 2010, p. 161.

bral existente entre huéspedes y anfitriones. Un abordaje subjetivista como el Urbain, pone piedras en el camino en el reconocimiento de un problema. El sociólogo polaco Zygmunt Bauman habla de ello:

“La globalización divide en la misma medida que une: las causas de la división son las mismas que promueven la uniformidad del globo. Juntamente con las dimensiones planetarias emergentes de los negocios, las finanzas, el comercio y el flujo de información, se pone en marcha un proceso localizador, de fijación del espacio. Estos dos procesos estrechamente interconectados introducen una tajante línea divisoria entre las condiciones de existencia de poblaciones enteras, por un lado, y los diversos segmentos de cada una de ellas, por otro. Lo que para algunos aparece como globalización, es localización para otros; lo que para algunos es la señal de una nueva libertad cae sobre muchos más como un hado cruel e inesperado.”³

Y está en lo cierto Bauman, ya que el problema no es en sentido estricto la globalización y la localización, la mundialización o el proteccionismo, la internacionalización del capital o un nacionalismo irracional; el obstáculo central consiste en el saqueo económico y cultural de los países dependientes y neocoloniales por los imperios del Norte.

Es de sobra conocido que la discusión sobre la globalización es, en la etapa actual, una de las temáticas más comentadas, por quienes impulsan un diálogo de ideas sobre uno de las agendas vertebrales en este inicio de milenio. En el campo que nos concierne, la filosofía y la sociología del turismo, se ha hecho de la globalización un asunto para referirse a las actividades que tienen que ver con lo sostenible y el desarrollo económico, cultural, social, jurídico y del propio tiempo libre.

““Estos nuevos productos necesitan una intensa cooperación entre las oficinas nacionales de turismo, los Tour de Operadores y las agencias de viajes, a los fines de promocionar estos espacios en brochures y en la publicidad de prensa escrita por periodistas especializados e incluso organizar viajes para que los vendedores se familiaricen con esos espacios geográficos y los puedan incorporar, una vez evaluados.”⁴

³ Bauman Zygmunt, *Globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, p. 8.

⁴ Alfredo Ascanio “la globalización del Turismo y la concentración de su riqueza”, en *Gestión turística*, No. 7, Universidad Austral de Chile, Valdivia, 2007, p. 101.

Sin duda alguna, el neoliberalismo es el principal responsable de la crisis financiera y jurídica de los últimos años. Es no sólo el enemigo de la naturaleza. También es el principal enemigo del trabajo ya que ha arrinconado a la fuerza laboral mundial a su progresiva destrucción. Por otro lado, ha impedido de manera ostensible el desarrollo de la cultura, la economía, la educación y el uso creativo del tiempo libre. Ha sido una de las manifestaciones de la inhumana expansión del capital a escala global. En ese contexto José Eduardo Faria⁵ un jurista brasileño, ha reflexionado de manera profunda sobre las implicaciones de la globalización en el derecho. Igual ha sucedido con el sociólogo portugués Boaventura Souza dos Santos⁶, el jurista español Joaquín Herrera Flores⁷, el científico social argentino-mexicano Oscar Correas⁸ José Antonio Estévez Araujo⁹ y Mauricio Beuchot¹⁰, entre otros. A partir de ellos, pretendemos establecer algunos comentarios en torno al derecho, en general, y al derecho turístico en particular, así como la globalización. En el caso del turismo, el texto de Alfredo Dachary¹¹ ha contribuido significativamente a tal dialogo.

En este contexto, los derechos humanos constituyen un tema de cardinal importancia. En esa vía hay dos grandes modelos y esquemas de globalización: la liberal y la alternativa. La primera está representada por el Norte y su modelo societal y la segunda, por buena parte de los movimientos sociales generados en el Sur. En el caso del Norte, se ha concebido una democracia de baja intensidad, que está siendo propuesta por el consenso de Davos, la cual no tiene ningún conflicto con el capital financiero e implica un derecho y globalización, sin distribución de los beneficios en la formación social. Es una juridicidad positivista, sistémica y conductual de estirpe univoca

⁵ Eduardo Faria, *El derecho en la economía globalizada*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

⁶ Boaventura de Souza Santos, *Reinventar la Democracia*, Ediciones Sequitur, Madrid, 1999.

⁷ J. A. Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales*, Libros de la Catarata, colección Mayor. Madrid, 2005.

⁸ Oscar Correas, *Acerca de los Derechos Humanos*, Fontamara, México, 2002.

⁹ J. A. Estévez Araujo, *El revés del derecho*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

¹⁰ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, Siglo XXI editores, México, 2006.

¹¹ Alfredo Dachary, *Globalización y turismo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 2002.

y absolutista, basada en los principios de una globalización económica, que aplasta no sólo los derechos humanos, sino a la legalidad, los usos racionales y creativos del tiempo libre y del trabajo, el dispositivo normativo, la soberanía, los derechos y los deberes y a la propia ciudadanía. Los partidarios de esta globalización, han permitido la integración unilateral de mercados, debido al desarrollo de las tecnologías, provocando la descentralización y la dislocación del poder ejecutivo, legislativo y judicial, convirtiendo las reglas y decretos en mecanismos ineficaces y obsoletos; tergiversando la idea del bien común, desvaneciendo y borrando el nexo del deber y el ser; derrumbando la conjunción entre lo óntico y lo deóntico y derribando el vínculo entre lo intrínseco y lo extrínseco, para establecer una apertura a novísimos mecanismos de legitimidad, nuevas formas de legalidad y dispositivos inéditos de quehacer político y jurídico. La globalización alternativa diseñada en el Sur, parte de una idea nueva de democracia, derechos humanos, globalización y derecho. Articula de manera dialéctica el nexo entre lo legal y lo ilegal, es decir, debe haber una relación entre lo legal y lo político, mediante una lucha se legaliza en la medida que se politiza, tratando de conjuntar lo universal y lo particular. Por un lado, estamos insertos en la filosofía universal, pero también contextualizados en una filosofía particular, local o nacional. En ese sentido, los derechos humanos y la democracia, constituyen un discurso trascendental orientado a globalizar el derecho, para crear una institucionalidad universal, analógada con una juridicidad antropológica y cosmopolita. Es por eso que una teoría y praxis sobre los derechos humanos ha de ser de resistencia. Lo típico de buena parte de las naciones de América Latina, es tener una legislación que formalmente aborda los derechos humanos, pero a nivel práxico se da frecuentemente la violación de los mismos. No obstante la positivación de los derechos subjetivos, en la realidad no se cumple, por lo que debe haber una instancia de apelación de una globalización jurídica internacional que promueva una conciencia crítica. La mayoría de los derechos subjetivos en general, y los derechos humanos en particular, pertenecen a la libertad humana y a la igualdad, es decir, el derecho a tener derechos, con el propósito de que el hombre se realice en la libertad y en la justicia. Ese tipo de derechos se han concebido como libertades, cuestión que ha sido dislocada por la globalización neoliberal al abrir paso a la productividad, a la competitividad y a la acumulación, subestimando los derechos subjetivos. Sin duda alguna, es necesaria la modernización económi-

ca y el crecimiento de las naciones, pero no a costa del menoscabo de la democracia y los derechos humanos; eso tiene que ver con la idea de cultura, ya que es libertad de creación y de racionalidad, y a través de ello el ser humano se sitúa en lo biológico y en el terreno de lo físico y lo social. Amparar esa identidad, es cuidar sus derechos para buscar el significado y el sentido de su pertenencia a la sociedad y el mundo. La fundamentación filosófica de los derechos subjetivos pasa necesariamente por impulsar una globalización y un derecho de nuevo tipo, implicando una educación contestataria y crítica, capaz de esquivar el derecho univocista, de la globalización neoliberal y el derecho equivocista, incapaz por su relativismo de ofrecer opciones y expectativas. Esto supone una concepción del derecho como movimiento social, iconizándonos en muchos personajes de nuestra historia para utilizarlos como modelos, paradigmas o iconos, dando fuerza argumentativa y cultivando razones en la promoción de esos derechos subjetivos. Esto supone que los académicos, abogados y científicos sociales se encuentren al servicio de este nuevo derecho y no el nuevo derecho al servicio utilitarista de ellos. Se quiere buscar un derecho universal desde abajo y al servicio de los intereses de la sociedad, encontrando un derecho alternativo vinculado a una globalización diferente. En la aplicación de los derechos humanos al turismo, nos percatamos la ausencia del disfrute de la temporalidad sobrante por parte de los miembros de la sociedad; no existe un derecho al ocio y los mecanismos de inautenticidad del tiempo de no trabajo son los mismos que existen al interior de la jornada laboral. Max Horkheimer y Teodoro Adorno sostuvieron que los criterios que gobiernan al ser humano son los mismos en el mundo laboral y en el llamado tiempo libre.¹² En ese contexto, en la época de la globalización se violan los derechos humanos en ambos casos, pues se ejerce violencia contra el ente de manera total.

Un nuevo derecho y un nuevo turismo de factura hermenéutica, dialéctica y transformacional, que no sólo interprete y visualice las analogías y las contradicciones, sino que incida en la realidad, ubicará los derechos humanos, no en función de la conceptualización y tematización del Norte de factura positivista y hegemónica, sino desde la óptica del Sur de talante contra hegemónico y alternativo. Esto significa que los grupos económicamente más fuertes han generado un entorpecimiento del que hacer de los grupos más débiles,

¹² Max Horkheimer & Adorno Theodor, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 2003.

amparándose en una juridicidad globalizante neoliberal. Un ejemplo de ello son las desventajas de la lucha de las pensiones y la jubilación para los profesores de las escuelas públicas, la ausencia de reconocimiento de derechos culturales a los indígenas o la imposición de prototipos educacionales de factura competencial en las universidades de las formaciones sociales neoliberales. Se ha generado un fascismo societal construido por el aparato estatal. De acuerdo con el marco conceptual de democracia y derechos humanos diseñado en el Norte, de hechura liberal, igualitaria, republicana y comunitarista, estamos viviendo en sociedades basadas en el estado de derecho pero socialmente se está adoptando un modelo fascista. El positivismo jurídico es euro céntrico, narcisista y endogámico, su idea de democracia al desvincularlo del tejido económico y proteger de manera unidimensional, el dinero, la propiedad privada y los grupos de poder hegemónico, generan una dinerocracia y estadocracia absolutista. Eso significa que los derechos humanos deberán ser cuestionadores de toda violencia contra la naturaleza del ser humano. Lo injusto de un modelo educacional, es una forma de violencia que atenta contra lo específicamente humano. Los modelos de democracia del Norte, producen una intensa violencia por la carencia de autonomía e independencia del poder judicial, por la alienación y demagogia del poder legislativo y por la dependencia hacia el capital financiero internacional del poder ejecutivo. Eso es un atentado a los derechos humanos. La falta de derechos sindicales, derechos culturales, derechos económicos, derechos de pensamiento, derechos de uso del tiempo libre y derechos de expresión violan la libertad del hombre ya que niegan la posibilidad de tener derechos reales y símbolos y de vivir conforme a ellos. Un derecho de nuevo tipo deberá proteger la identidad simbólica, pues ahí está la búsqueda del sentido y la trascendencia de las cosas. Los derechos humanos y la idea de democracia del derecho euro céntrico se oponen a esos postulados. La trasnacionalización de los mercados turísticos de materias primas, finanzas y capitales ni siquiera defiende los derechos humanos en el sentido dieciochesco y decimonónico del término, pues ha derrumbado fronteras territoriales, reduciendo las estructuras jurídicas nacionales a la defensa de sus intereses. La crisis financiera mundial de finales de 2008 y el colapso universal del neoliberalismo muestra la necesidad de otro tipo de juridicidad en el campo del turismo. Eso lleva a una etapa de cambios jurídicos viables para asegurar el funcionamiento de una economía

globalizada. En ese sentido, la norma fundamental kelseniana,¹³ la regla de reconocimiento y de adjudicación hartiana,¹⁴ la idea de consenso traslapado de Rawls¹⁵ y el sistema jurídico raziano¹⁶ se han vuelto inoperantes y obsoletos.

Aquí se nos ocurre una reflexión: ¿por qué resulta tan problemático construir una teoría crítica del derecho, el turismo y de la sociedad, en el momento que las grandes promesas de cumplimiento de los derechos humanos, libertad y justicia no se han cumplido?, ¿hasta qué punto es posible disfrutar un tiempo de ocio en la globalización?, ¿es posible formular un pensamiento jurídico que vaya más allá de la rizomática, el pensamiento débil y la deconstrucción y del desencanto de la posmodernidad hegemónica?, ¿cómo combatir a la globalización neoliberal y qué estrategias se pueden plantear?, ¿hasta qué punto es posible reconstituir el derecho, el propio estado y la globalización en el marco del capitalismo? Esto implica una crítica radical al derecho de la modernidad, especificar nuestra tradición y señalar nuestras expectativas. En ese sentido, es necesario visualizar un imaginario jurídico de nuevo tipo, en aras de aproximarnos a un paradigma emergente que impida convertirse en una estrategia controladora al servicio del sistema. Eso apunta a participar en movimientos populares de resistencia activa y a la refuncionalización de las ciencias sociales. Implica varios niveles en los campos del conocimiento:

1. La posibilidad de extirpar las fiscalías del conocimiento desplazándose libremente en el ámbito de la economía, la antropología, la ciencia política, el derecho, la sociología y la historia. En ese sentido pensamos que la comprensión del fenómeno turístico necesita de una postura transdisciplinaria, siendo la única perspectiva que nos permitirá entender el viaje y la hospitalidad de una forma integral. La crítica radical a los saberes unidimensionales, de hechura monocognoscitiva, con el propósito de evitar el *epistemicidio*, caracterizado por su visión fiscalista y la verificación

¹³ Kelsen Hans, *Teoría Pura del Derecho*. UNAM, México, 1982.

¹⁴ H. L. A. Hart, *El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968.

¹⁵ John Rawls, "The idea of an Overlapping consensus", en *Oxford Journal of legal studies*, Vol. 7. Oxford, USA, 1987.

¹⁶ Joseph Raz, *El sistema jurídico*, UNAM, México, 1986.

matémica típica del administrativismo y economicismo, en aras de legitimar la cuota de beneficio por encima del bienestar social. El impulso a una reforma del saber, asentada en una ecología multidisciplinaria, interdisciplinaria y transdisciplinaria, sin jerarquías epistémicas, fundada en la libre circulación conceptual y metódica, permitirá deslizarse en un horizonte de tolerancia, produciendo y consumiendo una teoría del conocimiento analógica y tolerante. Esto nos conduce a postular la importancia de la teoría turística del conocimiento. Para nosotros, la clave está en la analogía y la dialéctica, bajo una postura interpretacional, pero no todos los estudiosos del turismo y el derecho comparten lo mismo. Sin embargo, no todo es miel sobre hojuelas, algunos investigadores del ocio tienen puntos de vista distintos. Veamos lo que dice el economista español del turismo Francisco José Muñoz:

“La construcción del conocimiento del turismo se impone hacerla desde la epistemología popperiana basada en la falsación, la única que puede llevar a la formulación de un corpus de conocimiento que supere el existente y pueda superar las graves anomalías en las que cae un prejuicio no sólo de su conocimiento científico, sino sobre todo, y eso es lo más grave, de la estrategia más eficiente para llevar a cabo las inversiones en esta actividad productiva, una actividad productiva que podría ser entendida como una y diferente a las demás.”¹⁷

Como se observa, la investigación turística desarrolla contenidos epistémicos no sólo de corte hermenéutico, sino fundamentalmente positivistas. Nuestro autor español se cobija en Popper para plantear su propuesta cognitiva. Otros autores lo hacen de manera univocista, y los partidarios de la posmodernidad lo ubican en un estilo indeterminista.

2. La posibilidad de generar un cosmopolitismo en la investigación turística, jurídica y social, superando las aduanas territoriales y espaciales, mediante un dialogo intercultural, apto de superar las contradicciones entre corrientes de pen-

¹⁷ Francisco José Muñoz, “¿Es la filosofía una disciplina adecuada para estudiar el turismo?” en *Homo Viator*, Año 1, 2010, Núm. 1, México, D. F., p. 80.

samiento, tendencias y escuelas teóricas. El cosmopolitismo es de factura analógica, ya que busca la iconicidad y la prudencia en oposición al particularismo que frecuentemente cae en posiciones ambiguas.

3. Criticar los conceptos norte-céntricos occidentales y la monocultura de la modernidad absolutista, proponiendo una teoría crítica del turismo, el derecho y de la sociedad, basada en la ecología interpretacional de la diferencia y diversidad de saberes, priorizando el dialogo, la pluralidad y la comprensión. Esto conduce a una separación del univocismo en las ciencias sociales, impulsoras de un pensamiento único y del Uno-Todo, típicas de la razón absolutista y del totalitarismo epistémico. A su vez, critica el postmodernismo relativista, que contempla el desencanto y el pesimismo señalando el fin de la historia y de los metarrelatos, sin proponer ninguna alternativa a la globalización.
4. Frente a la lógica hiperracionalista del monismo turístico, se propone el advenimiento de un pluralismo turístico y del tiempo libre de carácter policéntrico y multidimensional, basado en un multiculturalismo societal ajeno al paradigma liberal de los multiculturalismos unívocos y equívocos, reconociendo distintas jerarquías normativas y deónticas, recuperando diversas formas de vida y mecanismos de apropiación del tiempo libre y de la temporalidad sobrante, así como diversas filosofías de la sociabilidad, de la productividad, distribución, gestión y el consumo. Reinventar el turismo, el estado, el derecho y la democracia, lleva a cuestionar el objetivismo de la mono-organización productivista de la globalización metonímica, proponiendo la autogestión campesina, la auto-organización de proyectos empresariales a través del turismo comunitario, el desarrollo del comercio justo, la creación de cooperativas turísticas para el disfrute de la temporalidad no laboral, el impulso de cooperativas obreras, la promoción de la economía solidaria, la reconstitución de la identidad simbólica, las costumbres y las tradiciones, históricamente desacreditados por el derecho turístico positivista, la globalización del Norte y el capitalismo salvaje.
5. La desglobalización de lo local y su correlato imprescindible, la crítica a la globalización del capitalismo ortodoxo,

conduce a menospreciar lo particular, lo propio y las tradiciones comunitarias. El marco conceptual de la democracia occidental es masculino, patriarcal y excluyente. Términos como: igualdad, justicia, derecho al descanso derechos subjetivos, libertad, normatividad, deberes y derechos humanos, subsisten pero están sujetos a una excesiva dosis de corte simbólico, ya que tiene un significado ambiguo y polisémico, suspendiendo en términos funcionales su operatividad y facticidad. Eso conduce a una reconstrucción categorial distante del paradigma de la modernidad en su versión neoliberal orientada a excluir el Sur. Eso supone que no existe un solo derecho y modelo supuestamente democrático de dominación y de transformación, sino diversos paradigmas, vinculados a través de mecanismos de conjunción y conexión. El control social se muestra mediante diversas facetas, en la que se confunde el discurso formal con el contenido real. Lo más peligroso en las teorías turísticas de la modernidad capitalista, ha sido la apropiación de un discurso inauténtico, que pregona a los cuatro vientos lo comunitario, la dimensión multicultural, lo justo y el bien común, pero en los hechos imponen la razón autoritaria. No se puede hablar de democracia y derechos humanos cuando en la práctica se viola constantemente la solidaridad, la diferencia y la diversidad. En ese sentido, la deconstrucción, edificación y reconstitución de un nuevo discurso, pasa necesariamente por una ecología de lo distinto.

En el caso del turismo, esto es particularmente significativo ya que es necesario un nuevo discurso alternativo que cuestione el rol de la globalización en el campo del tiempo libre y el ocio. Parafraseando a Zygmunt Bauman, este capítulo no constituye un programa para la acción, nuestra intención es que pueda ser una plataforma para la conversación y el diálogo.

“no formular ciertas preguntas conlleva a más peligros que dejar de responder a las que ya figuran en la agenda oficial; formular las preguntas equivocadas suele contribuir a desviar la mirada de los problemas que realmente importan. El silencio se paga con el precio de la dura divisa del sufrimiento humano. Formular las preguntas correctas constituye la diferencia entre someterse al destino y construirlo, entre andar a la deriva y viajar. Cuestionar las premisas os-

tensiblemente incuestionables de nuestro modo de vida es sin duda el servicio más apremiante que nos debemos a nuestros congéneres y nosotros mismos.”¹⁸

Coincidimos totalmente con nuestro autor, no se trata de ser incendiarios o su correlato imaginario: bombero. A estas alturas de nuestro análisis sólo nos queda establecer problemas y sugerir hipótesis, las cuales serán probadas en los tiempos por venir. En esa ruta, es conveniente formular de manera adecuada nuestras preguntas sin tener de manera inmediata la respuesta. Es mucho más honesto dedicarnos como investigadores del viaje y la hospitalidad a formular preguntas inteligentes, las cuales pueden tener una proyección a futuro más válida. De ahí la reflexión de Ulrich Beck

“Esto queda más claro aún si tomamos en consideración el modelo especial de reparto de los riesgos de la modernización: estos poseen una tendencia inmanente a la globalización. A la producción industrial le acompaña un universalismo de los peligros, independientemente de los lugares de su producción [...] De esta manera, con la generalización de los riesgos de la modernización se pone en marcha una dinámica social que ya no se puede comprender con las categorías de clase. La propiedad no implica no propiedad y, por tanto, una relación social de tensión y de conflicto en la que se pueden formar y afianzar duraderamente identidades sociales recíprocas.”¹⁹

Aunque no estamos de acuerdo en todo con Beck, ya que no es verdad que toda la sociedad enfrente los mismos riesgos, no es lo mismo para los campesinos que para los burócratas de estado, así como no es igual para los que no tienen casa que para los que viven en mansiones. En ese camino, el aparato categorial de la crítica de la economía política nos podría ayudar a entender mejor la compleja situación del mundo de los viajes. Así, las categorías de clase tienen que contextualizarse y no presentarse de manera parcial. Por otro lado tenemos el problema de la pandemia, generando una nueva situación para el turismo y el derecho. En el primer caso, se tiene una situación muy especial, ya que el virus se ha globalizado demasiado rápido al desplazarse de Wuhan China a todo el mundo.

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Globalización*, op. cit., p. 12.

¹⁹ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 42-46.

CONCLUSIÓN

Para concluir, señalaremos la necesidad de tener una visión comprensiva sobre la globalización, el Derecho y el turismo. La postura unívoca de la globalización, subordina su quehacer en función del mercado. Adoptando un cierto fundamentalismo en sus bondades. Apoya unilateralmente los criterios monocráticos en términos económico, tecnológicos, políticos y sociales. Desde una perspectiva hermenéutica jurídica y turística, nos ha parecido pertinente esbozar una crítica a sus postulados básicos. De esta forma nos damos cuenta que la globalización neoliberal en su versión capitalista tiene un marcado carácter univocista, autoritario y absolutista. Desde la hermenéutica dialéctica transformacional proponemos reinventar la idea de globalización, en tanto patrimonio común de la humanidad, cosmopolitismo y universalismo analógico e icónico, capaz de refuncionalizar lo local, mundializando los valores universales y desglobalizando el objetivismo, eficientismo y productivismo de la internacionalización del capital financiero y su instrumentalización en el derecho, los derechos humanos, el estado y la democracia. Cuestionamos la nueva constitución jurídica de la globalización neoliberal, impulsada por la Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. La posibilidad de emancipar a las ciencias sociales, la filosofía y el derecho del colonialismo cognoscitivo norte-céntrico, por su histórica incapacidad de contribuir al bienestar de la humanidad, se ha vuelto una realidad imposible de cuestionar. En ese sentido, la denuncia de la globalización en la versión de la modernidad liberal no es sólo antiontológica, sino profundamente enemiga del crecimiento económico y cultural de los miembros de la sociedad, por su debilitamiento o destrucción de lo público, el arruinamiento de los pequeños productores agrícolas, industriales, silvícolas y piscícolas, el escarnio del derecho y turismo cosmopolita, la destrucción del medio ambiente, el enriquecimiento indiscriminado de un pequeño grupo de magnates y la creciente depauperización absoluta y relativa de la humanidad, el deterioro de los usos del ocio y la práctica desaparición del tiempo libre, la imposición de un derecho único, la violación de los derechos humanos y la desaparición de las garantías individuales y la progresiva carencia de bienes materiales y reducción salarial de los trabajadores del campo y de la ciudad.

La necesidad de reinventar el derecho y la democracia, ha sido producto de la conversión y transformación del mundo en una simple mercancía, por la modernidad norte-céntrica, donde los seres huma-

nos han dejado de ser sujetos del derecho, dejando de vivir en estados de derecho, para convertirse en valores de cambio y bestias de trabajo, al interior de formaciones societales de hechura inhumana; por tal razón se hace necesario proponer una demarcación ante la globalización neoliberal. Ante la fuerte demanda social de legalidad, democracia, seguridad jurídica y refuncionalización del estado, vaporeado en fechas recientes por la crisis económica generalizada de la sociedad capitalista, se vuelve ineludible la afirmación teórica y práctica de una nueva idea de derecho y sociedad. La crisis del derecho y democracia pueden conducir a un colapso de la humanidad. En el ámbito del turismo se presenta esta misma situación, por lo que es necesario una mayor conciencia que nos permita ver las limitaciones de la globalización en nuestro horizonte de trabajo. Esta tarea es un desafío ineludible en la coyuntura presente en la que acudimos como actores y espectadores con el propósito de establecer un cambio de paradigma. En ese camino, la sociología del turismo tiene una responsabilidad humanista ante esta problemática. Ante eso necesitamos prudencia y serenidad.

CAPITULO XII APROXIMACIÓN A UNA PROPUESTA COMPRENSIVA DE LA SOCIOLOGÍA DEL TURISMO

Napoleón Conde Gaxiola

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo pretendemos elaborar una propuesta comprensiva de lo que ha sido la sociología del turismo, mediante una breve presentación de sus exponentes más relevantes. Comenzaremos trazando la importancia de la sociología como disciplina de las ciencias sociales, para el estudio concreto de la sociedad, y en un segundo plano, la importancia de la sociología del turismo en tanto saber privilegiado del turismo como hecho social. En un primer sitio, revisaremos las ideas centrales de Erik Cohen, para continuar con las aportaciones de Dean MacCannell, Graham Dann, John Urry, Jost Krippendorf, Emanuel de Kadt, Ervin Goffman, Victor Turner, Nelson Graburn, Dennison Nash, la teoría crítica, especialmente de Theodor Adorno, Daniel Boorstin, Jean Didier Urbain, así como la fuerte presencia de una tradición iberoamericana. Estos autores nos dan un amplio panorama, rico en paradigmas, esquemas y métodos, para entender la complejidad de la relación entre huéspedes y anfitriones. Se trata de una visión breve y sucinta de los perfiles más importantes en el campo de las ciencias sociales en general, y de la sociología del turismo, en particular. Nuestra propuesta comprensiva implica adoptar una visión crítica del turismo y de la misma sociología, en aras de adoptar una posición humanista, de carácter hermenéutico y analógico del viaje y la hospitalidad.

DESARROLLO

Para comenzar nos centraremos en una corta reflexión sobre el papel de la sociología, para luego aplicarla al horizonte del turismo. Lo que tenemos que hacer en un primer momento es definir la disciplina. Se trata de una ciencia joven, de apenas dos siglos de existencia. Fue Augusto Comte (1798-1857) quien en el año de 1837 inventó la palabra *sociología*, es una combinación de latín y griego: *socio* hace referencia a la sociedad, *logia* significa estudiar sistemáticamente algo.

En este sentido, se define la sociología como la ciencia de la sociedad y la sociedad debe ser definida por la Sociología. A este respecto el sociólogo ruso Nicholas S. Timasheff (1886-1970), en su libro *La teoría Sociológica* nos dice:

“La sociología no se interesa por la estructura corporal del Hombre, ni por el funcionamiento de sus órganos, ni por sus procesos mentales en sí mismos, se interesa por lo que ocurre cuando los hombres se reúnen, cuando los seres humanos forman masa o grupos, cuando cooperan, lucha, se dominan uno a otros, se persuaden o se imitan, desarrollan o destruyen la cultura. La unidad del estudio sociológico no es nunca un individuo, si no siempre dos individuos por lo menos que se relacionan entre sí de alguna manera.”¹

Ahora estamos en condición de caracterizar la sociología como el estudio de las formas sociales de la convivencia humana, de las relaciones interhumanas, es decir, es la disciplina que: “se ocupa de los grupos sociales, sus formas internas o modos de organización, los procesos que tienen a mantener o a cambiar estas formas de organización y las relaciones entre los grupos”².

En este sentido, vemos que la sociología se ocupa de los grupos sociales en un primerísimo nivel; también “contribuye a nuestra comprensión de los problemas planteados u originados por los cambios y los conflictos sociales. En especial las transformaciones operadas por las instituciones tradicionales: la familia, el matrimonio, el trabajo, la religión.”³

El prestigiado sociólogo inglés Anthony Giddens (1938), en su texto *Sociología*, nos dice que la sociología es un objeto de estudio con importantes consecuencias prácticas. Puede contribuir a la crítica de la sociedad.⁴ En ese sentido, la sociología debería de retomar la reforma práctica de la sociedad, la cual se manifiesta de diversas maneras:

En primer lugar, una mejor comprensión de un determinado conjunto de circunstancias sociales puede darnos más posibilidades para

¹ Nicholas S. Timasheff, *La teoría sociológica*, FCE, México, 1997, pp. 16-17.

² Harry M. Johnson, *Sociología*, Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 23.

³ Juan González Aneo, *Para comprender la sociología*, Ed. Verbo Divino, España, 1996, p. 18.

⁴ Anthony Giddens, *Sociología*, Paidós, Madrid, 1996, p. 42.

controlarlas. En segundo lugar, la sociología proporciona los medios para aumentar nuestra sensibilidad cultural, haciendo que las políticas se basen en la conciencia de la diversidad cultural. En tercer lugar, podemos investigar las consecuencias de la implantación de políticas concretas. Finalmente, la sociología proporciona autoconocimiento, ofreciendo a los grupos y a los individuos más oportunidades de alterar las condiciones de su propia vida.⁵

La sociología se halla en el momento presente en una situación crítica. La tradición ilustrada, representada por Carlos Marx (1818-1883), Augusto Comte (1798-1857), Max Weber (1864-1920), Emilio Durkheim (1858-1917), parece del todo agotada, una vez constatado el fracaso de los modelos sociales de las tres últimas centurias.

Por otro lado, se ve el auge de un pensamiento sociológico relativista, encabezado en Francia por Jean Baudrillard (1929-2007) y Michel Foucault (1926 – 1984); en Estados Unidos por Richard Rorty (1931 – 2007); en Italia por Gianni Vattimo (1936), etc.

La sociología ha oscilado, desde su nacimiento a la época actual, entre la *Scilla* de una razón ilustrada, univocista y prepotente (los positivismos absolutizantes, el funcionalismo neocolonial, el evolucionismo unilateral, etc.) y la *Caribdis* de la equivocista posmodernidad francesa (Gilles Deleuze (1925-1995), Jean Francis Lyotard (1924-1998), Jacques Derrida (1930-2004), etc.)

Al cabo de algún tiempo de búsqueda, podemos denominar nuestro proyecto sociológico de la siguiente manera: Sociología hermenéutica dialéctica y analógica, la cual está basada en el pensamiento analógico de Mauricio Beuchot Puente.⁶ Hemos hablado de ella, en extenso, en otro lugar. Esta disciplina la definimos como aquella teoría social que aspira a explicar, comprender e interpretar los hechos sociales en general, y como sociología del turismo, los hechos sociales del viaje y la hospitalidad en particular; todo ello bajo una perspectiva mesurada, proporcional, dialéctica, abductiva e íntegra, evitando la univocidad omnipotente y fundamentalista, así como la equivocidad relativista y fragmentaria. Esta *episteme* se disemina de manera diferente y semejante en los diversos espacios de los paradigmas sociales y tiene algo que decir sobre las políticas turísticas y los procesos de viaje, sobre la consciencia turística y las teorías de

⁵ Anthony Giddens, *op. cit.*, *ibidem*.

⁶ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 2000, pp. 11-15.

la motivación y del desplazamiento, sobre la cultura turística y los marcos conceptuales del encuentro y el rol recreativo.

El cambio de siglo y milenio nos reta a que generemos posibilidades de construcción sociológica, dado que la sociología no puede renunciar a las grandes preguntas de sus precursores:

¿Cómo se puede articular racionalmente el vínculo hombre-naturaleza? ¿Cuál es la especificidad de la cultura? ¿Cómo se pueden humanizar los territorios habitados?

¿Cómo entendemos los ideogramas – el dinero, el placer, el poder, el prestigio, el sexo, los viajes, la mentira, lo verdadero, etc.? ¿Cómo podemos diseñar una sociedad que genere felicidad y buena vida? ¿Cómo se puede distribuir equitativamente la riqueza? Y, si lo traducimos a nuestra disciplina sociológica turística: ¿Cuál es la especificidad de la sociología del turismo? ¿Cuál es el marco nocional de la conceptualización sociológica del viaje, de la motivación, del encuentro, de los roles, de la conducta del turismo alternativo, de la política turística, del turismo étnico, de la ritualización?

Nuestro proyecto es, sencillamente, sociológico, y la intención consiste en mostrar la viabilidad de la sociología; sugerimos que también la cuestión turística, dado que nuestra concepción analógica, universalista, unitaria y necesariamente hermenéutica de la sociología es particularmente básica en el rumbo en que vivimos. Nuestro concepto sociológico responde a los retos y envites de la época que no ha tocado vivir. Es parte integrante del proyecto recuperador del *logos* sociológico.

Hemos llamado <sociología hermenéutica dialéctica> a la vinculación de la vertiente comunicativa y dialógica, teniendo una pretensión universal de verdad y validez. Se impone, pues, en este principio de milenio, llevar a consumación un proyecto sociológico o ilustrado.

Para ello, mencionamos al sociólogo francés Edgar Morin (1921), de quien tomamos los siete axiomas del buen sociólogo: en primer lugar, la capacidad de autonomía, es decir, su auto-distanciamiento respecto al poder factico. En segundo lugar, el hecho de tener conciencia de que somos una pequeña parte, un mínimo fragmento de esa gran totalidad que es la sociedad. En tercer lugar, darnos cuenta que toda actividad cognoscitiva implica de manera central e importante aspectos míticos-reificadores. En cuarto lugar, la necesidad de todo sociólogo de tener una conciencia antro-etnográfica. En quinto lugar, la imperiosa necesidad de poseer una conciencia his-

tórica. En sexto lugar, tener una capacidad reflexiva. Y, finalmente, la conciencia de la complejidad de los problemas del pensamiento y de los problemas de la sociedad.⁷ El autor nos enseña a respetarnos a nosotros mismos y a desarrollar una profunda reflexión sobre nuestro objeto de estudio.

Esto nos lleva a otro pensamiento, el del sociólogo inglés Peter Berger (1929 – 2017), que dice “Si se nos permite una metáfora un tanto pintoresca, podemos pensar en el sociólogo como en un *condottier* de la percepción social. Algunos *condottieri* luchan a favor de los opresores de los hombres, otros a favor de sus libertadores”⁸. Como vemos, la ubicación del sociólogo en la sociedad concreta es un tema que ha inquietado sobremanera a los colegas de la disciplina.

El gran sociólogo norteamericano Wright Mills (1916-1962), acuñó la categoría sociológica <Imaginación Sociológica>, la cual supone las inquietudes personales del medio y los problemas públicos de la estructura social. La imaginación sociológica se está convirtiendo en el principal común denominador de nuestra vida cultural y su rasgo distintivo. Esta cualidad mental se encuentra en las ciencias sociales y psicológicas. Pero va mucho más allá de esas disciplinas tal como ahora las conocemos.⁹

Este paradigma de las mentalidades, esta cualidad mental es de enorme trascendencia para el pensamiento social contemporáneo. Mas es imperioso señalar que los paradigmas sociales son diversos y distintos desde la propuesta de Augusto Comte¹⁰, de pasar de la sociedad metafísica a la sociedad positiva, de la solidaridad mecánica a la orgánica en Durkheim¹¹, de la sociedad militar a la sociedad industrial de Herbert Spencer¹², de una sociedad irracional deslegitimada a una sociedad legítima y racional de Max Weber¹³, de la sociedad capitalista de clases a la sociedad comunista sin clases¹⁴, o a una socie-

⁷ Edgar Morín, *Sociología*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 57.

⁸ Peter L. Berger, *Introducción a la sociología*, Limusa, México, 1984, p. 237.

⁹ Wright Mills, *La imaginación sociológica*, FCE, México, 1991, p. 72

¹⁰ Augusto Comte, *La filosofía positiva*, Porrúa, México, 1982, p. 57.

¹¹ Emilio Durkheim, *La división social del trabajo*, Ed. Universitaria, Bogotá, Colombia, 1985, pp. 59 y ss.

¹² Judah Rummey, *la sociología de Spencer*, FCE, México, 1944, p. 44.

¹³ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1995.

¹⁴ Carlos Marx & Federico Engels, *El Manifiesto Comunista*, Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, México, 2011, pp. 55 y ss.

dad que no cree en la idea de progreso y que toma como plataforma las nociones de simulacro¹⁵, rizoma¹⁶, pensamiento débil¹⁷, sinrazón¹⁸, deconstrucción¹⁹, etc.

Finalmente, queremos dejar constancia de nuestro acuerdo con el gran sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930 – 2002), cuando dice que “el sociólogo no ha saldado cuentas con la sociología espontánea y debe imponerse una polémica interrumpida con las evidencias que presentan a bajo precio la ilusiones del saber inmediato y su riqueza insuperable.”²⁰ Con esta idea concluimos. El pensador francés está en lo correcto y esta reflexión la podemos aplicar con justeza a la investigación sociológica del turismo, de ahí el desafío.

En el presente escrito se pretende diseñar una breve cartografía de las principales corrientes y tendencias de la sociología turística, mencionado sus principales exponentes y su marco conceptual básico. En ese sentido, es de trascendental importancia continuar con este proyecto de investigación, el cual enriquecerá no sólo nuestra teoría del turismo, sino el análisis estratégico de las políticas turísticas del nuevo milenio. Con lo ganado con la descripción del trabajo sociológico, comentaremos un poco los autores de mayor relevancia en el ámbito de la sociología del turismo, con la idea de ubicar sus aportes conceptuales y contribuciones propias a nuestra disciplina.

Sin duda alguna el sociólogo que ha reflexionado de manera más innovadora, es el israelí Erik Cohen (1932 – 2014). Su trabajo se desarrolló en el Departamento de Sociología de la Universidad Hebrea de Jerusalén, desde principios de los años setentas desarrolló su labor investigadora del turismo, siendo el decano de los sociólogos en este ramo. En dicha institución educativa fue profesor emérito dedicado a explorar académica e intelectualmente los paradigmas del turismo y el nexo entre la teoría sociológica y la antropológica.

¹⁵ Jean Baudrillard, *De la seducción*, Anagrama, Madrid, 1978, pp. 123-169.

¹⁶ Gilles Deleuze, “Rizoma” en Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mil Mesetas*, Pretextos, Valencia, 2002, pp. 8-33.

¹⁷ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Madrid, 1993, pp. 115-205.

¹⁸ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 287-320.

¹⁹ Jacques Derrida, *Gramatología*, Siglo XXI, México, 1972, pp. 97-128.

²⁰ Pierre Bourdieu, *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, México, 1979, p. 27.

Su marco conceptual supone una revisión de sus primeras reflexiones, publicadas en la *Revista Internacional de Sociología Comparada* hace 50 años, hasta su reciente libro *La experiencia de la universidad de Israel*. El corpus categorial sociológico básico coheniano se circunscribe a diversas nociones fundamentales. Fenómenos, sistema, experiencia, excelencia, motivación, toma de decisiones, actitudes, cultura, modo recreacional, modo existencial, turismo y mercado informal, turismo y experiencia educativa.

La interpretación del tejido conceptual de Cohen excede esta presentación. La noción que utiliza desde sus ensayos sociológicos de los años setenta (sobre todo *A phenomenology of tourist experience*) hasta su trabajo (*The Israel University experience*) es la categoría de experiencia. En el primero señala que la experiencia turística no constituye un esfuerzo completo por huir de la alienación, ni está subsumida totalmente en ella, sino que se configura desde varios ejes: el espacio turístico, la visión íntegra, el vínculo con un centro, la ubicación social de tal centro, etc.²¹ En el último hace un análisis de la conformación de la experiencia de reclutamiento de la universidad de Israel, para lograr una vida más significativa.²²

A nuestro juicio, Cohen es presa de su limitada concepción fenoménica, funcionalista y sistémica, lo que lo conduce a no ubicar la dialecticidad de la experiencia turística. ¿En qué consiste esta situación? En el hecho de que la experiencia turística es un proceso estructuralmente negativo. Aquí conceptualizamos lo negativo en el sentido de Hegel, lo cual tiene que ver con la inversión de la conciencia, es decir, que la experiencia es la experiencia que hace la conciencia consigo misma.

Esta estructura de mediación de la relación sujeto-objeto, de generalidad, de comprensión de la tradición en la esencia misma de los objetos de apertura a un paradigma vivencial no es captada por nuestro autor. Él ve un pesimismo desbordado en Boorstin, que articula la naturaleza de la experiencia turística como una demanda de autenticidad. Ante esto, él propone su famosa tipología fenomenológica de las experiencias turísticas, analizando los diferentes significados de las mismas, y distinguiendo sus modos principales:

²¹ Erik Cohen, "A phenomenology of tourist experiences" en *Sociology*, 13, 1979, pp. 179-202.

²² Erik Cohen, "The Israel University experience: a survey of visiting Studies in Israel 1994-1997", en *Jerusalem Research and Education Consultants*, 2000.

El modo recreacional, de diversión, de experiencias y existencial. En conclusión, Cohen no estudia la articulación de la experiencia turística y su nexa con la noción de verdad. Esta es una de sus grandes lagunas y deficiencias teórico-metodológicas, al carecer del concepto de verdad turística.

Esta es la noción sociológica central en nuestro esquema. Al carecer de este concepto, es presa de un enorme relativismo. La teoría de la verdad que creemos es relevante para la sociología es la verdad analógica y dialéctica, la cual es la relación proporcional entre el enunciado conceptual y el hecho que produce; es decir, incluye la verdad semántica, la sintáctica y la pragmática. Este elemento estructural teleológico es indispensable en una caracterización de la experiencia turística. Por otro lado, Cohen prescinde del análisis de la experiencia como dimensión temporal, espacial, lingüística, como alteridad, como instancia relacional, etc. Esto es lo que hace que prefiramos una noción analógica de verdad para la sociología del turismo, y rechazemos la propuesta por Cohen.

En sus producciones bibliográficas y hemerográficas nos damos cuenta de sus intereses teóricos que se extienden desde el turismo, la identidad, la educación y la religión.

Para el sociólogo hebreo es importante visualizar la imagen del mundo que propone el turismo actual, centrado en la falta de autenticidad de los atractivos turísticos, y en la presencia del turista posmoderno, irrelevante y relativista. Se pregunta cuál es la imagen del turista ante la culturación y la transculturación del mundo actual.

“La imagen del mundo promovida por el turismo moderno se asemeja a un mapa geográfico, con diferentes zonas coloreadas representando territorios socioculturales diferencias y claramente delimitados, cada uno de los cuales con sus rasgos culturales, religiosos, lingüísticos y étnicos distintos y coincidentes al mismo tiempo; esta imagen aún se mantiene hoy en día, aunque cada vez más varía según la mutua interpenetración de las culturas, alcanzando incluso a las zonas más remotas del mundo, incluso antes de que sean permeadas por el turismo.”²³

Encuentra tres principales tendencias: el turismo de fantasía, el turismo de distinción y el turismo extremo. El primero se caracteriza por un bajo nivel de carácter cultural, el cual prefiere la fantasía por

²³Erik Cohen, “principales tendencias en el turismo contemporáneo” en *política y Sociedad*, 2005, Vol. 42, Núm. 1, p. 12.

encima de la realidad. Es la mayor parte de la masa turística estandarizada y uniformizada existente hoy en día. Luego presenta el turismo de distinción que tiende a un énfasis por la renovación de los centros urbanos, inventando capitales turísticas del mundo, del tipo de Tokio, <la capital futurista del mundo>, Río de Janeiro, <la capital mundial del placer>, Nueva York, <el centro globalizador por excelencia>, Las Vegas, <la capital universal del juego>, etc. El prototipo de turista es el viajero posmoderno denominado posturista, quien no cree en la verdad y se refugia en el equivocismo. Finalmente, plantea el turismo extremo orientado a realizar viajes y recuperar la idea de aventura desde la seguridad de los dispositivos técnicos²⁴

En fin, Cohen es el sociólogo más representativo en el campo del turismo, desde los primeros escritos para el *International Journal of comparative Sociology*, en el *Social Research*, y en *Sociological Review*, en la última media centuria y su libro póstumo en la que es editor, sobre el turismo espacial.²⁵ Cohen fue un sociólogo que encontró en la fenomenología, el culturalismo, el funcionalismo, y en modelos afines, el marco conceptual adecuado para abordar la identidad del turista, la experiencia, la ubicación del posturista, la vivencia del turismo espacial, turismo juvenil, religión, cultura, identidad, impacto, patrimonio, modernidad; además fue uno de los pioneros del famoso libro *Sociología del turismo*, de Yorghos Apostolopoulos²⁶, donde publica un escrito sobre la fenomenología de la experiencia turística, así como un conjunto de ensayos sobre la sociología y el turismo.

El otro gran sociólogo, antropólogo y paisajista vivo es Dean MacCannell (1940), nacido en Washington en 1940. Él trabaja en el momento actual en la Universidad de California, en la ciudad de Davis, y se le ubica en el Applied Behavior Sciences.

Se trata de un famoso sociólogo discípulo de Lewis Coser (1913-2003), Erving Goffman (1922-1982) y Paul de Mann (1919-1983). Mi hipótesis de trabajo es que es el primer sociólogo académico que aterrizó en el análisis los hechos turísticos bajo un paradigma estricto.

²⁴ Erik Cohen, “principales tendencias en el turismo contemporáneo” *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁵ Ormrod, James; Dickens, Peter. / *Space tourism, capital, and identity. Space Tourism: The elusive dream.* editor / Erik Cohen; Sam Spector. Vol. 25 Emerald, Brighton University, Brighton, UK, 2019. (Tourism Social Science Series).

²⁶ Yorghos Aposolopoulos, *The sociology of Tourism: theoretical and empirical investigations*, Routledge, London, 2002.

tamente sociológico, su amplio dominio de infinidad de exponentes de la sociología clásica: Thorstein Veblen (1857 – 1929)²⁷, Emilio Durkheim (1858-1917)²⁸, Carlos Marx (1818-1883)²⁹ y Claude Lévi-Strauss (1908-2009)³⁰.

Su obra básica está diseñada en nueve capítulos. En el capítulo uno reflexiona sobre la modernidad y la producción de experiencias turísticas, abordando la semiótica de Marx, y analizando el fetichismo de la mercancía, la esencia de lo cultural y del símbolo. En dicho capítulo trata de explicar el punto de vista marxista sobre el fetichismo, el valor de uso y el valor de cambio; pero no profundiza en su análisis del modo de producción capitalista articulando a la esencia de la estructura turística, dado que no adopta la dialéctica materialista como instancia metodológica, y a causa de su limitado manejo del tejido categorial de la obra marxista, en especial de *El capital* y de los *Elementos fundamentales de la Economía Política*.³¹

Se trata de un antropólogo típico del turismo. Ha sido uno de los principales semiólogos que ha investigado la relación del signo, el *souvenir*, el talismán y el amuleto. Sus principales tópicos se relacionan con la tipificación del turista, turismo de masas, autenticidad, identidad, experiencia, ocio, paisaje, clase ociosa, democracia, espectáculo, ética del turismo, deseo turístico, tipología del turista, autenticidad escenificada, etc.

Él dice:

“El turista es una persona real, o las personas reales son en realidad turistas. Al mismo tiempo, <el turista> es uno de los mejores modelos disponibles para el hombre-moderno-en-general. Tengo igual interés por <el turista> en esta segunda acepción metasociológica de la palabra. En mi opinión, nuestra primera aprehensión de la civilización moderna emerge en la mente del turista.”³²

²⁷ Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, Alianza, Madrid, 2012, pp. 400 y ss.

²⁸ Emilio Durkheim, *op. cit.*

²⁹ Carlos Marx, *Obras Escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1965.

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *Triste Trópicos*, Eudeba, buenos Aires, 1970.

³¹ Carlos Marx, *Obras escogidas*, *op. cit.*

³² Dean MacCannell, *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*, Melusina, Madrid, 2003, p. 3.

Es un autor que aborda el nexo del turista con el ocio moderno de masas. En un momento pretendió estudiar la relación entre turismo y revolución, y finalmente abandonó tal propósito. Sobre esto indica en una entrevista:

“Empecé a escribir el libro en 1969. Entonces era imposible no pensar en la revolución porque después del 68 estaba por todas partes. De este modo, para ser consecuente con mis intereses intelectuales, tenía que teorizar a la vez sobre el turismo y sobre la revolución, pero comprendí pronto que la revolución no iba a pasar y que el turismo es una fuerza mucho más poderosa”³³

Es pesimista en relación al futuro de la sociología, mientras no se pueda abordar la imagen global de la sociedad. Su método lo toma de Erving Goffman, el llamado interaccionismo social, ya que reconfigura lo que sucede en la forma social continuando lo encuentros cara a cara; es decir, se alimenta de su microsociología para abordar la conducta del turista. También le interesa el estructuralismo antropológico del etnógrafo francés Claude Lévi-Strauss. Además, es un crítico del capitalismo al decir que intenta llevar a su propia imagen y semejanza el turismo. Indica también que un turismo responsable constituye un centro de protección que le permite huir de las exigencias del mundo mercantil. Por eso señala que “El deseo turístico es universal. No está ligado a la lógica capitalista, es algo panhumano.”³⁴ Lo cual significa que todos los seres humanos somos o pretendemos ser turistas, en el marco del ocio de la cultura, ya que “el ocio se construye a partir de experiencias culturales.”³⁵ Además de su preocupación por la cultura, aborda la situación de la comunidad postturística, desde una perspectiva poscolonial, deconstructivista, el modelo antihegemónico gramsciano, el posestructuralismo y otros. Anuncia su adiós a la dialéctica cuando dice que: “La dialéctica emergente se da entre dos formas de hallarse fuera de lugar, en un extremo se encuentra un nuevo sistema de vida sintético que resume creatividad humana, mientras que en el otro extremo se halla una nueva forma de

³³ Mariano de Santa Ana, Entrevista a Dean Maccannell “El deseo turístico es universal, no está ligado a la lógica capitalista” en *El día*, Periódico online, 31/05/2019. (Consultado en: <https://www.eldia.es/cultura/2019/05/31/deseo-turistico-universal-ligado-logica/980049.html>)

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Dean MacCannell, *El turista*, op. cit., p. 48.

autoridad, la contención de la creatividad y el control.”³⁶ En ese texto analiza la posmodernidad y su encuentro con lo otro. En otro ángulo, escribe un texto titulado *La ética del turismo* donde aborda el nexo entre la moral y el turismo.³⁷ En él formula la posibilidad de tener un turista más ético. Se interesa por una ética para hacer turismo en el contexto de la modernidad. Sus elaboraciones se pueden manifestar de manera empírica a cualquier destino turístico, a la política turística a la cultura, y por supuesto, a la sociología del turismo.

Tras estas citas, nos damos cuenta de la potencia teórica de nuestro sociólogo, ya que ubica al turismo como una experiencia cultural de primer orden, la cual debe ser deconstruida para tener una idea más completa de su significado. Podemos afirmar que se trata del científico social del turismo de mayor presencia conceptual, temática y metodológica.

Graham Dann es el tercer sociólogo del turismo de importancia central para nuestra investigación. Nació en Edimburgo, Escocia, en 1941. Trabajó en la Universidad de Bedfordshire y en la Universidad de Luton, en Inglaterra. Fue miembro de la Academia Internacional para el estudio del turismo. Teóricamente se consideraba un ecléctico, aunque también se basaba en la perspectiva clásica de Emilio Durkheim, en el estructural funcionalismo de Talcott Parsons, en el funcionalismo crítico de Alvin Gouldner, el interaccionismo de Erwin Goffman, y otros. Es conocido su ensayo titulado *Sociología del turismo*³⁸, donde aborda de manera crítica el nexo entre turismo y sociedad. Ha sido un miembro importante de la Asociación Americana de Sociología. Por otro lado, su marco temático tiene como punto de partida la semiótica, y la sociolingüística del viaje. Falleció en 2018, a los 77 años de edad.

Su libro más conocido ha sido *The language of Tourism*,³⁹ en el que aborda entre otros temas, el nexo entre el turismo y el lenguaje, la conciencia del turismo como lenguaje, las características del lenguaje del turismo, el turismo como lenguaje de control social, el fundamen-

³⁶ Dean MacCannell, *Lugares de encuentro vacíos*, Melusina, Madrid, 2007, p. 16.

³⁷ Dean MacCannell, *The ethics os sightseeing*, University of California Press, Los Ángeles, 2011.

³⁸ Graham Dann, “Sociology of Tourism” en *Annals of Tourism Research*, 18, 1991, pp. 155-169.

³⁹ Graham Dann, *The Language of Tourism: a Sociolinguistic perspective*, CAB International, Oxford, UK, 1996.

to lingüístico del turismo entendido como control social, los medios y el lenguaje del turismo, las técnicas del lenguaje del turismo, los registros del lenguaje del turismo.

Como vemos, Dann es, tal vez, el primer turismólogo que entiende el turismo desde la perspectiva de la sociología del lenguaje. Nos muestra cómo el contenido simbólico y semántico de los lenguajes, funcionan mediante un esquema de códigos y plataformas signícas. Nos muestra que el lenguaje del turismo pretende seducir a segmentos importantes de la población mundial, para controlar su conducta. Dann estudia la experiencia turística en tanto experiencia semiótica, así como la experiencia del lenguaje del turismo como un acontecimiento de la sociolingüística.

En fin, Graham Dann forma parte del selecto legado de la escuela sociológica del turismo.

Otro sociólogo importante es el inglés John Urry, miembro del Departamento de Sociología de la Universidad de Lancaster, en Inglaterra. Nace en 1946 y muere en 2016. Sus líneas de investigación pasan por el turismo y la movilidad, así como la transformación del capitalismo organizado y las teorías ecoturísticas y ambientalistas.⁴⁰ Toma como punto de partida el método de la complejidad,⁴¹ aunque, a nivel primordial, simpatiza con las propuestas posmodernas de Jean Baudrillard⁴², Daniel Boorstin⁴³ y Michel Foucault⁴⁴.

Su primer libro se titula *Grupos de referencia y la teoría de la revolución*, el cual es publicado en 1973.⁴⁵ En 1994 publica *La mirada del turista*,⁴⁶ el cual consta de ocho capítulos. En él reflexiona sobre el placer, el turismo, las vacaciones y el viaje. A pesar de que para el autor la mirada del turista está condicionada por su contexto, declara que es posible pensar una experiencia global aceptada por todos los

⁴⁰ John Urry, “Changing of the tourist industry” en *Sociology*, 24, 1990, pp. 23-35.

⁴¹ Edgar Morín, *op. cit.*

⁴² Jean Baudrillard, *America*, Anagrama, Madrid, 2006, p. 150 y ss.

⁴³ Daniel Boorstin, *The image, a guide to pseudo-events in America*, Harper & Row, Nuevo York, 1962, pp. 250 y ss.

⁴⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1989.

⁴⁵ John Urry, *Reference Groups and the Theory of Revolution*, Routledge and Kegan Paul, London, UK, 1973.

⁴⁶ John Urry, *The tourist gaze*, SAGE, London, 1999.

turistas a lo largo del tiempo. Él entiende la mirada turística de la siguiente manera:

“La mirada turística contemporánea está cada vez más señalizada. Hay señales que identifican las cosas y lugares dignos de nuestra mirada. Esta señalización identifica un número relativamente pequeño de nudos turísticos. El resultado es que la mayoría de los turistas están concentrados dentro de un área sumamente limitada.”⁴⁷

Toma la noción de mirada del pensador francés Michel Foucault y muestra la importancia de las señales como condicionamiento de la experiencia. Esto significa que el análisis no se centra en las experiencias particulares que se obtienen de los viajes, sino de las intenciones y los estímulos que produce la empresa turística. Así lo explica mejor:

“La noción de la mirada turística no busca dar cuenta de las motivaciones individuales para viajar. Enfatizo, más bien, la naturaleza sistemática y regularizada de diversas contemplaciones, cada una de las cuales depende de una variedad de discursos y prácticas sociales, así como de aspectos de la construcción, el diseño y la restauración, que forman el “aspecto” necesario de un lugar o entorno.”⁴⁸

Para Urry, el tiempo de ocio es muy importante, ya que implica su contrario que es el tiempo de trabajo. En ese sentido, la mirada del turista es diferente pero se complementa con la mirada del trabajador. En ese camino, la mirada del turista se elabora a través de dispositivos sógnicos y simbólicos, ya que dicha mirada está orientada hacia paisajes nada frecuentes en el tiempo de trabajo. Como se ve, la mirada del turista implica la exploración de paisajes diferentes y a veces opuestos a la mirada del trabajador. El autor había publicado en los años setentas, ochentas y parte de los noventas, varios textos que tenían poca relación con el turismo vinculados con el poder en gran Bretaña, la anatomía del capitalismo y el fin de la organización capitalista. A partir de su libro más famoso, *La mirada del turista*, continua publicando hasta su muerte, investigaciones sobre la globalización, la deslocalización, el cambio climático hasta su último libro titulado *What is the Future?*⁴⁹

⁴⁷ John Urry, *La mirada del turista*, Universidad de San Martín de Porres, Lima, 2004, p. 52

⁴⁸ John Urry, *La mirada del turista*, op. cit., p. 157.

⁴⁹ John Urry, *Whats is the Future*, Polity, Cambridge, UK, 2016.

Ahora nos toca reflexionar sobre Jost Krippendorf. Es uno de los principales sociólogos del turismo, nacido en Berna, Suiza en 1938. Muere en 2003 en el mismo lugar. En relación a este autor, oímos hablar por vez primera de su persona, en el encuentro promovido por Emanuel de Kadt a mediados de los años sesenta y que luego se publicó en el texto *Turismo, pasaporte del desarrollo*, junto a los grandes expertos mundiales de turismo en ese momento: Inkele, Manning, y otros. Después vino su famosa crítica a las políticas turísticas y sus propuestas de corrección al estado Suizo en el libro *Le tourisme suisse: Essais sus bonnevoile pour affronter l'avenir*.⁵⁰

Todo su discurso está estructurado bajo una óptica humanista, llevándolo a conceptualizar un turismo de manera armónica, integrada, bajo el paradigma de una nueva conciencia turística. Años después reflexionará sobre la articulación existente entre ecología y turismo, señalando la tesis innegociable de que no sólo puede crecer el sistema turístico si se vincula a un proyecto revitalizar del medio ambiente, es decir, hegemoniza el *ethos* ecológico. Para llegar a esto su obra central, *The Holiday Makers. Understanding the impact of leisure and travel*, cuya versión al castellano, vía lengua portuguesa, ha sido realizada por el sociólogo de la Universidad Americana de Acapulco, Marcelo Ferrufino Ugarte, bajo el título *Sociología del turismo. Para una nueva comprensión del ocio y los viajes*,⁵¹ ha sido históricamente reconocida por los turismólogos y los ociólogos de diversa índole.

En este texto observamos el profundo pensamiento humanista de nuestro autor, sintetizado en los siguientes aspectos:

1. El predominio del ser sobre el tener
2. La importancia del aspecto ecológico
3. s en el contexto turístico
4. La propuesta de un modelo existencial para la sociedad actual
5. La propuesta de un credo autentico que genere una nueva armonía en la sociedad
6. La propuesta de un campo de tensiones y su vía de solución

⁵⁰ Jost Krippendorf, *Le tourisme suisse: Essais sus bonnevoile pour affronter l'avenir*, Federation Suisse du Tourisme, Berna, 1983.

⁵¹ Jost Krippendorf, *Sociología del turismo para una nueva comprensión del ocio y de los viajes*, Universidad Americana de Acapulco, Guerrero, México, 1988.

7. La crítica a los vendedores de paraísos
8. Su tipología sociológica del viaje priorizando los ejes del descanso, la integración, comunicación, ampliación de horizontes, libertad y autonomía.
9. Su tipología del comportamiento y la experiencia del viaje
10. Su famosa crítica al Club mediterráneo y su conceptualización de las vacaciones en *ghetto* como reservas artificiales creadas especialmente para los turistas y construidas sobre su medida
11. Su crítica al llamado turismo alternativo, fuente de enajenación, exclamación y extrañamiento, y su propuesta periférica al respecto
12. Tu tipología del turismo: ingenuo, organizado, detestable, inculto, rico, explotador, contaminador, alternativo y su propuesta a favor del turista humanizado y crítico.⁵²

En los puntos anteriormente mencionados se observan los criterios orientados a la humanización del viaje, en la que crítica el consumo irresponsable y propone la necesidad de tener una educación para un mejor encuentro entre huéspedes y anfitriones. También toca el tema de la dimensión comunitaria y la necesidad de que la población receptora pueda obtener beneficios del gasto turístico. A su vez, plantea una crítica a la uniculturalidad proponiendo en cambio la interculturalidad

Es sumamente interesante su propuesta sociológica para humanizar lo cotidiano, que se sintetiza en la recuperación de nuestra vivienda y nuestra ciudad vida, comunicativa, sensual y humana, lo cual nos llevaría a recuperar nuestra cotidianeidad.

Al final del texto, su tesis de la humanización de los viajes se reduce a su propuesta de acceder a un nuevo turismo, a un turismo mejor, cuya esencia es un turismo suave y humano, generando condiciones para el trueque equitativo y relaciones igualitarias, evitando la monocultura, conciliando las necesidades e intereses de los viajantes, orientando de manera racional la inversión del capital, el capital turística, dándole poder a la comunidad receptora. Todo esto con la idea de diseñar un turismo integral y humano.

⁵² Jost Krippendorf, *Sociología del turismo para una nueva comprensión del ocio y de los viajes*, op. cit., pp. 55 y ss.

El sociólogo holandés de la Universidad de Utrecht, Emanuel Kadt en su libro *¿Turismo, pasaporte para el desarrollo?*⁵³ Se plantea si la actividad turística ha contribuido a un desarrollo equitativo, justo y pertinente en los países latinoamericanos. También se pregunta si ha habido un proceso de respeto cultural, así como un encuentro significativo de fraternidad entre los nativos y los visitantes. La respuesta que él ofrece es que el beneficio ha sido sobretudo económico, generando problemas de aculturación y en algunas ocasiones de conflicto. Dichas preguntas fueron formuladas hace más de cuatro décadas; en el año 2019 coincidimos con la visión de Kadt en relación a la ausencia de desarrollo humano, crisis económica, política y social, así como los cambios drásticos en la cultura y el medio ambiente. Ha sido uno de los exponentes más críticos, que ha cuestionado las supuestas bondades del desarrollo del turismo. Su principal aportación ha sido el señalamiento de los organismos financieros internacionales, tales como el Fondo monetario Internacional, en la configuración de un modelo turístico basado en la mercantilización. Desde los años setentas, junto con Valene Smith, famosa antropóloga estadounidense, ubicada como la “madre” de la interpretación turística y profesora de la Universidad Estatal de California, criticó el turismo como forma de colonialismo.⁵⁴ Ambos autores constituyen la mirada antropológica de mayor relevancia en el estudio del turismo.

A continuación mencionaremos al sociólogo canadiense Erving Goffman (1922-1982). De origen ucraniano y judío, desarrolló su vida académica en Estados Unidos. Su obra *Encounters: Two Studies in the sociology of international*⁵⁵ es básica para la conceptualización sociológica del encuentro moderno. A partir de este trabajo se establece una tipología y clasificación del encuentro, se plantea una imputación de roles, la distancia del rol, del comportamiento, de la conducta, del carácter, del estigma, etc.

La referencia a Goffman es absolutamente necesaria en la teoría actual del turismo, y los sociólogos del encuentro turístico nos remiten sin excepción alguna a él.

⁵³ Emanuel Kadt, *¿Turismo, pasaporte al desarrollo? Perspectivas sobre los efectos sociales y culturales del turismo en los países en vías de desarrollo*, Turismo y Sociedad, Ed. Endymion, Madrid, 1979.

⁵⁴ Valene Smith, *Hosts and guests: The anthropology of Tourism*” University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1989.

⁵⁵ Ervin Goffman, *Encounters: Two Studies in the sociology of international*, Bobbs-Merril, Indianapolis, 1961.

Su tipificación de la teoría de la acción, de la representación y del drama es una cuestión central no sólo para la sociología, sino también la psicología del turismo.⁵⁶ Su teoría de los marcos da cuenta de la comunicación intersubjetiva donde el sentido es derivado de la interacción, en la que es sumamente importante el lenguaje. En ese camino, la comunicación implica la instrumentación de encuadres interpretacionales, es decir, marcos construidos societalmente. Así las cosas, los marcos implican apartados esquemáticos y normas comprensivas y de acción que nos llevan a poder entender los propósitos y significados que los seres humanos plantean, mientras una circunstancia se presenta.⁵⁷

En síntesis, nuestro autor es uno de los sociólogos de mayor relevancia en la centuria pasada, siendo el gran experto de la interacción cara a cara, la cual está constituida por actores que interactúan en calidad de seres humanos concretos e históricos los cuales tienen una propia cultura. Se trata de un microcosmos la cual encuadra la acción específica de sus actos y procesos. Para ello existe una vinculación entre lo micro y lo macro. En esa vía, la macro estructura determina la interacción cara a cara al interior de una sociedad determinada. Por otro lado, señala que la existencia diaria es una versión de la teatralidad, en la que los actores se desenvuelven de una u otra manera. Pero también toma en cuenta que dichos actores rebozan de sentido, emoción y afecto, lo cual les permite interactuar.

Es por esto que en la existencia en sociedad no hay una teatralidad total sino tragedia, comedia y farsa. De ahí su relación con los huéspedes que se encuentran cara a cara con los anfitriones, y su relevancia en general para la teoría del turismo. Esto es parte de su microanálisis de los encuentros sucintos ubicados en marcos concretos situados en una teatralidad determinada. Ello nos permite ubicar al turista en el esquema de rituales de interacción, como actor social, conduciendo de manera adecuada sus impresiones para salvarse a sí mismo en la relación cara a cara en un contexto social.

La obra sociológica de Goffman es una ayuda extraordinaria al entendimiento de lo microsociedad y lo macrosociedad, lo cual permite situar al viajero en ambos esquemas. De esta forma contribuye a una comprensión mejor de la cultura turística y de otros temas similares.

⁵⁶ Erwin Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, pp. 15- 71.27-47.

⁵⁷ Evin Goffman, *Frame Analysis. An essay on the organization of experience*, Northeastern University Press, Boston, 1986, pp. 22-24.

Finalmente, se trata de uno de los autores que mayor influencia han tenido en los científicos sociales que investigan el turismo.

Por otro lado, en el marco de la Teoría crítica decimos que se trata de una tendencia sociológica de orientación marxista que aparece antes de la Segunda Guerra Mundial, en la ciudad de Frankfurt, Alemania. Su principal impulsor fue el sociólogo Max Horkheimer (1895-1970), líder del círculo de pensadores que se reunió en torno al instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt. Su concepción de la sociedad, articulada al binomio: trabajo- temporalidad sobrante era de carácter interdisciplinaria, guiada por una reflexión filosófico-social orientada por el interés de la emancipación humana.

La obra clásica de esta tendencia es la *Dialéctica de la Ilustración*⁵⁸ trabajo elaborado por Horkheimer en colaboración con el filósofo Theodor Adorno (1903-1969). La tesis central de dicha obra es que los criterios adheridos a la modalidad del ocio, del turismo o de la temporalidad sobrante, son esencialmente los que existen más allá del tiempo de trabajo. En pocas palabras, el ocio es la continuación del trabajo por otros medios. En esta misma dirección, señalaran nuestros sociólogos que si ese ocio que “disfrutan” los turistas o visitantes es controlado por los dueños de los medios de producción y distribución del capital y del estado, no podrán dichos sujetos – los vacacionistas, recepcionistas, excursionistas, visitantes o turistas, gozar verdaderamente de su tiempo.

El impacto epistémico presentaba un conjunto de enunciados diametralmente opuestos a la visión *light* del ocio, del viaje o del turismo que representaba a fin del siglo XIX, el inglés Thomas Cook (1808-1892) el alemán Leopold van Wiese (1876-1969) en los años treinta o en ese mismo periodo el inglés Frederick Ogilves (1893-1949)⁵⁹. El mencionado cuerpo de autores representa la presociología del turismo, sumamente empírica y conceptualmente muy débil.

En el campo de la sociología del turismo, Adorno publicará en 1969 su famoso ensayo *Tiempo Libre*⁶⁰, el cual es tomado de una conferencia en la radio alemana, presentada el 25 de mayo de 1969.

⁵⁸ Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Taurus, Madrid, 1977.

⁵⁹ F. W. Ogilves, “The tourist movement. An Economic study”, en *The Economic Journal*, Vol 44, No. 175, 1934, pp. 475-477.

⁶⁰ Theodor Adorno, “tiempo libre” en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

El enunciado básico de tal obra es que la temporalidad sobrante está vinculada al modo de producción. Las vacaciones, el ocio, el *hobby*, el turismo, es tiempo organizado, controlado, mediatizado, clasificado por la industrial cultura, es decir, por los grupos económicos, de carácter monopolístico, propietarios de los hoteles, agencias de viajes, casinos, parques de recreación, etc. Este falso “tiempo libre” es un vehículo alienante controlado por la publicidad y la creatividad. Este consumo regulado por los grandes grupos económicos extermina la capacidad transformadora del sujeto, y en la situación ideal de libertad, este ocio conduce a fetichizar y extrañar el nexo trabajo y tiempo sobrante.

Según Adorno:

“El problema del tiempo libre: de qué sirve a los hombres, qué chances ofrece su desarrollo, no ha de plantarse con universalidad abstracta. La expresión es de origen reciente; por lo demás, antes se decía ocio, y éste designaba el privilegio de una vida desahogada y, por lo tanto, algo cuantitativamente y mucho más grato; aun desde el punto de vista del contenido, apunta a una diferencia específica que lo distingue del tiempo no libre del que llena el trabajo, y podríamos añadir, por cierto, el condicionado exteriormente. El tiempo libre es inseparable de tu opuesto.”⁶¹

Esto significa que el tiempo libre no puede estar disociado del tiempo de trabajo. En ese camino, el tiempo libre ha de configurarse y construirse socialmente al interior de un componente histórico y actual, ya que únicamente el ser humano emancipado puede edificarlo de manera racional y crítica para cambiar su vida. Luego dirá.

“un hecho de todos conocido, pero no por eso menos verdadero, es que fenómenos específicos del tiempo libre como el turismo y el *camping*, se ponen en marcha y organización con fines de lucro. Al mismo tiempo se marca a fuego en la conciencia e inconsciencia de los hombres la norma de que tiempo libre y trabajo son dos cosas distintas. Como, según la moral del trabajo vigente, el tiempo libre tiene por función restaurar la fuerza de trabajo, precisamente porque se le convierte en mero apéndice del trabajo, es separado de éste con minuciosidad puritana. Tropezamos aquí con un esquema de conducta típica del carácter burgués.”⁶²

⁶¹Theodor Adorno, “tiempo libre” *op. cit.*, p. 55.

⁶²Theodor Adorno, “tiempo libre” *op. cit.*, p. 57.

Vemos la lección que nos aporta el filósofo alemán Theodor Adorno, ya que el tiempo libre es un campo vinculado al tiempo de trabajo. La liberación no es un proceso sencillo ya que está orientado a superar la cosificación de la sociedad contemporánea. En ese camino, la salida provisional no puede venir de suprimir el turismo y la temporalidad sobrante sino de construirlo desde un horizonte crítico, es decir, no consumista. Se trata de transformar el tiempo de ocio en tiempo libre. Esto supone un acto libertario en la que es importante la ética en tanto distinción del bien y del mal, no comprendido de manera maniquea, sino en función de la estructura moral del ser humano capaz de distinguir entre el ocio reificado y la posibilidad de un tiempo libre vinculado a la autenticidad de la vida cotidiana. Adorno dedicó su reflexión sociológica, filosófica y antropológica a la problemática del ocio a la sociedad capitalista. Él opondrá el verdadero tiempo libre a la industrial de entretenimiento, tan frecuente en nuestras vidas, resaltando la creatividad y originalidad frente a las actividades pasivas y estáticas del mundo del deporte, la moda, el consumo, la asistencia a eventos manipulados por el estado mismo y el capital.

El sociólogo judío-norteamericano Daniel Boorstin (1914-2004), expresa sobre el turista la inautenticidad de la sociedad moderna, que se orienta a los pseudo-eventos. Él es un crítico de la especificidad de los atractivos turísticos y ubica la esencia del hecho turístico dentro de un contexto de malestar y sospecha.

La orientación boorstiniana se ubica, a más de medio siglo de su existencia, en el marco de un horizonte relativista, marcando el inicio de una sociología equivocista, hipercrítica, paradigma indiscutible del pensamiento posmodernista de los años ochenta y noventa en la investigación turística. Su marco conceptual se reduce al proceso de transformación del viajero al turista, lo inauténtico, lo *kitsch*, la hipótesis de lo pseudo. Su estilo literario incisivo, nihilista, cuestionador, recuerda la crítica alemana romántica al pensar radicalmente dicimonónico como la de Soren Kierkegaard; y a los amantes del viajar eterno: Jack Kerouac, Lawrence Ferlinghetti, William Burroughs y Allen Ginsberg. Es, sin duda, el intérprete anglosajón nostálgico del viaje perdido, que se refleja de manera nítida y transparente en los *beatniks* y los *hippies* de la década de los sesenta. Él nos dice en su clásico texto *The imagen. A guide to pseudo events in America*:

“hace poco, una tarde embarqué a las 6:30 a bordo de un avión en el aeropuerto de Idlewild. Al día siguiente a las 11:30 estaba en Amster-

dam. El vuelo fue tranquilo y regular, a una altitud de 7000 metros, muy por encima de las nubes, demasiado alto para observar cualquier punto de la tierra o el mar. No se podía ver nada, sólo el estado de la atmósfera que, como era uniforme, resultaba invisible. No volé a través del espacio, sino a través del tiempo. La única prueba que tuve de haber ido tan lejos fue llegar a Amsterdam. La constatación de que había perdido seis horas. El avión me había arrancado el paisaje: el turista alcanza su destino sin la experiencia del viaje, para él siempre es lo mismo, llegar de un punto a otro.”⁶³

En síntesis, Boorstin representa la corriente más radical del pensamiento social del análisis turístico, tendencia que es hegemónica en la sociología contemporánea del turismo y que se expresa en obra de Emanuel de Kadt, Jean Didier Urbain, Michel Pretes, entre otros.

En contra de este equivocismo posmoderno que conduce al relativismo en materia de turismo, de modo que todo en él es inauténtico y además no importa, creo que debe adoptarse una perspectiva analógica, en la que se busque reforzar la autenticidad de la persona en su esparcimiento turístico, sin caer, empero, en una rigorización absurda de la misma, so pena de acabar con lo que pueda tener de recreativo. Nuevamente encontramos la clave para hacer eso en la hermenéutica antes mencionada.

El antropólogo cultural escocés Victor Turner (1920-1983), es otro de los científicos sociales que ha contribuido al entendimiento del turismo. Ha tenido una influencia significativa en el antropólogo estadounidense Dennison Nash (1924-2012) y en el antropólogo sociocultural inglés Nelson Graburn (1936). Para este último

“el turista es un individuo transitoriamente ocioso que de manera voluntaria visita un lugar distante de su casa, con el objetivo de producir un cambio de experiencia”⁶⁴ A su vez señala que para los turistas el viaje significa una sustitución del ritual por el viaje.⁶⁵ Mientras el peregrino hace del ritual un espacio sagrado, el turista efectúa en el

⁶³ Daniel Boorstin, “The image. A guide to pseudo events in America”, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁴ Nelson Graburn, “Tourism” en D. Levinson & M. Ember *Encyclopedia of cultural anthropology*, Henry Holt and Co., Nueva York, pp. 1316-1317, 1996.

⁶⁵ Nelson Graburn, “The anthropology of Tourism” en *Annals of Tourism Research*, Vol. 10, Núm. 1, 1983, pp. 9 – 33.

viaje una especie de ritual de alteración,⁶⁶ también de carácter sagrado. Por otro lado, Turner establece una analogía entre el turista y el peregrino, al subrayar que el turismo se articula con la peregrinación, siendo ésta última una dimensión arcaica y actual del turismo.⁶⁷ Plantea una cierta relación entre el turista y el peregrino con lo liminal, es decir, el *limes* en latín o *peras*, en griego, y frontera en castellano. Se trata de un límite o confin que genera una sensación de espiritualidad. Significa un alejamiento de la normatividad formalista, del imperativismo y un distanciamiento de la rutina y la vida cotidiana. Es transitar o establecer un acontecimiento. También Dennison Nash establece una iconicidad entre el peregrino y el turista.⁶⁸ Es importante señalar que en 1973 Dean MacCannell escribe que los propósitos del turista y del peregrino son análogos.⁶⁹

Volviendo a Turner, indica que visualiza al turismo como ritual de paso, entendido como una temporalidad vertebral en la existencia de cada ser humano, como es el caso del matrimonio, un cumpleaños o algo similar. En ese sentido, el viaje en tanto celebración de un mito es un rito de algo significativo, real, simbólico o imaginario. Nuestro autor, pese a no ser un turismólogo, fue uno de los autores claves en la caracterización del turismo como una producción de sentido al margen de la mercantilización.

Para finalizar, comentaremos algunas ideas del sociólogo francés Jean Didier Urbain (1951). Es uno de los pensadores que representan de manera típica la concepción posmoderna del viaje y del turismo. Su libro principal se titula *El idiota que viaja*, escrito en 1991 y publicado en español en 1993. En dicho libro plantea lo siguiente:

“El turista aparece hoy como el principal agente de difusión del desprecio antiturístico” Lejos de discutir la opinión que le desprecia,

⁶⁶ Nelson Graburn, “turismo: el viaje sagrado” en *V. L. Smith, Anfitriones e invitados. Antropología del turismo*, Endymion, Madrid, 1992, pp. 45 y ss.

⁶⁷ Victor Turner & Edith Tuernes, *Image and pilgrimage in Christian culture anthropological perspectives*, Columbia University Press, Nueva York, 1978, p. 20.

⁶⁸ Dennison Nash, *The study of Tourism. Anthropological and sociological beginnings*, Elsevier, Amsterdam, 2007, pp. 248 y ss.

⁶⁹ Dean MacCannell, “Staged authenticity: arrangements of social space in Tourist settings”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 79, Núm. 3, 1973, p. 593.

el turista la asume, denunciado en el <otro> sus propias actitudes. El turista se denuncia, por lo tanto, a sí mismo.”⁷⁰

El problema del turista se ve esbozado en este fragmento en donde el autor revela la contradicción inherente a dicho rol. El turista no quiere ser turista pero quiere ir de viaje y situarse de manera cómoda para él aunque incómoda para los otros.

“El turista es algo más que un viajero arrastrado por las corrientes cambiantes de las modas o los flujos previsibles de un comercio perfectamente organizado. Lleva consigo una visión del mundo, una manera de ver, un *código* de percepción, a partir del cual interpreta los espacios.”⁷¹

Vemos que la oposición entre el turista y el viajero es absoluta y sólo puede ser ocasional o accidental que un viajero se convierta en turista. El viajero se opone a la mercantilización del desplazamiento, así como a la perversión de los espacios vitales o sagrados. Es un observador de primera que se niega a ser víctima de la publicidad y del valor de cambio, es por eso que el turista se denuncia a sí mismo. Es por eso que Urbain entiende al turista como un viajero sin cualidades, el cual ha perdido el misterio y el secreto de la acción. En cambio, el viajero busca la autenticidad y la verdad del sí mismo y de los demás en su trayectoria.

“porque el turista patán es aquél a quien siempre se le reconoce, esté donde esté. Es el turista instantáneo, sospechoso de inmediato: *el turista evidente*. Su silueta, su comportamiento, su número hace el él el extranjero que siempre se destaca nítidamente del entorno. Este turista pertenece a una <casta> esotérica.”⁷²

Esta evidencia del turista, como hemos visto, no depende sólo de él sino de la estructura homogénea y mercantil en la que el turista es insertado aún antes de reconocerse en otro lugar que el de su residencia. Por ello, el idiota que viaja es, sin duda alguna, un lugar a medio camino entre el vagabundo y el peregrino, un agente sin libertad real que se inserta en el turismo como espectáculo y en la peor versión de un desplazamiento verdadero.

⁷⁰ Jean Didier Urbain, *El idiota que viaja*, Endymion, Madrid, 2003, p. 113.

⁷¹ Jean Didier Urbain, *op. cit.*, p. 125.

⁷² Jean Didier Urbain, *op. cit.*, p. 260.

- a) Los ejes básicos a nivel autoral de la sociología del turismo han sido, sin duda alguna, Daniel Boorstin, Dean MacCannell, Victor Turner, Erik Cohen, Erving Goffman, Theodor Adorno, Jost Krippendorff, John Urry y Jean Didier Urbain, entre otros.
- b) La muerte de Víctor Turner en 1983, a los 63 años, privó a la sociología del turismo de un autor de dimensiones gigantescas. Este sociólogo osciló en la investigación y enseñanza académica entre la Universidad de Manchester, la Universidad de Cornell, la Universidad de Chicago y la Universidad de Virginia, siendo discípulo de Edward Evans-Pritchard. Su marco conceptual, integrado por conceptos como: sujeto liminar, tiempo liminador, umbralidad, apropiación, separación, modelo procesal, peregrinaje, secularización, experiencia existencial, comunidad, rito de paso, símbolo, alteridad, etc. Proporcionó, desde la etnografía y la antropología social, el soporte categorial básico para construir la teoría del viaje y el estatuto del turista como peregrino.
- c) La muerte de Erving Goffman, interrumpió la producción teórica del sociólogo con mayor influencia de la mentalidad de los sociólogos del turismo. A nuestro juicio, este sociólogo judío-canadiense deberá ser revitalizado, a fin de ubicar su justa dimensión teórica.
- d) La llamada Teoría Crítica, es la corriente sociológica que ha producido un soporte conceptual más abundante pero ha carecido de continuidad física en los sociólogos del turismo. Sin embargo, es una corriente indispensable en el siglo XXI para el estudio de los hechos turísticos.
- e) Erik Cohen es el pensador que ha diseñado un marco categorial más desarrollado, centrándose en conceptos operativos del corte de: autenticidad, experiencia, fenómeno, lenguaje, reducción, peregrinación, prejuicio, traducción, tipologías turísticas, pertenencia, etc.
- f) La reflexión Boorstiniana es de carácter sociológico, no obstante el origen de historiador de nuestro pensador. No deja de constituir un parteaguas central en relación al pensamiento socioturísticos anterior. Caracterizado por una escasa referencia al núcleo sustancial del corpus sociológico.

- g) Las líneas temáticas de la sociología del turismo han evolucionado de la siguiente manera:

La primera etapa acontece entre 1930 y 1960, siendo de carácter pionero, espontáneo, sintagmático, primario y de corte empírico; iniciándose con el clásico ensayo del sociólogo alemán Leopold von Wiese en 1930⁷³, al cual le sigue el texto del sociólogo inglés F. W. Ogilve: *The Tourist Movement*⁷⁴, a los que se unen los trabajos de Kurt Krapf y Walter Hunziker (1899 – 1974), así como de Robert Glücksmann (1877-1942), del sociólogo francés Joffrey Dumazedier (1915 – 2002) sobre la televisión, y las funciones del ocio⁷⁵. Los finales de los años cincuenta, se caracterizan por el predominio conceptual de la teoría sociológica funcional, sobre todo en Inglaterra y Francia, y por la presencia sintomática de la obra de Hans Knebel (1929-2004)⁷⁶. La escuela de Frankfurt en este periodo, tiene una clara orientación marxista, centrándose en la cuestión de la alienación y su influencia en el ocio y en el llamado tiempo libre

Una segunda etapa surge a partir de Daniel Boorstin y la escuela de Nueva York, a inicios y mediados de los sesenta, embonada con la reflexión etnográfica de Theron Nuñez⁷⁷, científico social de origen mexicano que trabaja en Gaines Ville en la Universidad de Florida. Esta etapa entre 1960 y 1970 se caracteriza por el historicismo crítico de Boorstin, basado en una radical reflexión sobre los hechos turísticos, teniendo como horizonte categorial a Arnold Toynbee, Oswald Spengler y el nuevo paradigma culturalizante en la línea de Frank Boas, adoptado por Nuñez. También es importante el mencionado

⁷³ Leopold von Wiese, *Sociología: historia y principales problemas*, Ed. Labor, Barcelona, 1932.

⁷⁴ F. W. Ogilve, *The Tourist Movement: An Economic Study*, Stamples, London, 1933.

⁷⁵ Joffre Dumazedier, *Télévision et Éducation populaire*, UNESCO, Paris, 1955.

⁷⁶ Hans Knebel, *Soziologische Struktuwandlungen im modernen Tourismus*, Enke, Stuttgart, 1960.

⁷⁷ Theron Nuñez, "Tourism Tradition and Acculturation. Weekendismo in a Mexican Villages" *Ethnology*, 2 (3), pp. 347-352, 1963; véase también "Authority versus Anarchy The impact of Urban Tourism on a Rural milieu in Mexico", *Symposium on Tourism, Central Anthropological Society*, Milwaukee, Wisconsin, 1964.

sociólogo francés Jofrey Dumazedier con su importante reflexión sobre el ocio.⁷⁸

El tercer momento se ubica históricamente a finales de los años sesenta hasta el momento actual. Arranca con la visión etnográfica de Víctor Turner y el ecléctico Dean MacCannell. Esta etapa se caracteriza por la hegemonía conceptual del marco teórico maccanelliano (su mezcla informal de la semiótica de Peirce, del estructuralismo de Claude Lévi Strauss, de las categorías del materialismo histórico de Carlos Marx, de la sociología dramática de Erving Goffman, para, finalmente, concluir en un funcionalismo elemental de tipo univocista, priorizando la noción de sistema, función y autenticidad). En el caso de Victor Turner, asistimos a un traslape de tejido etnológico de la simbolización vinculado a la cuestión turística (sobre todo por Erik Cohen y Nelson Graburn). Recordemos que el discípulo de Evans Pritchard nunca aplica de manera extensa la noción de símbolo, rito, ícono, sujeto, limitar, temporalidad, liminar, umbral, razón fronteriza, proceso ritual, ritos de paso, ritos de transición, ente liminal, etc., a un hecho turístico específico. Los sesenta se caracterizan por la desesperación conceptual de dotar a la teoría sociológica del turismo de un paradigma propio y original. En esta etapa continua la reflexión de Hans Knebel⁷⁹ con sus estudios sobre forasteros e inmigrantes, y en su conceptualización del turismo basada en el tránsito de personas con campo temporal de residencia y la movilidad, así como la existencia o inexistencia de vínculos del turista con los nativos y la búsqueda de satisfacción consumidora, afán de confort y seguridad física. Es importante mencionar que este libro fue publicado en alemán en 1960. La versión inglesa apareció en 1974 y la castellana en 1984. La influencia de Knebel en la sociología turística abarcaría las tres etapas mencionadas.

También es importante en esta etapa histórica, la obra sociológica de Erik Cohen, iniciada en 1971 hasta su fallecimiento en 2016, abarcando por sí sola casi media centuria del pensar sociológico turístico. Reflexiona a partir de un marco fenomenológico tomado de la primera corriente sociológica fenomenológica, representada por Alfred Vierkandt (1867-1953) y Georges Gurvitch (1894-1965) pensadores que aplican el paradigma nocional de Edmund Husserl (1859-1939),

⁷⁸ Jeffre Dumazedier, *Hacia una civilización del ocio*, Estela, Barcelona, 1964.

⁷⁹ Hans Knebel *Sociología del turismo, Cambios estructurales en el turismo moderno*, Editia, México, 1984, p. 8

filósofo alemán fundador de la fenomenología moderna. Cohen se adhiere a la fundamentación fenomenológica del turismo y de la sociología, tal y como ha sido planteada en la segunda mitad del siglo XX no sólo por Alfred Schutz (1899-1959), sino sobre todo por sus representantes más importantes en este momento: Peter Berger (1929-2017) y Thomas Luckmann (1927-2016). La limitante principal de Cohen estaría a mi juicio, circunscrita a las siguientes variables: No ha podido diseñar un tejido conceptual de una teoría sociológica del turismo, quedándose en una visión fenomenologizante de los hechos sociales, sin construir lo propio. Esto supondría una reconstitución de la teoría sociológica clásica: Comte, Durkheim, Spencer, Marx, Weber, etc., y una evaluación crítica de las teorías sociológicas actuales: la sociología de los nuevos movimientos sociales del francés Alain Touraine (1925), la nueva sociología de la razón comunicativa del alemán Jürgen Habermas, la sociología interpretativa de Clifford Geertz (1926-2006) y Pierre Bourdieu (1930 -2002), así como la sociología histórica de Shmuel Eisenstadt (1923-2010) y Norbert Elias (1897 – 1990), y la sociología de la vida líquida de Zygmunt Bauman (1925-2017). Por otro lado, su visión limitada de las líneas de investigación de la sociología del turismo, centradas en la comercialización, el viaje, la actividad moderna del ocio, la peregrinación tradicional, los temas culturales básicos, el proceso de aculturación, las relaciones étnicas y el colonialismo; excluyendo las políticas turísticas, la fundamentación económica del modo de producción, el análisis de las ideologías, la planeación turística y los nuevos movimientos sociales.

Es necesario señalar que en la última parte de esta etapa histórica, a finales del siglo pasado y a inicios del nuevo milenio, la sociología española del turismo ha sido sumamente significativa a través de la obra de Tomás Mazón⁸⁰, el trabajo de Jordi Montaner Montejano⁸¹, así como la importante compilación de Ángeles Rubio Gil⁸², en la que participan los pensadores más importantes del tema en cuestión, en lengua castellana: José Antonio Díaz, Álvaro Frutos, Gregorio Mén-

⁸⁰ Tomás Mazón, *Sociología del turismo*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2001.

⁸¹ Jordi Montaner Montejano, *Psicosociología del turismo*, Ed. Síntesis, Madrid, 1996.

⁸² Ángeles Rubio Gil, *Sociología del turismo*, Ariel, Barcelona, 2003.

dez Muela, Margarita Latiesa Rodríguez, Agustín Santana Talavera⁸³, Jaime Martín Moreno, Ignasi Brunet, Ángel Belzunegui Eraso, María José Zapata Campos y José Leira López. También vale la pena mencionar a Antonio Álvarez Sousa⁸⁴, autor de una sociología turística inspirada en una lectura del consumo turístico en la hipermodernidad de Gilles Lipovetsky. Es importante destacar la compilación de Alicia Castellanos Guerrero y Carlos del Campo Díaz titulada *Turismo y antropología, Miradas del sur y del norte*⁸⁵, en la cual se aborda una diversidad temática sobre la ecología política del turismo, el cambio cultural, el turismo, el poder y la autonomía; donde participan importantes antropólogos y sociólogos como el español David Lagunas⁸⁶, Doménico Scafoglio, Jesús Antonio Machuca, entre otros. Es importante señalar la reflexión de Juan Carlos Monterrubio Cordero sobre la sociología del turismo en su libro titulado *Turismo y cambio sociocultural*,⁸⁷ donde analiza el sistema turístico a la luz del cambio sociocultural.

Ha habido otras publicaciones en el campo de las ciencias sociales cuya lista sería enormemente larga de mencionar, sin embargo, las mantenemos en nuestro horizonte para futuras reflexiones.

Según se ha visto, las fallas y deficiencias que encontramos en estos sociólogos del turismo se dan a causa de su proclividad hacia un univocismo cientificista (como en los más recientes claramente orientados o ya pertenecientes al llamado pensamiento de la posmodernidad). Por todo ello, concluyo que hace falta una perspectiva teórica para la sociología del turismo que supere ese univocismo y ese equivocismo, llegando a una racionalidad analogista y dialéctica.

Vemos pues, la enorme importancia histórica y cognoscitiva en la sociología del turismo. Su trascendencia epistemológica está fuera de toda duda, ya que ha diseñado, construido y reproducido el marco categorial básico de la teoría del turismo. A nivel metodológico ha

⁸³ Agustín Santana Talavera, *Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas?*, Editorial Ariel, Madrid, 1997.

⁸⁴ Antonio Álvarez Sousa, *Sociología del turismo*, Centro de Estudios Financieros, Madrid, 2011.

⁸⁵ Alicia Castellanos Guerrero y Carlos del Campo Díaz (Coord). *Turismo y antropología miradas del sur y del norte*, UAM, México, 2012.

⁸⁶ David Lagunas, *Antropología y turismo*, Plaza y Valdez, México, 2006.

⁸⁷ Juan Carlos Monterrubio Cordero, *Turismo y cambio sociocultural, Una perspectiva conceptual*, Plaza y Valdés, México, 2011, pp. 17-253

creado los grandes ejes de reflexión contemporánea basándose en diversos dispositivos metódicos (inductivo, deductivo, abductivo, dialéctico, histórico, semiótico, hermenéutico, etc.). En relación al universo de tematización, ha contribuido a jerarquizar las grandes líneas de representación y propuesta en principales centros de enseñanza a nivel planetario, los cuales cuentan con departamentos de sociología del turismo, en la Asociación Internacional de Sociología.

En fin, constatamos y verificamos que sin sociología del turismo no existe teoría del turismo. Pero también comprobamos y percibimos que si dicha sociología del turismo sigue oscilando entre el univocismo y el equivocismo, sin alcanzar una posición analógica que la haga adquirir exactas proporciones, no tendremos teoría del turismo adecuada y satisfactoria. Tal situación muestra, una propuesta comprensiva, por su orientación antropológica de un encuentro decente entre huéspedes y anfitriones.

CONCLUSIONES

Hemos hecho un breve recorrido presentando algunas pinceladas de los principales sociólogos que a nuestro juicio son representativos de la sociología del turismo en la última centuria y en la época actual. Desde el israelí Erik Cohen, hasta el francés Jean Didier Urbain, tratando de encontrar sus puntos de vista y marcos interpretacionales del viaje y del turismo. El propósito de mostrar este abanico conceptual y metodológico, ha sido encontrarnos de lleno con las perspectivas más actuales para comprender un fenómeno que en nuestros días crece sin medida. En ese sentido, hemos pretendido mostrar los perfiles personales de mayor presencia en nuestro campo de estudio. Por otro lado, se ha aprendido el hecho de que la teoría sociológica clásica representada por Augusto Comte, Emilio Durkheim, Herbert Spencer, Carlos Marx y Max Weber, de una u otra manera, ha sido reinterpretada por los sociólogos del turismo, desde Dean MacCannell hasta John Urry. La riqueza de sus marcos categoriales nos han ayudado a entender la complejidad del viaje y de la hospitalidad, en tanto factores esenciales del turismo contemporáneo. En eso radica nuestra propuesta comprensiva del turismo orientada a generar un viaje amable y una hospitalidad cordial en base a un turismo y un derecho justo y responsable.

CONCLUSIÓN GENERAL

Así, pues, la hermenéutica analógica, ha creado y reconstituido el tejido conceptual y metodológico para comprender el derecho y el tiempo libre. Parece claro, su propuesta teórica y práctica, de carácter comprensivo e interpretacional, dada su filiación humanista, prudente y proporcional, la cual resulta muy necesaria en el momento presente de la humanidad, llena de univocidad, en el marco de la razón instrumental y en la postmodernidad, saturada de relativismo y equivocidad. De esa forma observamos, que la conformación de la hermenéutica, es ser una ciencia y un arte de la interpretación, basada en la comprensión del texto con el objeto de ubicarlo a nivel cultural, jurídico, económico, ideológico para establecer una contextualización equilibrada y poder en consecuencia recontextualizarlo. Tal desafío asume una perspectiva histórica, crítica, dialéctica e icónica que le permite un amplio panorama en el campo de la ética, la ontología, la epistemología, la semiótica, la lógica y la estética. Se ha aplicado al derecho, las ciencias sociales y las humanidades, así, como a otros saberes. Para no repetir lo dicho anteriormente, presentaré una síntesis del capitulado del libro. Abordamos diversas temáticas vinculadas con la ciencia del derecho, la jusfilosofía, la educación, la sociología y la pandemia con el objeto de expresar un punto de vista paradigmático y propósitivo, no solo interpretativo sino transformacional. La hermenéutica es teórica y práctica, al igual, que el derecho y el turismo, por eso, hemos tratado de tener una visión universal, sin desdeñar lo particular, una propuesta formal y otra fáctica, un marco teórico y un marco referencial, un estudio de las contradicciones y también de las proporciones con el objetivo de explorar el sentido, la praxis y el significado de las cosas; por consiguiente se propone configurar los fundamentos de un derecho y un turismo real. También, hemos visto, la necesidad de plantear una tradición icónica, capaz de aportar elementos en el vocabulario, conceptología y sintaxis de un nuevo derecho, Tal tradición históricamente emerge con el pensamiento y obra de Aristóteles, Pablo de Tarso, Tomás de Aquino, hasta llegar con Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Eduardo García Maynes y Mauricio Beuchot. Esa corriente de pensamiento nos ha guiado para generar una propuesta comprensiva de la juridicidad. Es una propuesta, pues, plantea una teoría concreta soportada en la analogía, es decir, proporciona un tejido categorial, orientada al análisis del ordenamiento jurídico y turístico con el objeto de interpretarlo y

convertirlo en sistema jurídico y turístico; cuenta con una metodología propia que es la sutileza, así, también, con una concepción del mundo o ideología de carácter humanista, incluyente y plural. Esta es, nuestra propuesta para comprender, reinventar y pensar el derecho y el tiempo libre. El tiempo por venir se encargara de justificar y legitimar nuestras ideas, o demostrar nuestro fracaso.

Este libro se imprimió
en el mes de noviembre de 2020
en los talleres de Creative CI
Ángel del Campo 14-3, Col. Obrera,
Del. Cuauhtémoc, D. F., México, C. P. 06800.
Tiraje: 500 ejemplares.