

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Derecho

Licenciatura en Derecho



**APLICACIÓN DE UNA TEORÍA SOCIOSEMIOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO  
JURÍDICO AL DISEÑO DE UN MÉTODO JURÍDICO (INVESTIGATIVO Y  
EDUCATIVO) NO CIENTIFICISTA NI FICCIONALISTA**

Tesis  
para recibir el grado de  
Licenciado en Derecho

Presenta: Daniel Vega Tavares.

Director de tesis: Dr. Roberto Carlos Gallardo Loya  
Codirectora de tesis: Dra. Alma Delia Toledo Mazariegos

México, Puebla

Octubre de 2023



**BUAP**

**OF. CTE/2833/2023**  
**TITULACIÓN POR EXAMEN PROFESIONAL**  
**POR TESIS.**  
**LICENCIATURA EN DERECHO.**

**MTRO. ALFREDO AVENDAÑO ARENAZA.**  
**DIRECTOR GENERAL DE BIBLIOTECAS**  
**DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA.**  
**PRESENTE**

Por medio del presente reciba un cordial saludo y al mismo tiempo, manifiesto que el alumno **DANIEL VEGA TAVARES**, con matrícula **201848938** de la **Licenciatura en Derecho**, se titulará a través de la **TESIS**, titulada: **“APLICACIÓN DE UNA TEORÍA SOCIOSEMIOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO JURÍDICO AL DISEÑO DE UN MÉTODO JURÍDICO (INVESTIGATIVO Y EDUCATIVO) NO CIENTIFICISTA NI FICCIONALISTA”**, le solicito atentamente tenga a bien ordenar a quién corresponda se realicen sus trámites de liberación de bibliotecas con los requisitos establecidos a fin de continuar con sus trámites de titulación.

*Sin otro particular, le reitero las seguridades de mi atenta y distinguida consideración.*

**ATENTAMENTE**  
**“PENSAR BIEN PARA VIVIR MEJOR”**  
**H. PUEBLA DE Z., A 4 DE DICIEMBRE DE 2023.**

**MTRA. GEORGINA TENORIO MARTINEZ**  
**DIRECTORA DE LA FACULTAD DE DERECHO**



C.c.p. ARCHIVO  
M\*GTM/m\*mdrp

VIGENCIA 3 MESES/a partir de la fecha que se expide.

*Para mis padres,  
hacedores de mi privilegio,  
por enseñarme del Amor.*

*Para Mayté,  
porque ya no distingo  
su felicidad de la mía  
y todo lo que quiero  
lo quiero con ella.*

De buen ayre et de fermosas salidas debe seer la villa do quieren establecer el estudio, porque los maestros que muestran los saberes et los escolares que los aprenden vivan sanos, et l en él puedan folgar et rescebir placer á la tarde quando se levantaren cansados del estudio: et otrosi debe seer ahondada de pan, et de vino et de buenas posadas en que puedan morar et pasar su tiempo sin grant costa. Et otrosi decimos que los cibdadanos de aquel logar do fuere fecho el estudio deben mucho honrar et guardar los maestros, et los escolares et todas sus cosas...

— *Las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio*, Segunda Partida, Título XXXI, Ley II.

... au collèges de France les cours sont libres, c'est-à-dire que viennent les écouter les gens qui veulent, n'importe qui... De sort que, finalement, quel est celui qui est examiné? Quel est celui qui est sous le pouvoir de l'autre? Moi, je dirais que, au collèges de France, c'est celui qui enseigne.

— Michel Foucault.

Si se les quita la máscara a los actores de la representación religiosa o social en la escena política, deja de ser Dios el que recompensa y castiga, deja de ser el Estado el que condena y hace la guerra: son hombres quienes ejercen violencia sobre otros hombres.

— Hans Kelsen, *Dios y Estado*



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I MARCO TEÓRICO.....</b>	<b>12</b>
<b>I.1. Marco conceptual.....</b>	<b>12</b>
<b>I.2. Mundo y sociedad de masas (lectura arendtiana).....</b>	<b>31</b>
<b>I.3. Distinción entre la vida del espíritu y la vida activa (lectura arendtiana).....</b>	<b>38</b>
<b>I.4. La academia: el lugar del conocimiento, el pensamiento y el diálogo (a manera de antecedentes).....</b>	<b>53</b>
<b>CAPÍTULO II CRISIS DEL MUNDO.....</b>	<b>62</b>
<b>II.1. Multidimensionalidad de la crisis del mundo.....</b>	<b>63</b>
<b>II.2. Descripción de las crisis del mundo.....</b>	<b>72</b>
<b>Capítulo III Paradigmas: respuestas a las crisis del mundo.....</b>	<b>129</b>
<b>III.1. Seguridad como paradigma contemporáneo.....</b>	<b>129</b>
<b>III.2. Desarrollo sostenible como paradigma contemporáneo.....</b>	<b>137</b>
<b>III.3. Derechos humanos como paradigma contemporáneo.....</b>	<b>140</b>
<b>III.4. Cultura de paz como paradigma contemporáneo.....</b>	<b>146</b>
<b>III.5. Estado constitucional democrático como paradigma contemporáneo.....</b>	<b>149</b>
<b>CAPÍTULO IV LA ACADEMIA JURÍDICA: ENTRE LA VIDA DEL ESPÍRITU Y LA VITA ACTIVA.....</b>	<b>155</b>
<b>IV.1. Crisis de la vida del espíritu.....</b>	<b>156</b>
<b>IV.2. La ciencia (jurídica).....</b>	<b>171</b>
<b>IV.3. El papel de la academia jurídica.....</b>	<b>200</b>
<b>IV.4. A manera de conclusión para este capítulo.....</b>	<b>229</b>
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>231</b>
<b>FUENTES DE INFORMACIÓN CONSULTADAS.....</b>	<b>234</b>

## INTRODUCCIÓN

A través de la presente investigación tengo como *objetivos* (1) proponer una teoría explicativa-descriptiva de los principales problemas que afectan a la humanidad en la época contemporánea y (2) proponer una perspectiva teórica compatible con la anterior para adaptar la academia jurídica a los escenarios problemáticos planteados.

El *problema* surge de la constatación de la poca atención que reciben la formación metodológica y la investigación científica en la carrera y en la praxis. Asimismo, surge de la observación de diversas problemáticas en las cuales el derecho da una respuesta lenta o francamente irresponsable (esta es una *hipótesis* sujeta a prueba).

### Medios y métodos

La presente es una investigación documental teórico-filosófica interdisciplinaria en la que empleé los métodos fenomenológico, analítico, sintético, lógico, hipotético-deductivo, histórico, casuístico, sistemático, analógico, hologramático, dialógico, dialéctico, descriptivo y jurisprudencial sistemático y sociológico.

Debido al enfoque epistemológico que decidí adoptar para esta tesis, así como el específico *pathos* que quise exaltar en ella, me pareció necesario hacer un trabajo fuertemente sustentado en teoría social de prestigio y una gran cantidad de ilustraciones (me refiero al recurso retórico), resultando una tesis de gran extensión que cierra con una serie de hipótesis que serán la base de investigaciones futuras. La información utilizada, pues, se obtuvo primordialmente de libros, artículos académicos, algunos instrumentos internacionales, diversos recursos digitales; y notas, publicaciones y observaciones propias.

Los razonamientos realizados en esta tesis giran en torno a un concepto articulador (mundo), un criterio valorativo (el valor del mundo) y dos hipótesis: (a) que la academia jurídica puede y debe tener incidencia política para enfrentar las crisis del mundo y (b) que tiene que hacerlo replanteando el concepto de método jurídico a través de la reformulación del concepto mismo de derecho.

En cuanto a la redacción, utilicé una estructura inductiva (de lo más general a lo más particular). Además, decidí rechazar el uso de la voz pasiva que se aconseja en la Facultad y de la primera persona del plural que aconseja Umberto Eco.<sup>1</sup> Esto, con el objetivo de (a) lograr mayor precisión, (b) externar mi responsabilidad por las opiniones vertidas y (c) demostrar coherencia con el modelo epistemológico planteado y el paradigma de pensamiento sugerido, por los cuales es imprescindible realizar ejercicios de introspección en el proceso del conocimiento, asumiendo que el sujeto es parte del objeto de estudio.<sup>2</sup>

Para el aparato crítico, he utilizado un sistema de notación al pie similar al clásico. Debido a las insuficiencias del Modelo Chicago (que es el que utilicé para mis borradores) y de los Lineamientos del Instituto de Investigaciones Jurídicas, me tomé la libertad de hacer muchas variaciones y aclaraciones en las referencias.

Consciente de que abusé de las notas al pie, advierto que hice una gran variedad de notas aclaratorias, explicativas, filológicas o simplemente reflexivas que se apartan en gran medida del hilo argumentativo del cuerpo del texto, por lo que aconsejo su lectura por separado. Por último, he colocado una bibliografía por capítulo, debido a que seguí ritmos, fuentes y enfoques considerablemente diversos en la redacción de cada uno.

### **Contenido por capítulo**

Para aproximarme al problema, en el *primer capítulo* expondré (a) una perspectiva epistemológica basada en la presuposición de la existencia, el desinterés por la esencia y el reconocimiento de la percepción sensorial y mental como fuentes del conocimiento; (b) un marco conceptual; y (c) un marco teórico en los que expondré los aspectos necesarios para comprender los siguientes capítulos.

---

<sup>1</sup> Umberto Eco, *Cómo se hace una tesis: técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, trad. de Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 162.

<sup>2</sup> Para la justificación de este tipo de redacción, consúltense: Kenia María Velázquez Avila *et al.*, «Una visión cualitativa de la redacción científica», *Opuntia Brava*, vol. 8, núm. 1, 2016, pp. 98-108; Senior Martínez, Jorge Enrique, «Pautas para la redacción de artículos de alto nivel académico», *Academia Libre*, núm. 8, 2010, pp. 89-95.



Para el objetivo (1) desarrollaré el concepto arendtiano de mundo, con algunos matices. Éste funcionará como núcleo de un sistema de factores, actores y funciones en radical y acelerado cambio, es decir, en crisis. Este será el contenido del *segundo capítulo*. Como parte del sistema mundo y desarrollada una teoría sobre su crisis, en el *tercer capítulo* desarrollaré el marco teórico de las respuestas paradigmáticas a las crisis del mundo, sometiendo cada una a críticas someras.

Para el objetivo (2), responderé en el *cuarto capítulo* a la incógnita concreta que sigue: ¿cómo debe ser la academia jurídica en el contexto de las crisis del mundo? Para contestar, describiré el contexto de la academia y discutiré la epistemología, la teoría y el método jurídicos prevalecientes.

Finalmente, desarrollaré algunas propuestas para la *adecuación crítica de la academia jurídica al escenario contemporáneo de las crisis del mundo y sus paradigmas*. En particular, propondré la protección de la academia como espacio de intercambio y proliferación de ideas, donde las personas tienen relaciones fundamentalmente políticas y de donde surgen iniciativas relevantes con incidencia en el mundo. Asimismo, propondré la adopción de una teoría del derecho menos purista (cientificista), orientada a la realidad (no ficcionalista) y socialmente responsable (democrática).

## **Resultados**

El argumento central de esta tesis es el siguiente:

1. Crisis del mundo y academia
  - a. El mundo (categoría teórica articuladora de lo material y lo simbólico que hay entre los seres humanos, que está antes del nacimiento y que permanece después de la muerte) se encuentra en un proceso de crisis dada por el crecimiento de la economía, la conformación de la sociedad de masas y la reducción de la vida del espíritu.
  - b. La sociedad ha planteado diferentes respuestas a las problemáticas que percibe tratando de universalizar la solución a

través de construcciones discursivas (teórico-políticas) universales y axiomáticas. Sin embargo, éstas son susceptibles de revisiones críticas y matices. Además, considero posible reducirlas todas a un solo paradigma: el de seguridad. O sea, el paradigma (curso ideológico) de la humanidad en la posmodernidad es securitario.

- c. La academia, refugiada todavía en las universidades, es uno de los últimos espacios de protección de la vida del espíritu (aspecto de la vida humana que contiene sus facultades de producir significado, iniciativa y valor).
- d. El mundo puede ser salvado si se logra revalorizarlo, reconstituirlo como un símbolo estable y restaurarlo materialmente. Cualquiera de esas acciones requiere previamente el rescate de la vida del espíritu.
- e. El rescate de la vida del espíritu pasa por la defensa de la academia y ésta por la defensa de la universidad.

## 2. Epistemología y academia jurídicas

- a. La epistemología jurídica normativista es teóricamente débil y está desconectada radicalmente de la práctica jurídica. Ésta ha adoptado un paradigma normativista distorsionado que favorece el estatalismo, el legalismo y el ocultamiento del poder (ficcionalismo); y se esconde a su vez en el cientificismo (la tesis de que el método jurídico es científico).
- b. La principal desarticulación del normativismo parte de la negación de la norma. Para ello, se puede insertar el conocimiento jurídico en el paradigma de la complejidad y (a) afirmar la incompletud del conocimiento, (b) poner el énfasis en la articulación ser/deber ser, explicación/justificación, naturaleza/espíritu, realidad/idea, todo ello a través de la colocación del sujeto en el objeto y el proceso epistemológico.
  - i. El derecho es un proceso susceptible de abstracción consistente en actividades creadoras de significados de

deber (normas) que no se pueden percibir, sino que sólo se pueden suponer.

- ii. Como el derecho no es norma, pero sí práctica con una cierta expresión estética y una función marcadamente técnica (política), es más probable que el derecho sea un arte.
- c. La academia jurídica se ha enfocado en enseñar bajo el enfoque normativista distorsionado (que es más bien una ideología política) y carece de paradigma epistemológico.
- d. La academia jurídica ha renunciado a su agencia y se ha actualizado más lentamente que otras academias.
- e. La academia jurídica debe ser desenmascarada y protegida como espacio político para que pueda retomar su agencia en la restauración del mundo, a través de la reformulación de la epistemología jurídica y la implementación de mecanismos de protección y empoderamiento.

Daniel Vega Tavares

27/10/2023

## CAPÍTULO I

### MARCO TEÓRICO

Sed humildes y prudentes antes de pronunciar palabra, pero cuando ya la hayáis pronunciado sed altaneros y orgullosos.

— Umberto Eco, *Cómo se hace una tesis*

En este capítulo sentaré las bases teóricas de mi investigación, pasando por los antecedentes de la materia que me ocupa y los conceptos indispensables para comprender este trabajo. Asimismo, realizaré una descripción panorámica de las crisis del mundo que inciden en la academia jurídica y que, como argumentaré más adelante, pueden ser contrarrestadas a través de una adecuación del método jurídico de investigación y enseñanza.

#### **I.1. Marco conceptual**

Explicaré ahora algunos de los conceptos clave que requiere la lectura de esta investigación, haciendo breve referencia a los motivos de la selección terminológica que hice.

##### *I.1.1 Epistemología, conocimiento, pensamiento y fenomenología*

La *epistemología* es el estudio del conocimiento. Esto, como bien lo dice Arellano Hobelsberger, incluye el estudio del origen, la naturaleza, los métodos y los límites del conocimiento humano.<sup>3</sup> Uso el término de esta manera porque no considero que exista una sola forma de pensar correctamente, por lo que una filosofía del razonamiento científico es mucho más limitada que una teoría general del conocimiento. No hay diferencia entre gnoseología y epistemología.<sup>4</sup>

Adopto, pues, el sentido de epistemología como teoría del conocimiento, como le define Abbagnano. Esto, considerando que la teoría del conocimiento perdió su importancia en la filosofía contemporánea y fue sustituida por la metodología (del conocimiento), “que es el análisis de las condiciones y de los

---

<sup>3</sup> Arellano Hobelsberger, Walter, *Metodología jurídica*, México, Porrúa, 2007, p. 20.

<sup>4</sup> Esto lo digo sabiendo que el significado aceptado por la RAE para “epistemología” es “teoría de los fundamentos y métodos del conocimiento científico”. RAE, “Epistemología”, 2023, <https://tinyurl.com/mrxu9nj7>.

límites de validez de los procedimientos de investigación y de los instrumentos lingüísticos del saber científico”.<sup>5</sup> Es decir, designo el mismo objeto con los términos “teoría del conocimiento”, “epistemología” y “metodología del conocimiento”.

La epistemología que aquí se ofrece entiende el *conocimiento* como el saber (memoria, entendimiento, representación) que el ser humano (sujeto cognoscente) tiene del fenómeno (objeto del conocimiento). El conocimiento tiene así dos dimensiones: como proceso y como producto. La primera equivale a la consciencia, es decir, el proceso que permite distinguir al “yo” de “lo otro”, el “sentimiento de ser” que equivale al “sí mismo”.<sup>6</sup> La segunda equivale a la estructura de pensamiento, la representación de la cosa o la memoria consciente.

Los elementos del conocimiento son el sujeto, el objeto y la relación sujeto-objeto.<sup>7</sup> En cuanto al sujeto, es el ser humano, por cuanto está dotado de razón y sentidos. Respecto al objeto, aquí aceptaré que no es la realidad, sino la apariencia constituida en fenómeno. La relación, por último, es el proceso mismo del conocimiento, un movimiento del objeto a la consciencia o viceversa.

Las fuentes de todo conocimiento son la percepción y la razón. La primera es el proceso por el que los estímulos exteriores del ser humano son captados por los sentidos y pasan a convertirse en sensaciones conscientes.<sup>8</sup> La consciencia de la sensación es lo que coloca al ser en el mundo, es decir, equivale a la autoconsciencia. Así, la mera sensación (que ya es un evento neurológico) no conforma conocimiento, sino hasta que es objetivizado. No obstante, la sensación es parte del proceso cognitivo y esto no ha de perderse de vista.

---

<sup>5</sup> Nótese que, para este autor, “por su mismo origen e interpretación, la teoría del [conocimiento] es idealista”. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 2a ed., México, FCE, 1974, <https://archive.org/details/abbagnano-nicola-diccionario-de-filosofia/page/344/mode/2up>.

<sup>6</sup> Sobre la consciencia, utilizo el lenguaje de Damasio, Antonio R., *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, trad. de Ferrán Meler Ortí, Barcelona, Ediciones Destino, 2010, Colección Imago Mundi, vol. 182, p. 25. Para Damasio, como para William James, la consciencia es un proceso “que da un enfoque a las experiencias que vivimos y, con el tiempo, nos permite reflexionar acerca de esas experiencias”. *Ibidem*, p. 26. En otras palabras, la consciencia es el proceso por el que los datos que recibimos del mundo son convertidos en memoria. Desde este enfoque, la consciencia contiene el proceso cognitivo en general.

<sup>7</sup> Son muchas las referencias que se podrían hacer acerca de esta tríada, pero me atengo a la claridad de Fernández Viñas, Fernando et al., *Metodología de la investigación en ciencias sociales*, México, Ed. Patria, 2008, p. 13.

<sup>8</sup> Cfr. Abbagnano, *op. cit.*, pp. 902-907.

La consciencia de la sensación es la *experiencia*. Puede decirse que la experiencia es el conocimiento fundamental, por cuanto se aloja en la memoria. (Es dudoso que, lo que no es recordado, sea conocimiento). A la interpretación de la experiencia se le puede llamar pensamiento.

El pensamiento abarca entonces desde la consciencia de la sensación hasta la creación de ideas nuevas. En medio de ese rango, el razonamiento es una forma específica de pensar que consiste en inferir consecuencias a partir de la relación de ideas (conceptuación). Es decir, el razonamiento es una operación del pensamiento.

De acuerdo con Arellano Hobelsberger, lo esencial del *razonamiento* es que “con él se pretenden obtener conocimientos nuevos, a partir de conocimientos ya adquiridos”.<sup>9</sup> Así planteado, no encuentro diferencia entre razonamiento y pensamiento. Sin embargo, para mí el *pensamiento* es la operación mental por medio de la cual se producen juicios, mientras que el razonamiento es una de sus formas, caracterizada principalmente por la inferencia. El objetivo particular del razonamiento es el conocimiento (la verdad) y el del pensamiento es el significado.

Esta distinción fundamentalmente kantiana ocupa en varias ocasiones a Hannah Arendt. Arendt dice: “los objetos del espíritu [es decir, del pensamiento, la voluntad y el juicio], aparecen dados en el mundo o se deducen de lo que yo haya vivido, pero en su naturaleza de pura actividad no están ni condicionados ni necesitados del mundo o de la vida”.<sup>10</sup>

Yo no estoy seguro de que el pensamiento pueda liberarse del conocimiento, es decir, de la experiencia. Se puede pensar cosas nuevas, como lo permite la imaginación, pero esto no equivale a pensar sin experiencia, sino a pensar lo que no se ha experimentado.

El razonamiento correlaciona términos (cálculo) e infiere categorías (aplica unas características a otras, clasifica, distingue, deduce, induce). Sin embargo, no

---

<sup>9</sup> Arellano Hobelsberger, *op. cit.*, p. 111.

<sup>10</sup> Cfr. Arendt, Hannah, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, Colección Estudios Políticos, núm. 16, p. 89.

equivale al pensamiento porque prescinde de la experiencia (la recopilación de datos sensibles del mundo, es decir, sin magnitud ni verificabilidad), la pasión (*pathos* o *eros*: el asombro, la duda, la curiosidad, la búsqueda de sentido o felicidad...), la creatividad (la creación, la desordenación) y la intuición (el tanteo).

De acuerdo con Arendt, "... lo que generalmente llamamos «pensar», aunque no baste para poner la voluntad en movimiento o para dotar al juicio de reglas universales, debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia; en suma, los debe *desensorizar*" (cursivas en el original). No se lea esto en el sentido de que el pensar debe excluir la experiencia. Lo que Arendt explica es que el pensamiento siempre abstrae la percepción sensible.<sup>11</sup>

El pensamiento no produce sus objetos espontáneamente, sino que tiene que retirarse del mundo fenoménico. Es decir, debe partir del mundo de los fenómenos. Sin embargo, esto supone una complicación relevante para el ámbito del conocimiento filosófico: si "todo pensamiento es, en sentido estricto, un «re-pensamiento»",<sup>12</sup> ¿cómo pueden pensarse cosas de las que no tenemos experiencia sensorial (la justicia, la paz, las ideas en sí...)? Quizá esas ideas son imaginaciones que han procesado la experiencia hasta hacerla incomparable con su forma original.<sup>13</sup>

Que no se pueda pensar lo imperceptible sin compararlo con la experiencia explica que el principal o al menos el primer vehículo de la filosofía sea también el de la poesía: la metáfora. O sea que el lenguaje es la única manera de aparecer el pensamiento.<sup>14</sup> (Aunque yo afirmaré que esto es así porque el lenguaje se parece al pensamiento, no porque sea su equivalente ni esté cerca de serlo). Como dice Byung-Chul Han, "en un nivel más profundo, el pensamiento es un proceso

---

<sup>11</sup> Arendt, Hannah, *La vida del espíritu...*, op. cit., p. 95.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, p. 107.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 118-151.

resueltamente *analógico*. Antes de captar el mundo en conceptos, se ve *apresado*, incluso *afectado* por él. Lo *afectivo* es esencial para el pensamiento humano”.<sup>15</sup>

En cambio, el razonamiento no vislumbra, sino que trabaja con datos de entrada definidos y produce datos de salida. Es una forma avanzada de pensar mecánico. El pensamiento, en cambio, abarca al razonamiento y a todos los procesos mentales más o menos conscientes de los que el razonamiento puede prescindir. (No se pase por alto que la distinción entre sensación y razón es una de las páginas más relevantes en la historia de la teoría del conocimiento, pero también un punto de partida de la dictadura del racionalismo dominador de la naturaleza y otros eventos con alto costo humano).

Es común definir a la razón como la facultad de juzgar, en el sentido de poner en relación las ideas, lo que permite construir asertos sobre la cosa.<sup>16</sup> No estoy seguro de que haya diferencia entre esta noción y la que yo ofrezco, porque (a) toda idea es una representación y (b) toda interpretación es una operación mental que pone en relación unas ideas con otras, produciendo a su vez ideas que pueden recibir el nombre de juicios –pensamientos acerca de lo que es verdadero o falso, bello o feo, bueno o malo, etcétera-.

Así pues, la *razón* es la facultad humana de interpretar las cosas, es decir, de constituir el fenómeno (conceptuación). La idea y el fenómeno no se distinguen en el proceso cognitivo. El fenómeno es el acontecer que el sujeto considera distinto de sí mismo. La idea es el producto del pensamiento (y el concepto lo es de la interpretación de la idea). Si la experiencia permanece impensada, no torna idea. Pero la idea es la interpretación de la experiencia y es, por lo tanto, siempre la constitución de lo percibido en objeto, es decir, en fenómeno.

---

<sup>15</sup> Byung-Chul, Han, *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus, 2021, p. 18. Sobre la diferencia entre pensar y razonar así planteada, véase la revisión que hace Byung-Chul Han de la filosofía del pensamiento de Heidegger en *ibidem*, pp. 33-38. Véase también la distinción entre pensamiento, cognición y razonamiento en Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2021, Serie Filosofía, pp. 187-189.

<sup>16</sup> En este sentido véase Arellano Hobelsberger, *op. cit.*, p. 110.



En otras palabras, el ser humano no conoce el mundo exterior, sino sólo sus ideas, aunque estas nazcan de un proceso fisiológico-cognitivo. Las ideas que provienen de otros son transmitidas a través de la comunicación y, en ese caso, también llegan a la consciencia por medio de la percepción. Luego, el alcance máximo del conocimiento humano no es la esencia de la cosa, sino su apariencia, es decir, la esencia de la vivencia. Así, el objeto y la finalidad del conocimiento se hallan también en las ideas.

A pesar de que esta es una epistemología subjetivista, la incorporación a ella del paradigma de la complejidad exige la presunción de que el objeto existe. Esto me obliga a aceptar la regla general ontológica-fenomenológica de que lo que parece, existe (todo parecer es ser, ser percibido). Las verdades que superan a lo sensible, sin embargo, no pueden ser admitidas como objetivas (perteneciente al mundo de las cosas cuya apariencia se puede conocer).

Por lo tanto, hay que renunciar a conocer el ser mismo de las cosas (la esencia) y limitarse a conocer ideas (las verdades producidas a partir de la observación y la experiencia). Así, la fenomenología que propongo presume la existencia objetiva, pero admite que de ella sólo se conoce la apariencia y, aunque existan las causas últimas (como Dios, por ejemplo), no se les puede conocer (aunque sí suponer). Esto no se traduce en una tesis positivista, porque tampoco es una exaltación de la ciencia. Tiene, en cambio, un *pathos* propio: la exaltación del pensamiento.

En cuanto a que esta es una fenomenología, me refiero a algunos rasgos básicos de un método moderno elaborado por Edmund Husserl, como descripción de esencias de vivencias (modos de consciencia necesarios para captar al objeto). Rafael Sánchez Vázquez define este método con agudeza como “la investigación de la conciencia, es decir, de los que aparece (el fenómeno), en contraposición a lo que es en realidad”.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Sánchez Vázquez, Rafael, *Metodología de la ciencia del derecho*, 10a ed., México, Porrúa, 2020, p. 36.

Me desprendo de este canon especialmente al presumir la existencia, mientras que la fenomenología husserliana es neutra respecto a la existencia del objeto intuido. En otras palabras, el principal instrumento del método que pretendo utilizar es la descripción de la apariencia como si se tratara de la realidad misma.<sup>18</sup>

Mi siguiente instrumento es la *epojé*, es decir, la reducción de datos. O sea que no estoy metodológicamente obligado a adoptar sistemas teóricos ajenos. Si cito a diversos tratadistas es sobre todo con la intención de (a) someter a discusión mis propias ideas, (b) dar cuenta de que hice un trabajo de investigación en que confronté las ideas de otros y (c) respetar la tradición metodológica que acompaña a la elaboración de tesis en la actualidad. Sin embargo, no debe considerarse que adopto estos sistemas teóricos, sino que los involucre en el mío, por lo que también atenderé las posibles contradicciones terminológicas y la fidelidad de las citas.

La condición de consistencia y la condición de invariabilidad del significado sólo hacen admisible la teoría basada en teorías precedentes. Son, en ese sentido, restrictivas, “y desalientan el pluralismo teórico”, por no decir que imposibilitan cualquier teoría original.<sup>19</sup> No obstante, estoy consciente de que mis construcciones teóricas carecen de originalidad en muchos aspectos, por cuanto he tomado bastantes términos de Hannah Arendt (a su vez profundamente influenciada por Heidegger, San Agustín y Kant).

Lo que niego aquí no es que me vea influido o apoyado en otros sistemas teóricos (especialmente en lo terminológico), sino que deba evaluarse mi trabajo a la luz de esos otros sistemas. Por ello, mi método consistirá en aportar datos descriptivos y razonamientos que incrementen la credibilidad acerca de que aquello que yo percibo es lo mismo percibido por otros y que la realidad misma de ese objeto nos produce las mismas impresiones, cuando le examinamos detenidamente. En

---

<sup>18</sup> Consúltase una breve explicación del método fenomenológico en Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Esfinge, 1995, pp. 179-185. Por supuesto, también puede leerse la vasta obra de Husserl, pero precisamente porque no he adoptado más que un par de términos de esta insigne doctrina (que no incluye sólo a Husserl), no me tomo la molestia de hacer una revisión profunda de ella.

<sup>19</sup> Cfr. Feyerabend, Paul K., «Problemas del empirismo», Olivé, León y Pérez Ransanz, Ana Rosa (coords.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI Editores, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1989, pp. 158-187.

consecuencia, esta tesis se circunscribe en el ámbito de un quehacer filosófico más que científico y argumentativo más que experimental. Así queda delineada la metodología del presente trabajo.

### *I.1.2 Problema de la existencia, conocimiento intersubjetivo y academia*

*La existencia del mundo exterior* que es captado por los sentidos e interpretado por la razón es irrelevante para el estudio del conocimiento. Igual si existe o no existe, es percibida; y de que sea percibida no se sigue su existencia, porque no hay mecanismo de conocimiento además del descrito, y no se conoce el mundo exterior, sino sólo lo que de él es percibido.

No obstante, he decidido adoptar el paradigma de la complejidad para la construcción de un método particular del conocimiento (jurídico) y éste probablemente requiera que la existencia sea supuesta. Tal suposición no afecta la epistemología aquí descrita. También es cierto que es una suposición metodológicamente necesaria para compartir el conocimiento. Así pues, es justo presumir que lo conocido es existente.

Si el conocimiento es un acontecer puramente subjetivo, es fuerza suponer que sólo puede ser transmitido cuando logra ser exteriorizado a través de signos cuyo contenido es el mismo para todos y es idéntico a las propias ideas. El conocimiento torna así intersubjetivo. En palabras de Arendt:

Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; 'porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser', y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad.<sup>20</sup>

Yo creo que todas las personas tienen maneras diversas de sentir y pensar, por lo que no me parece posible transmitir con exactitud ningún conocimiento.

---

<sup>20</sup> Hace referencia a frases de Aristóteles (en *Ética a Nicómaco*) y de Heráclito, en ese orden. Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 222. En inglés (idioma original del libro): "To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all; 'for what appears to all, this we call Being,' and whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality". Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 2a ed., Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 199.

Por ello, *el conocimiento intersubjetivo* tampoco se puede alcanzar, pero aproximarse a él depende de que las ideas se compartan, se discutan y sus signos sean reconfigurados hasta el punto en que ocasionen mayor consenso. En la medida en que el conocimiento intersubjetivo se considere valioso, es preciso adoptar métodos de comunicación, discusión y ordenación del conocimiento. Estos métodos pueden ser diversos, naturalmente, pero en suma son lo que se conoce como investigación y educación.

A la suma de la educación y la investigación la llamaré “academia”, aunque puede constar de algunos otros elementos que ignoraré por el momento. *La academia* es, pues, el conjunto de personas y actividades humanas dirigidas a la creación y la transmisión del conocimiento.

Es decir, la academia es el espacio para las tres etapas del conocimiento intersubjetivo: el conocimiento (subjetivo), el pensamiento y el diálogo. Debe ser un espacio punto en que esté a salvo quien desee crear sus propias ideas. Abundaré más adelante sobre lo que la academia es y debería ser.

### *1.1.3 Método, metodología, metodología del conocimiento, técnica, método jurídico y metodología del conocimiento jurídico*

No todos los métodos son del conocimiento. Un *método* es una manera de hacer algo que se considera ordenada. “Ordenación significa asimismo arreglo de las cosas con orden... colocar o poner las cosas en su lugar”.<sup>21</sup> ¿Dónde es “su lugar”? Tratándose de actividades humanas, el orden es un concepto vago que alude a un modo de proceder aceptable por colocar las cosas (los pasos, en este caso) de buena manera. Por eso me limito a decir que un “buen hacer” es un hacer aceptable en algún campo o contexto.

O sea que un método es una forma de “hacer bien” que consiste en un conjunto de pasos o un procedimiento (una concatenación de actividades que se dirigen a lograr un resultado predeterminado). También puede interpretarse como el

---

<sup>21</sup> Arellano Hobelsberger, *op. cit.*, p. 80.

plan que conduce al objetivo deseado. Proceder conforme a ese plan es actuar metódicamente.

La *metodología*, en cambio, es el estudio del método, o sea un “saber hacer” (*know how*). Esta disciplina, limitada al ámbito del conocimiento (metodología del conocimiento), equivale a la epistemología (véase el concepto adoptado en apartados anteriores).

Si el método es una serie de pasos, un plan o un camino que se debe seguir para hacer bien, es en sí una técnica, entendida como una actividad que conduce efectivamente a un resultado. Pero cada paso del método es también una técnica. Esta es la única distinción coherente entre *método* y *técnica*. No es verdad que el primero es el género y la segunda es la especie. En todo caso, el método es una técnica que consiste en la utilización concatenada de otras técnicas.

Considero innecesario abundar más en conceptos y analogías acerca de estos términos, como se suelen plantear en los tratados de metodología, porque el lenguaje metodológico tiende a ser ambiguo. Lo que ha de estar claro es que el método y la metodología suelen condicionar el éxito de cualquier tarea. En el ámbito académico, es comúnmente aceptado que el método determina la calidad del aprendizaje (en el ámbito de la educación) y la corrección del conocimiento (o sea, su aceptabilidad).

La palabra “método” se usa comúnmente para referirse a enfoques epistemológicos, es decir, formas de concebir al objeto de estudio. Por ejemplo, para Witker la metodología responde a qué se conoce y cómo se conoce, pero a la vez es “un concepto general del mundo”, o sea que el método es un enfoque epistémico o una teoría.<sup>22</sup> Se habla en ese sentido, también, de método analítico (que trata al objeto como una unidad divisible en partes más simples), dialéctico (que trata al objeto como un proceso o como una síntesis), etcétera.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Witker Velásquez, Jorge, *Metodología de la investigación jurídica*, México, UNAM, IJ, 2021, pp. 2-3, <https://cutt.ly/8V64jc1>.

<sup>23</sup> Cfr. Sánchez Vázquez, Rafael, *Metodología de la ciencia del derecho*, op. cit., pp. 1-65.

Estos usos revelan la ambigüedad del término. Por eso, aquí usaré “enfoque epistemológico” para referirme al modelo epistemológico usado para definir un objeto de conocimiento; y “método de conocimiento” para referirme a una manera específica de razonar o pensar.

Creo que la ambigüedad mencionada se debe a la aceptación generalizada de que la metodología forma parte de la lógica, por lo que “se interesa por describir cómo se construye la ciencia”, dando preferencia a los “*métodos canónicos* (aceptados) del proceder científico”.<sup>24</sup> En ese sentido, el consejo usual de los metodólogos es entender “metodología jurídica” como estudio de la “ciencia jurídica”. Rolando Tamayo añade:

En un sentido anómalo y trivial (aunque ampliamente divulgado o asociado con la expresión ‘metodología’) se entiende por metodología jurídica el estudio de diversas técnicas jurídicas (técnicas legislativas, técnicas de enseñanza del derecho; etcétera) ... La metodología jurídica no es un recetario de técnicas para legislar, incorporar, o enseñar derecho; es, si se quiere, una técnica de cómo se hace (o mejor) de cómo se ha hecho la ciencia del derecho. Al igual que la metodología general, la metodología jurídica es una disciplina preponderantemente descriptiva, la cual no se ocupa de evaluar o criticar los rendimientos de la jurisprudencia.<sup>25</sup>

En esta obra no aceptaré que es trivial la noción metodológica que, por más amplia, no exalta a la lógica ni al método científico. Es cierto que el método de una investigación se define por la teoría que se tenga del objeto, o del modelo epistemológico asumido antes de iniciar la investigación, pero no que todo método es de investigación. El método jurídico incluye, para lo que concierne a mi investigación, todas las técnicas de la profesión jurídica<sup>26</sup> y el método de investigación jurídica incluye sólo las de investigación.

La metodología jurídica ha funcionado históricamente como “un discurso pre-científico que pretende establecer las reglas a las cuales debería sujetarse la

---

<sup>24</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho (introducción a la ciencia jurídica)*, México, UNAM, 1984, Serie G: Estudios doctrinales, núm. 86, p. 142.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>26</sup> Este es el sentido más utilizado, como se demuestra en la vasta obra de Witker y en otras obras aquí utilizadas, como Arellano Hobelsberger, *op. cit.*, *passim*.

Dogmática Jurídica”,<sup>27</sup> porque parte del presupuesto de que la actividad jurídica es científica (idea que combatiré en la presente investigación). Además, esta función prescriptiva es contraria al concepto de Tamayo, quien ha dicho que la metodología estudia el método *a posteriori*. Más bien, parece igualmente correcto que la metodología oscila entre la descripción y la prescripción.<sup>28</sup> No adopto esta distinción porque (a) asumiría que toda metodología lo es del conocimiento y (b) no está clara la diferencia señalada. Por otro lado, el método tiene una tercera función: la justificativa (por ejemplo, de la praxis jurídica).<sup>29</sup>

Correas resuelve la ambigüedad diciendo que la epistemología sería la descriptiva y la metodología la prescriptiva.

Como pondré énfasis en problemas de conocimiento jurídico (enseñanza e investigación), en esta tesis aclararé la confusión terminológica descrita aceptando que toda epistemología es una metodología del conocimiento y que todo método del conocimiento es una técnica del razonamiento que permite definir a un objeto de conocimiento (es decir, un procedimiento dependiente de enfoque epistemológico).

Rechazo, en ese sentido, la noción de método como etapa intermedia de la investigación empírica, porque sería aceptar (a) que todo método es de investigación; y (b) que el proceso de conocimiento no construye al objeto o que el objeto está predefinido en la investigación. En este último caso, la investigación no iniciaría con la selección o el descubrimiento de un enfoque epistemológico, sino con la selección de técnicas de conocimiento, de acuerdo con José Antonio Alonso.<sup>30</sup>

Pero yo no he aceptado que el método de conocimiento no sea una técnica del conocimiento, por lo que pienso que el método incluye y comienza por la

---

<sup>27</sup> Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica*, op. cit., p. 132.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 132-133. Negri, Nicolás Jorge, *Epistemología jurídica: los saberes del derecho en el siglo XXI*, La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2020, sec. 13.

<sup>29</sup> Cfr. Negri, Nicolás Jorge, *Epistemología jurídica: los saberes del derecho en el siglo XXI*, La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2020, sec. 13.

<sup>30</sup> Alonso Herrero, José Antonio, *Metodología*, 11a ed., México, Limusa, 2016, p. 63.

selección del enfoque epistemológico. Tampoco creo que sea posible elegir un objeto de conocimiento sin crearlo. Cuando se realiza investigación jurídica, por ejemplo, primero se asume de forma más o menos consciente lo que el derecho es y de qué forma se le puede identificar. Que la producción académica no suela enunciar esta decisión revela sobre todo una formación teórica débil, pero no que el enfoque epistemológico sea irrelevante.<sup>31</sup>

#### I.1.4 *Epistemología jurídica, conocimiento jurídico tradicional y alternativo y paradigmas*

La *epistemología jurídica* es el estudio del conocimiento del derecho. Para esto, el derecho tiene que ser concebido como fenómeno. En esta tesis, propondré una representación del derecho que sea acorde con la epistemología planteada. En otras palabras, no partiré de un concepto del derecho ya objetivado, sino que trataré de objetivar un concepto propio, aspirando a reconstruir el método jurídico tradicional y adecuarlo a escenarios contemporáneos.

En otras palabras, me veré en la dificultad de definir el “método tradicional” jurídico, el “concepto tradicional” y sus contrapartes: el “método alternativo” y el “concepto alternativo”. En mi experiencia, lo más común es considerar al derecho simplemente como un sistema de normas obligatorias. Este concepto, que es el que llamo *tradicional*, favorece un método jurídico inflexible, acrítico y opresivo.

En cuanto al *concepto y el método alternativo* que propongo, obedecen a un enfoque específico a su vez producido por un método cuyo propósito es integrar el conocimiento jurídico en el paradigma de la complejidad y rediseñar el método jurídico conforme a ciertos valores propios de otros paradigmas (de la paz, de derechos humanos, de desarrollo sustentable), vistos críticamente.

---

<sup>31</sup> Cfr. Vega Tavares, Daniel, «Hacia la nueva investigación jurídica. Manifiesto del TPIJ y Juicios», Círculo de Amparo, 2023, <https://tinyurl.com/bdeja6mr>; y Vega Tavares, Daniel, «Teoría y técnicas de la investigación jurídica para un taller de redacción académica», *Juicios* (blog), 19 de agosto de 2022, <https://cutt.ly/VV69w6j>.



Los *paradigmas* son modelos<sup>32</sup> axiomáticos y prácticos a los que tiende el discurso justificante de la actividad social. Sostendré este concepto de paradigma sin profundizar más por ahora.

#### I.1.5 *Ciencia, conocimiento científico, método científico, ¿ciencia jurídica?*

Cuando digo “ciencia”, me refiero a un método de conocimiento que consiste en la demostración formal o empírica de un juicio apofántico previo (hipótesis). Su resultado es el conocimiento científico. Así entendida, la ciencia pretende descubrir la verdad utilizando una hipótesis (conjetura fundada en la observación y la sistematización de premisas interrelacionadas) y la demostración. Ésta es la confrontación de la hipótesis con la experiencia o con unas ciertas reglas de razonamiento. En otras palabras, llamo ciencia al método hipotético, lógico y experimental.

Adoptando este concepto, la epistemología que propuse admite la posibilidad de la ciencia y con ello del conocimiento intersubjetivo de lo objetivo, aunque no del conocimiento absolutamente objetivo (identidad entre la idea y las cosas conocidas). Así, el conocimiento científico es sólo aquel susceptible de demostración, pero también de falsación. El conocimiento que no admite contradicción no es realmente científico. En otras palabras, el conocimiento científico es intersubjetivo, fáctico, contrastable o verificable, sistemático, comunicable, generalizable y provisional.<sup>33</sup>

Es importante que, cuando hable de método científico, también se entienda como estrictamente distinto del método jurídico y del método de investigación jurídica. Éste es una subcategoría del método jurídico y una categoría diferente del método científico, pero precisaré sus diferencias más adelante

En esta tesis propondré que el método jurídico no es científico y que la ciencia pura del derecho no es posible. Discutiré, pues, si el derecho puede ser objeto de conocimiento científico. Como lo pongo en duda, cuando hable de la disciplina del

---

<sup>32</sup> Cfr. Abbagnano, *op. cit.*, p. 888.

<sup>33</sup> Fernández Viñas *et al.*, *op. cit.*, pp. 10-12.

conocimiento jurídico evitaré la expresión “ciencia jurídica” y preferiré la de “jurisprudencia”.

Considero inoportuno tratar de clasificar las ciencias, porque sería inútil para el objeto de esta investigación. La delimitación de aquello que comprenda la disciplina del conocimiento jurídico se desprenderá de la reconstrucción de su concepto y entonces tendrá que reubicarse en las múltiples clasificaciones de las ciencias y se tendrá que hacer una taxonomía de sus subcategorías. No ignoro, sin embargo, la multitud de clasificaciones en que la jurisprudencia (disciplina del conocimiento jurídico) ha figurado, aunque no me atenderé a ninguna de ellas por el momento.<sup>34</sup>

A manera de prevención, quede claro que, en la actualidad, la “ciencia jurídica” es una disciplina primordialmente sistemática (expone y analiza normas). Se ha descuidado, sin duda alguna, su vertiente técnica (el estudio de su aplicación, que competiría a la sociología, pero también a lo que denominaré jurisprudencia técnica o *ars juridica*). Sin embargo, la norma “jurídica” es un objeto de investigación dúctil (cuando no arbitrario) y, por lo tanto, no creo que la jurisprudencia (la disciplina que estudia al derecho) deba limitarse al estudio de normas y su aplicación.

#### *1.1.6 Ficcionalismo y cientificismo del método jurídico tradicional y la teoría sociosemiológica*

Aunque en el Capítulo IV lo explicaré con mayor detalle, es necesario aclarar a qué me refiero cuando hablo de “ficcionalismo” y “cientificismo” del método jurídico tradicional. Por esta segunda característica me refiero a que el fundamento jurídico suele sustentarse en la idea de que el quehacer jurídico es científico, o bien, que el derecho es objeto de una disciplina del conocimiento especializada distinta de cualquier otra disciplina, es decir, autónoma.

---

<sup>34</sup> Considero un detonante de este trabajo de investigación el breve apartado en que García Máynez asegura que la jurisprudencia técnica es una disciplina normativa nomográfica, pero posee un aspecto técnico, por lo que “no es únicamente ciencia, sino arte”. García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, 39a ed., México, Porrúa, 1988, p. 127.

Yo me opongo a esta idea, porque si se toma una noción normativista del derecho (o sea, si se cree que el derecho es un sistema de normas), entonces no es posible hacer juicios apofánticos sobre el objeto jurídico, ni es posible aplicarle el método experimental. También podría poner en duda que sea susceptible de deducción e hipótesis, porque no me parece que el acontecimiento jurídico (sea el deber o la norma) forme parte de lo accesible a la lógica (razonamiento) sino que es objeto del juicio (lo definiré más adelante).

Para la forma más avanzada de iuspositivismo normativista (la teoría de Kelsen), la cientificidad del derecho estriba en que es una disciplina especializada o pura, o sea, distinta y autónoma de cualquier otra disciplina del conocimiento, con un objeto distinto del de cualquier otra. Pero incluso desde el kelsenismo no está realmente claro cómo identificar las normas jurídicas sin recurrir a razonamientos politológicos, antropológicos o sociológicos. Profundizaré en mi lectura de Kelsen en el Capítulo IV.

No considero que el objeto jurídico consista exclusivamente en normas. Éstas son, en todo caso, un fragmento del derecho. En cambio, me parece un proceso que comienza con prácticas humanas que adquieren o producen significado. Es decir, es un fenómeno mundano, esencialmente cultural que, por su función distributiva del poder, es política. (También explicaré lo mundano y lo político *infra*).

En ese sentido, uso la noción metodológica de la sociosemiología para dar a entender que el derecho no puede ser comprendido sino como “hacer con sentido”, es decir, acontecimientos sociales significantes. El término está inspirado en la propuesta teórica de Oscar Correas.<sup>35</sup> Pero mi concepto tiene un matiz fundamental: en mi opinión, el conocimiento jurídico o sociológico-jurídico no debería reducirse al discurso del derecho. Es decir, Correas construye su sociosemiología como una

---

<sup>35</sup> Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, 2a ed., México, Coyoacán, 2005, Serie Derecho y Sociedad, núm. 12.

forma de análisis de discursos, pero yo afirmo el derecho también consiste en prácticas.

Esta perspectiva teórica es de lo más relevante. El conocimiento jurídico también incluye habilidades y modos de hacer o ser generalmente aceptados (métodos). Como veo en el derecho un arte, no concibo que la sociosemiología jurídica, o la investigación y la enseñanza del derecho se limiten a estudiar normas o sistemas argumentativos.

En este punto me aproximo al pensamiento de Manuel Atienza. Recientemente, escuché una conferencia suya en que aseguró que la enseñanza jurídica tiende a pasar por alto el desarrollo de habilidades. Él puso especial énfasis en la argumentación jurídica, entendida como un tipo de técnica.<sup>36</sup> Sin embargo, yo propongo que (a) las habilidades jurídicas no se limitan a la argumentación y (b) la argumentación jurídica no es exactamente una técnica, porque no consiste en una serie de pasos que tienen resultados iguales en condiciones constantes.

El ficcionalismo del conocimiento jurídico es una categoría más amplia que incluye al científicismo. En general, me parece que la ideología jurídica tiende a ocultar sus verdaderas funciones e intenciones. La fachada científicista, por ejemplo, oculta que el derecho no es descubierto, sino creado.

En mi opinión, la práctica jurídica consiste primordialmente en la toma de decisiones. Su justificación a través de unas normas preestablecidas es una antigua costumbre que estaba contrastada por un razonamiento tópico en la Antigüedad y que hoy vuelve a matizarse en la justicia constitucional, ampliamente dúctil. (Volveré sobre la ductilidad del derecho en el Capítulo II, y sobre el razonamiento tópico en el último apartado de este marco teórico).

El ficcionalismo incluye otros presupuestos de la ideología jurídica prevaleciente. Así, por ejemplo, suele creerse que el Estado es el único agente productor de normas jurídicas o que la ley es la única forma de norma jurídica. Estas

---

<sup>36</sup> Atienza, Manuel. «La formación del jurista del siglo XXI», Conferencia presentada en el *Encuentro Académico Internacional y Nacional «Tendencias Actuales del Derecho»*, Facultad de Derecho de la BUAP, Instituto de Investigaciones Jurídico Políticas de la BUAP, celebrada vía Zoom, 14 de noviembre de 2023.

son sólo las enunciaciones más simples de una ficción. La producción normativa jamás ha estado completamente monopolizada. La jurisprudencia y la costumbre son también fuentes normativas que requieren especial atención en la actualidad.

Por otro lado, si se niega que el derecho es necesariamente coercitivo, se encontrará que las normas jurídicas no son identificables sino a través de algún presupuesto normalmente ficcional: la vigencia o validez de la norma. Precisamente porque es una suposición de conocimiento la que permite decir qué es y qué no es derecho, considero posible sustituirla por cualquier otro principio. Así como en la cuántica se puede intentar conocer una partícula suponiendo simultáneamente su posición en distintos puntos del espacio, creo que el derecho puede describirse o producirse suponiendo su validez e invalidez simultáneas.

Este método podría (a) transparentar la ideología que promueve la academia jurídica a través de sus razonamientos falsamente científicos y (b) evitar que se asuma *a priori* la existencia de una solución correcta a un problema dado. Así, todo razonamiento académico-jurídico tendría que seleccionar el problema y su solución apelando a sus valores personales o sociales y considerando las circunstancias específicas de cada caso, dando lugar al menos a dos soluciones posibles a cada problema jurídico.

#### *1.1.7 Crisis, mundo, crisis del mundo y espacio del conocimiento, el pensamiento y el diálogo*

Es preciso indicar que mi preocupación por rediseñar el método jurídico conforme a bases epistemológicas sólidas y valores confrontados con los paradigmas contemporáneos se debe a la constatación de una realidad social actual en notoria crisis, particularmente la de la práctica jurídica.

La *crisis*, como se verá más adelante, es una amenaza a la existencia y es multidimensional. En esta tesis afirmaré que puede concebirse toda como una crisis económica, pero también puede descomponerse en tres formas principales con incidencia en la academia: la crisis ecológica, la crisis cultural y la crisis política (democrática).

*Mundo* es el espacio en que las cosas aparecen intersubjetivamente, es decir, el espacio de lo cognoscible. Como se notará, es un concepto de influencia arendtiana. Se trata de una categoría simultáneamente epistemológica y política, un punto de la existencia alrededor del cual los seres humanos nos relacionamos (la Tierra, los valores, los intereses). En palabras de Arendt:

... el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así.

Como matizaré en el Capítulo II, yo sí considero a la Tierra una dimensión material del mundo o por lo menos su condición material.

Puesto que las crisis que me ocupan son un problema exclusivamente humano que afecta a aquello que articula las subjetividades, la llamo “crisis del mundo”. La crisis del mundo es económica porque reduce la Tierra, los valores y los intereses a sus funciones económicas: la Tierra a recurso, el valor a precio, el interés a necesidad.

La describo también como potencial discontinuidad en la existencia del mundo porque tiene distintas manifestaciones en la desaparición (gradual, incompleta) de la intersubjetividad, es decir, de los espacios de consenso, reconocimiento de la existencia y atribución de valor a la existencia.<sup>37</sup> En efecto, las

---

<sup>37</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 61-62. En inglés: "... the term "public" signifies the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it. This world, however, is not identical with the earth or with nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life. It is related, rather, to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together. To live together in the world means essentially that a world of things is between those

crisis del mundo son crisis de conocimiento, pensamiento y comunicación. De ahí que, partiendo de la idea de que el mundo tiene algún valor, *es justo* salvar y construir espacios de conocimiento, pensamiento y diálogo.

Parece irónico que, desde una epistemología fenomenológica, la existencia se tome como justificación de una disciplina del conocimiento. Esto se debe a una posición ética y política, no a una convicción epistemológica. Yo no he venido a decir que sé qué está bien o mal ni a demostrarlo. Creo que esas cosas no se averiguan, sino que se deciden. Yo decido prestar valor a la existencia. En consecuencia, me propongo convencer de su valor y construir razonamientos aceptables y coherentes a partir de juicios valorativos.

Arendt afirma:

... casi cada axioma parece llevar a deducciones consistentes, y esto hasta un límite tal que es como si los hombres pudieran probar casi cualquier hipótesis que se les ocurra adoptar, no sólo en el campo de las construcciones mentales puras, como las diversas interpretaciones de conjunto de la historia, basadas todas ellas en hechos, sino también en las ciencias naturales.<sup>38</sup>

Pretendo adoptar una posición epistemológica escéptica similar a la que caracterizó a gran parte de los autores que me influyen. La fragilidad del conocimiento científico y la ficcionalidad del conocimiento jurídico son los aspectos metodológicos que estorban a una teoría sociosemiológica del derecho y por ello, en el Capítulo IV, redundaré en estos razonamientos sobre la ciencia.

## **I.2. Mundo y sociedad de masas (lectura arendtiana)**

### **I.2.1 El mundo como condicionante humana**

De acuerdo con Hannah Arendt, el mundo es el lugar de las cosas y las actividades humanas. Se trata de la condición humana o, más precisamente, la condicionante humana. Al mismo tiempo, es algo que se tiene en común, un algo entre los seres

---

*who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time.*

*"The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak". Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 52.*

<sup>38</sup> Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 96.

humanos en que es posible detenerse, donde se aparecen unos a otros. Es decir que es un punto de encuentro cuya principal característica (además de su exterioridad y su ubicación entre los seres) es la estabilidad o durabilidad: el mundo es cosa.

Así, dice:

El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora. La objetividad del mundo -su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana.<sup>39</sup>

La idea de que el mundo sirve para detenerse parece ser aspecto esencial de la vida contemplativa. Esa retirada del mundo u oposición entre el ser y el pensar ya se expresa en Platón, cuando dice que sólo el cuerpo del filósofo continúa entre los hombres. Es verdad, pues, que “todo pensamiento exige un *detenerse-y-pensar*” (cursivas en el original).<sup>40</sup>

El punto en que ocurre la vida contemplativa no es en realidad el mundo. De ahí que en Atenas no fuera una esfera privada (la destinada a lo doméstico, a lo económico: la οἶκος [*oikos*]), ni la pública en que ocurría la política (la πόλις [*polis*]) sino una especial esfera en la que se fundó la academia: la σχολή (*scholé*). Sin embargo, la estabilidad, la satisfacción plena de las necesidades y la existencia de un mundo al cual dirigirse (sobre el cuál pensar) sí son precondiciones del pensamiento y la academia.<sup>41</sup>

La dimensión del mundo en el tiempo supera cualquier durabilidad humanamente comprensible. Por ello, la duración del mundo es fuente de fiabilidad.

---

<sup>39</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 23 En inglés: “*The impact of the world's reality upon human existence is felt and received as a conditioning force. The objectivity of the world—its object- or thing-character—and the human condition supplement each other; because human existence is conditioned existence, it would be impossible without things, and things would be a heap of unrelated articles, a non-world, if they were not the conditioners of human existence*”. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 9.

<sup>40</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 97.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 26. Volveré sobre este punto más adelante.



El mundo no sólo es lo que precede al hombre y permanecerá cuando se vaya, sino también lo que él coloca entre los seres (a través del trabajo). En palabras de Arendt:

La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores. La vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo.<sup>42</sup>

Dice también:

Sólo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos da la naturaleza, que lo hemos construido en el medio ambiente de la naturaleza para protegernos de ella, podemos considerar a la naturaleza como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad.<sup>43</sup>

Para Arendt, la consciencia de la finitud de la vida humana es lo que constituye el nacimiento y la muerte: la objetividad (la noción del yo y lo otro). La propiedad y el trabajo son esfuerzos por prolongar la vida, por estabilizarla. El consumo y la labor son las condiciones humanas por cuanto seres biológicos, los ciclos que le mantienen vivo, pero también dos condenas específicas de la vida contemporánea.

El dolor nubla los sentidos, la percepción, volcando al ser sobre sí mismo. El dolor desaparece al mundo. La vida, repleta de intensidades, muertes y necesidades, es una molestia. En el ciclo miserable del ser biológico, la inserción de lo durable es la aparición del sentido, del interés, el deseo, la inmortalidad, la memoria, la narrativa.

---

<sup>42</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 109. En inglés: “*The reality and reliability of the human world rest primarily on the fact that we are surrounded by things more permanent than the activity by which they were produced, and potentially even more permanent than the lives of their authors. Human life, in so far as it is world-building, is engaged in a constant process of reification, and the degree of worldliness of produced things, which all together form the human artifice, depends upon their greater or lesser permanence in the world itself*”. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, op. cit., pp. 95-96.

<sup>43</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 158. En inglés: “*Only we who have erected the objectivity of a world of our own from what nature gives us, who have built it into the environment of nature so that we are protected from her, can look upon nature as something ‘objective.’ (sic) Without a world between men and nature, there is eternal movement, but no objectivity*”. Arendt, *The Human Condition*, p. 137.

El hombre crea (trabaja) para aliviar la futilidad de su propia existencia, para detenerse, para concluir (la fabricación tiene fin). El *homo faber* es el hombre dedicado a construir un hogar. El arte es la forma más acabada de trabajo, porque aprende a habitar la futilidad: lo completamente nuevo. Como dice esta brillante pensadora, "... lo cierto es que la medida [de las cosas, es decir, el valor] puede no ser ni la acuciante necesidad de la vida biológica y de la labor, ni el instrumentalismo utilitario de la fabricación y del uso".<sup>44</sup>

### 1.2.2 Sociedad de masas

El hombre produce (labora) para satisfacer sus necesidades (garantizar su vida) y produce en abundancia para no sufrir la necesidad (ahorrarse el dolor). Como la labor está anclada a la vida, también lo está al ciclo, es decir, a la carencia de conclusión. Si para el trabajo el mundo es medio para un fin y el fin es el mundo, el mundo es un fin en sí mismo. Para la labor, en cambio, no hay más que medios. Así, la labor desvaloriza al mundo y vuelca al ser en sí mismo. Desparecido el mundo (que es lo objetivo), sólo queda el individuo, el hombre-medida.

Para Arendt, una sociedad (de masas) laborante y consumista está encerrada en un ciclo vital, ha reducido su existencia a un metabolismo obsesionado con librarse de la necesidad (descubriendo día a día nuevas necesidades). Esta singularidad contemporánea se puede describir en una sola frase de Byung-Chul Han: "El tiempo de trabajo se ha totalizado como el único tiempo".<sup>45</sup> Ello tiene la doble consecuencia de sobreexplotar al mundo en su carácter de recurso y de desaparecer la esfera pública:

Que... el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el carácter de esta sociedad que contiene el grave peligro de que ningún objeto del mundo se libre del consumo y de la aniquilación a través de éste.

---

<sup>44</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 191. En inglés: "... what is certain is that the measure can be neither the driving necessity of biological life and labor nor the utilitarian instrumentalism of fabrication and usage". Arendt, *The Human Condition*, p. 174.

<sup>45</sup> Byung-Chul Han, *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2016, p. 11, <https://tinyurl.com/5cdmvm9>.

La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas. El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por el otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y de librarse de él, encuentren un perfecto equilibrio. La universal demanda de felicidad y el ampliamente repartido infortunio en nuestra sociedad (y éstos son sólo dos lados de la misma moneda) se encuentran entre las señales más persuasivas de que hemos comenzado a vivir en una sociedad de labor a la que falta bastante actividad laboral para mantenerla satisfecha. Ya que sólo el *animal laborans*, no el artesano o el hombre de acción, ha exigido ser «feliz» o creído que los hombres mortales pudieran ser felices.<sup>46</sup>

El mundo equivale a lo común, lo compartido, lo público, aquello a través de lo cual los seres humanos se relacionan, se identifican y hacen la historia. La crisis del mundo en la sociedad de masas es la amenaza de su desaparición y es por lo tanto la posibilidad de que desaparezcan el individuo, la sociedad y la historia, sustituidas por la masa y su fuerza:

Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.<sup>47</sup>

En una crónica del pensamiento, Arendt ha descubierto que el pensamiento moderno se rindió frente al sinsentido (la inmortalidad, la finalidad) y la pluralidad de

---

<sup>46</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 140-141. En inglés: "The rather uncomfortable truth of the matter is that the triumph the modern world has achieved over necessity is due to the emancipation of labor, that is, to the fact that the animal laborans was permitted to occupy the public realm; and yet, as long as the animal laborans remains in possession of it, there can be no true public realm, but only private activities displayed in the open. The outcome is what is euphemistically called mass culture, and its deeprooted trouble is a universal unhappiness, due on one side to the troubled balance between laboring and consumption and, on the other, to the persistent demands of the animal laborans to obtain a happiness which can be achieved only where life's processes of exhaustion and regeneration, of pain and release from pain, strike a perfect balance. The universal demand for happiness and the widespread unhappiness in our society (and these are but two sides of the same coin) are among the most persuasive signs that we have begun to live in a labor society which lacks enough laboring to keep it contented. For only the animal laborans, and neither the craftsman nor the man of action, has ever demanded to be 'happy or thought that mortal men could be happy'". Arendt, *The Human Condition*, op. cit., pp. 133-134.

<sup>47</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 62.

puntos de vista (el conocimiento objetivo). El ser humano ha perdido la fe en la Tierra, en los constructos (Dios, la patria) y en sí mismo. Hace mucho se ha demostrado que tanto las ciencias sociales como las naturales tienden a producir su propio objeto y hallar las respuestas a sus propias interrogantes, encerrándose en un monólogo.

Además, la naturaleza se ha convertido en un medio cuya creación (y destrucción) es un potencial humano, por lo que ni siquiera la naturaleza es necesaria y, en todo caso, es inaccesible al conocimiento humano (del que se desconfía desde Descartes). Arendt sentencia:

Esta doble pérdida del mundo –la pérdida de la naturaleza y la del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la historia– dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los relacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos.<sup>48</sup>

Explicar cómo la humanidad ha llegado a aglomerarse en masas consumistas requiere de un largo relato que se traduce en las múltiples inversiones de los valores, todas condicionadas por los deseos humanos de librarse del dolor y por la cualidad impredecible de las consecuencias de la acción.

Lo cierto es que la historia del valor es una historia de la economía y la sociedad de masas sólo aparece cuando la política (el monumento de las culturas antiguas), la religión (el monumento de la cultura medieval) y la razón (el monumento de la cultura industrial) perdieron su fiabilidad. El tránsito por esos tres paradigmas ha construido al ser contemporáneo: sin luchas definidas, sin rituales y sin certeza sobre lo correcto ni lo futuro. Ese es el final de la historia (y la oportunidad de reiniciarla).<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 99-100.

<sup>49</sup> Cfr. *idem*.

Yo apuntaría que es esa perplejidad posterior a la Segunda Guerra Mundial la que hizo virar la cultura hacia un nuevo iusnaturalismo: el de los derechos humanos. Sin embargo, la dinámica capitalista se acelera y se globaliza a la par de ese discurso, mercantilizando al mundo y convirtiendo al derecho humano en un mero instrumento de homogeneización de la cultura (de masa). Volveré sobre esto en el siguiente capítulo.

La crisis derivada de la globalización económica es, como dice Daniel Bensaïd, cuádruple: (a) social, “porque la competencia de todo el mundo contra todo el mundo destruye las relaciones de sociabilidad y de civilidad”; (b) ecológica, “porque las arbitrariedades del mercado a corto plazo minan las condiciones de reproducción de la especie a largo”; (c) democrática, “porque la privatización reduce el espacio público a una piel de sapo y deja sin contenidos el debate de lo que está en juego; y (d) ética, “porque el macabro maridaje entre las biotecnologías y el mercado alimenta las desconfianzas sobre la humanidad del futuro”.<sup>50</sup>

Ese carácter del ser humano como imbuido en una corriente imparable es precisamente lo que Zygmunt Bauman llamó “la modernidad líquida”. Nótese la proximidad que guarda este concepto con el hallazgo de Arendt acerca de la desaparición de las cosas (lo estable, durable, confiable...):

Uso aquí el término “modernidad líquida” para la forma actual de la condición moderna, que otros autores denominan “posmodernidad”, “modernidad tardía”, “segunda” o “híper” modernidad.<sup>51</sup> Esta modernidad se vuelve “líquida” en el transcurso de una “modernización” obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual, a la manera del líquido —de ahí la elección del término—, ninguna de las etapas

---

<sup>50</sup> Bensaïd, Daniel, *Cambiar el mundo*, trad. de Viento Sur, España, Diario Público, 2010, p. 33. No pude acceder a ninguna versión francesa de este libro.

<sup>51</sup> En este trabajo utilizaré como sinónimos todas estas expresiones. Sin embargo, estoy consciente de las diferentes implicaciones que tiene cada uno de esos conceptos en la teoría de la sociedad. Lo segundamente moderno y lo moderno tardío pueden verse como historiológicas (referidas a lo posterior a la Segunda Guerra Mundial), pero lo posmoderno implica ya no a una continuidad con lo moderno, sino a una ruptura concreta, que yo he ubicado en la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, lo hipermoderno también supone una continuidad con la modernidad, pero también su exaltación al grado de colocarse por encima de todos sus conceptos. De ellos, el concepto más complejo es el de hipermodernidad. Para Arendt, la ruptura decisiva (con la tradición) comienza no con la guerra referida, sino con el totalitarismo. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 32-33. La pérdida de tradición, por otro lado, no implica la pérdida del pasado, sino del “hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado”, hilo que “era la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito”. *Ibidem*, p. 104.

consecutivas de la vida social puede mantener su forma durante un tiempo prolongado. La “disolución de todo lo sólido” ha sido la característica innata y definitoria de la forma moderna de vida desde el comienzo, pero hoy, a diferencia de ayer, las formas disueltas no han de ser reemplazadas —ni son reemplazadas— por otras sólidas a las que se juzgue “mejoradas”, en el sentido de ser más sólidas y “permanentes” que las anteriores, y en consecuencia aún más resistentes a la disolución. En lugar de las formas en proceso de disolución, y por lo tanto no permanentes, vienen otras que no son menos —si es que no son más— susceptibles a la disolución y por ende igualmente desprovistas de permanencia.<sup>52</sup>

Si es cierto, pues, que la crisis que radica en el neoliberalismo globalizado es crisis del mundo, es natural su multidimensionalidad, como Bensaïd intuyó. (Sin embargo, no me adhiero a su clasificación exactamente en los mismos términos). Todas estas dimensiones se encuentran igualmente marcadas por la excesiva fluidez de la vida humana, rasgo esencial de la sociedad de masas. Por ello, me propongo ahora hacer algunas precisiones terminológicas con importancia clave para comprender apartados posteriores de esta tesis.

### **I.3. Distinción entre la vida del espíritu y la vida activa (lectura arendtiana)**

#### *I.3.1 Vida del espíritu (pensamiento, voluntad y juicio)*

Todo lo cognoscible, he dicho, se presenta al hombre como apariencia. Este hecho ha ocasionado la sospecha filosófica fundamental de la metafísica: que hay un “otro lado” o un “interior” que no se muestra. Eso (existencia, conocimiento, verdad o significado) tendría lugar más allá de lo aparente y, por lo tanto, no podría percibirse a través de los sentidos. Tal intuición es la fuente de la doctrina de los mundos cuya más conocida expresión es la versión platónica.<sup>53</sup>

Ya mencioné que hay una experiencia distinta de la sensorial y esa parece la única explicación de que no todo el conocimiento sea sensorial (pues también existen la memoria, la intuición, la imaginación y, con un lugar especial, el razonamiento matemático). Cuando la filosofía notó esa capacidad humana de sustraerse en mayor o menor medida del mundo corporal, comenzó a creer en la

---

<sup>52</sup> Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. de Lilia Mosconi y Lydia Bauman, México, FCE, 2013, Colección Sociología, p. 16, <https://tinyurl.com/yc7s89d4>.

<sup>53</sup> Puede leerse esto como una síntesis del planteamiento del problema con que Arendt introduce sus conferencias sobre la vida del espíritu. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 31-84.

separación entre el cuerpo, el alma (las sensaciones y emociones) y el espíritu (el pensamiento, la voluntad y el juicio).

La principal demostración de estas distintas vidas del hombre es que no siempre se quiere lo que el cuerpo necesita, ni se quiere siempre todo lo que se desea. De hecho, la incongruencia, la discontinuidad entre lo aparente y lo oculto parece ser el ámbito de la voluntad y libertad, es decir, la facultad de decidir qué se muestra (qué se es) y qué no –si bien no está claro que esa facultad sea exclusivamente humana–. La suma de lo mostrado con relativa coherencia conforma la personalidad. Pero todo lo que ocurre en la consciencia (es decir, no en la apariencia ni en la intimidad de la sensación corporal) conforma al espíritu.

Para Arendt, el espíritu está conformado por lo menos por tres elementos autónomos: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Sus primeros estudios giran en torno al pensamiento,<sup>54</sup> que ella concibe como una retirada del espacio y el tiempo o desensorización de la realidad, que sólo puede ocurrir en la mente y que no puede ser tan absoluta como lo imaginaran los estoicos.

Si la vida activa es como una gran obra de teatro con una trama impredecible, la vida contemplativa (la del pensamiento) es la del espectador, que comprende el sentido de la obra –y, por lo tanto, su pasado y su futuro–, pero no participa en ella. (La metáfora parece derrumbarse, pero en realidad se fortalece, si se entiende que el espectador no está en la masa, sino que está completamente solo entre otros espectadores completamente diferentes).<sup>55</sup>

De ahí que se acuse de inútil o improductiva a la vida ociosa del filósofo, aunque en distintos momentos de la historia –como el medievo– y en culturas orientales, la vida contemplativa ha estado bien valorada. Arendt rebate, basándose en la experiencia histórica del pensamiento, que pensar es necesario y útil para los seres humanos, tanto porque el pensamiento involucra una capacidad humana de

---

<sup>54</sup> Me refiero a la primera parte de Arendt, *La vida del espíritu*, *op. cit.*

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 112-118.

sustraerse del dolor y descansar de la vida, como porque el pensamiento permite evaluar el pasado y proyectar el futuro.

Dice Arendt que el pensamiento es una lucha contra el tiempo, que siempre nos presiona en una dirección u otra:

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y el futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos, sin fin, de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones suscitadas sobre el sentido de todo esto.<sup>56</sup>

Así, el pensamiento se puede entender como la actividad por la que el ser humano se sustrae del mundo y se vuelve capaz de buscar el significado de las cosas. De ahí que la motivación del pensamiento y su valor estén ligados radicalmente con el sentido mismo de la vida.

Este sentido del vivir o del pensar es inasible de todas formas, por lo que la experiencia del pensamiento (o sea, de la búsqueda del sentido de la vida) ha derivado en perplejidad (como la de Sócrates, Platón y los poetas, que es una sorpresa de tipo mayestático, una forma de felicidad), confusión (como la de Aristóteles, más racional y científico, que estaba más preocupado por el conocimiento que por la vida) o terror (como el estoicismo romano y el existencialismo sartriano –la náusea–).

El complicado equilibrio entre el pensar y el actuar no parece ser para todos. El único ejemplo que Arendt logra citar es el de Sócrates. Él dedicó su vida al diálogo, un quehacer intrínsecamente político, pero no dirigido a la gloria ni al progreso. No renunció a la vida para toparse con pura confusión o terror, sino que usó la vida de pensamiento para ser feliz.<sup>57</sup>

Sócrates fue el pensador más puro del que se tiene memoria, aunque nada se sabría de él si no hubiera dado la vida por el “derecho de ir analizando las

---

<sup>56</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 239-240.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 196-210.



opiniones de otros hombres, reflexionar sobre ellas y animar a sus interlocutores a hacer lo propio”,<sup>58</sup> legando así una historia del pensamiento y sembrando lo necesario para comprender el juicio.

En cuanto a la voluntad, el complicado estudio de Arendt gira en torno a un argumento bastante sencillo: que la voluntad no puede ser comprendida plenamente por el ser pensante (los filósofos), pues la principal voluntad del ser pensante es no hacer nada, apartarse de la vida. Sin embargo, la filosofía parece haber hallado bien temprano que la voluntad tenía que ser una facultad del espíritu referida a ella misma y, por lo tanto, dual, al igual que el pensamiento. Es decir, igual que el pensamiento afirma (y con ello niega), la voluntad quiere (y con ello también deja de querer).

El pensamiento pretende buscar el significado, por lo que carece de fin o realización. La voluntad, en cambio, pretende su propia realización. La experiencia sabe que el pensamiento dejaría de ser posible al actualizarse la retirada total de la vida (la pura búsqueda de sentido, el abismo detrás de todo esfuerzo filosófico), lo mismo que la voluntad no sería voluntad si pudiera concretarse, en cuyo caso sería deseo –una condición del alma, no del espíritu. En efecto, ni pensamiento ni voluntad tienen fin (son fines en sí mismos).

Lo que es fundamentalmente distinto en los propósitos de ambas facultades es direccional. El pensamiento se dirige invariablemente hacia el significado (las ideas), mientras que la voluntad se dirige a la realidad (el mundo), incluso cuando la voluntad no es otra que la de pensar (pues entonces el “hacer” correspondiente es un “dejar de hacer”, un retirarse del mundo). La voluntad tiende un puente entonces entre el espíritu y el mundo que el pensamiento pretende más bien derribar para ver con mayor claridad. En ese sentido, lo que quiere la voluntad no es “ver”, sino “hacer”.

De ahí que para Arendt la voluntad sea incomprensible o al menos indeseable para cualquier filósofo. Si se desea comprender la voluntad, hay que atender la

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 198.

experiencia del hombre de acción, que vive para su voluntad y no para el pensamiento. El hallazgo primario es que la voluntad no puede ser y hacer todo lo que quiera, es decir, es necesariamente contingente tanto para el espíritu como para el cuerpo.

Si se quisiera todo, se dejaría de querer no querer, haciendo ilógica la voluntad absoluta. Además, el querer particular siempre es un no querer como afirmar el ser de algo es negar su ser-otra-cosa. Así, la voluntad se ocupa sólo de particulares, mientras que el pensamiento de generalidades (quizá la idea más discutible de Arendt). Si la voluntad es siempre limitada, material como espiritualmente, parece ser fundamento mismo de la voluntad el hecho de que no todo se puede hacer, pero todo se puede querer.

La configuración específica de la voluntad también parece ser el elemento espiritual condicionante de la personalidad. Esta configuración es, pues, la selección de aquello que se quiere (*liberum arbitrium*) y no se quiere de manera constante, ya sea por un acuerdo con uno mismo o a manera de imperativo en que un yo-superior manda al yo. En este caso, la voluntad es un querer-ser-yo (quererme). A ello se suma la sensación de que todo aquello que hacemos pudo quedar sin hacer (a nivel abstracto, por supuesto).

Las experiencias de la voluntad son, pues, (a) querer y no querer ser uno mismo, (b) no poder todo lo que se quiere y (c) creer que se pudo tomar otra decisión y, por ende, se tomó aquella que de hecho se ejecutó, por lo que se puede hacer algo completamente distinto o nuevo. Todas se manifiestan sensorialmente en un estado emocional específico (alegría, depresión, obsesión, amor, sorpresa, decepción). El hombre de acción sabe que no se puede dejar de ser lo que se es, pero vive con intensidad la ambición (querer poder) y la incertidumbre (haber iniciado algo y no contar con *rappports* para seguir adelante).<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> En este caso, *rappport* se refiere a información proveniente del exterior que afirme sintonía o compatibilidad con la voluntad.

En todo lo que se refiere a la voluntad, ya he dicho que los estudios de Hannah Arendt son complicados para un lego de la filosofía como yo. No obstante, aquí he hecho mi mayor esfuerzo por explicar sintéticamente lo que creo entender de ellas. Cfr. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 249-496.

Hannah Arendt falleció cuando apenas había escrito el título y un par de epígrafes del tercer volumen de su descomunal obra, *La vida del espíritu*. Esa parte se ocuparía de la tercera facultad del espíritu: el juicio. Aunque Mary McCarthy arregló conferencias de Arendt en que ya adelantaba algunos hallazgos de su investigación, lo cierto es que el último volumen de la obra como fue publicada queda mucho a deber. No lo digo, claro, porque no sea relevante o brillante, sino porque el tema del juicio parecía encerrar una respuesta que Arendt ya tenía en mente para el vacío existencial y la crisis material del mundo posmoderno.

Sin embargo, no hay silencio detrás de este evento desafortunado. La vida y la obra de Arendt deja bastante material para suponer lo que ella pensaba acerca del juicio. Por ello, trataré ahora de continuar sus razonamientos, basándome en la estructura general de su pensamiento y no en un fragmento específico de su obra.<sup>60</sup> Me siento tentado a partir de la idea de que el juicio es una facultad del espíritu y su morada original, por lo tanto, no es la apariencia.

El pensamiento supone una consciencia, es decir, conocimiento del pensamiento mismo y del yo, pensar el pensamiento. La voluntad supone un querer que no puede no quererse, sino que es natural, por lo que se dice que la voluntad se quiere a sí misma y hace al ser quererse (porque no querer ser es lo mismo que querer ser lo que no se es o, en el caso extremo, ser nada).

No está igual de claro si el juicio es reflexivo. ¿El juicio se juzga a sí mismo? ¿Se tiene como objeto necesario? Si se acepta, con Kant, que el juicio es pensar lo particular, la verdad del pensamiento (que es reflexivo) se tiene que suponer del juicio. Pero se ha dicho que el pensamiento es generalizador e incluye al razonamiento que es capaz de subsumir ideas particulares (desensorizadas) a sistemas teóricos (reglas).

El pensamiento, pues, se puede ocupar de lo necesario, pero también de lo contingente (por cuanto se puede imaginar lo relativamente nuevo, lo potencial,

---

<sup>60</sup> En esta tesis citaré algunos pasajes relacionados con este tema, tanto de *La condición humana* como de *Entre el pasado y el futuro* y *La vida del espíritu*. Sin embargo, es relevante referenciar la parte de la obra que aquí comento, que trata específicamente del juicio. Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., pp. 497-536.

como el caso del “hubiera”). El juicio, tal y como se describe su procedimiento, tendría que verse como una categoría del pensamiento. (Y también tiene que aceptarse que Arendt se equivocó al asumir que el pensamiento es generalizador, porque confundió la desensorialización con la abstracción).

Pero la naturaleza del ser pensante (filósofo) es radicalmente distinta a la del juicioso, que está ocupado en vivir, experimentar y compartir el juicio. Luego, cuando se habla de que el juicio se refiere a lo particular no se quiere decir que no desensorialice la experiencia (tornando así el pensamiento en una etapa del juicio), sino que no lo hace con el objetivo final de pensar (apartarse del mundo).

La motivación y el propósito del juicio, al contrario que en el caso del pensamiento y la voluntad, están fuera de él. De hecho, si la voluntad se perfecciona con el querer y el pensamiento con el pensar, el juicio-enunciado por sí solo carece de sentido. En otras palabras, el juicio no se finaliza con la emisión del juicio, sino con su colocación en el mundo.

La naturaleza del juicio es política. Si bien ha sido procesado en el espíritu a partir de un sentir absolutamente íntimo (el gusto), el juicio no es querido ni pensado únicamente para uno mismo. Es más, no descubre únicamente al emisor del juicio, sino aquello que hay de común entre los seres y que permite colocar entre ellos los juicios.

El juicio es, no obstante, algo más que la facultad de opinar acerca del mundo, pues ello acaso es la facultad comunicativa, común a la mayoría de las especies: externar desagrado o agrado. Por cuanto entre el gusto y el juicio-enunciado hay un ejercicio del espíritu que aprehende el sentido común y la experiencia particular para aquietarlos y pensarlos, el juicio no es una mera reacción ni una simple comunicación, sino una mediación entre el sentir, el pensar y el actuar.

Como la materia del juicio no es necesariamente la causalidad, también es cierto que el juicio presupone una elección, es decir, un ejercicio de la voluntad. Así, el juicio-enunciado es una acción (deroga al pensamiento, externa la voluntad, acata o desacata al sentir). No se puede sostener un juicio y pensar al mismo tiempo,

pues el pensar continuaría su divagación sin llegar nunca a emitir un juicio. Así, Sócrates, aunque el más puro pensador (por estar más interesado en hacer preguntas que en hacer afirmaciones), llegó a ser por la pureza de su intención (pensar) el más juicioso de los filósofos, es decir, el único filósofo de acción.

En esta tesis he planteado un concepto del pensamiento que se aproxima al concepto arendtiano de juicio, por cuanto he afirmado que el pensamiento no es puramente subsuntivo ni se limita a lo abstracto, sino que su objeto es el significado y su fuente es la experiencia sensorial (incluyendo la del alma). Así, lo que yo he llamado razonamiento es lo que Arendt llamó pensamiento o contemplación (aunque hay notables diferencias en el planteamiento). Lo que he llamado pensamiento incluye al razonamiento y al juicio, aunque el pensamiento no necesita ser externado para existir (a diferencia del juicio en sentido arendtiano).

### *1.3.2 Vida activa (labor, trabajo y acción)*

Arendt se ocupa de otra cara de la vida en *La condición humana*. Se trata de la vida activa, que no necesariamente es la que ocurre en el mundo de las apariencias. La doctrina arendtiana presupone la existencia de esferas, campos o ámbitos de la vida (*realms*), con fronteras entre ellas. En particular, cree en una separación de lo público (político) y lo privado o íntimo.

Esta separación es frecuentemente negada por una suerte de imperativo político que agita diversas causas, pero para Arendt sería absurdo pensar en una política sin espacios para la vida del espíritu. De ahí que la condición específica de la sociedad de masas le parezca una crisis esencialmente política (es decir, que implica la posibilidad de que desaparezca la política).

La vida del espíritu es necesaria para el ser humano, por cuanto se pueda decir que se es más humano mientras más de lo humano se experimenta. En ese sentido, la condición humana de ser viviente está opuesta a la de ser espiritual, pero ambas son en su medida valiosas para el ser humano tal y como se le conoce. Como se podía prever en los apartados anteriores, el fenómeno integrador de la experiencia humana es el mundo: lugar donde se es (naturalmente) y del que se parte cuando se va a la vida espiritual.

La vida activa está compuesta por la doble condición terrenal o biológica y política o cultural del hombre. No quiero decir que lo terrenal y lo biológico, o lo político y lo cultural sean idénticos, sino que creo que se determinan respectivamente por iguales fenómenos, a saber: la mortalidad en el primer caso (que hace al hombre temporal, a los recursos finitos y a la necesidad apremiante) y la natalidad en el segundo (la capacidad de iniciar cosas nuevas, de crear y, más precisamente, de transformar).

Así como en *La vida del espíritu* Arendt estudió tres facultades del espíritu (el pensamiento, la voluntad y el juicio), en *La condición humana*, cuyo título hubiera sido *La vida activa* si no hubiera sido por intervención de la editora de Arendt, estudió tres momentos de la vida activa: la labor, el trabajo y la acción.

Aunque quisiera hacer una simplificación y decir que la labor obedece a lo terrenal y biológico como la acción y el trabajo a lo cultural y lo político, respectivamente, lo cierto es que esta relación con esa doble determinación de lo humano es mucho más compleja. (En el capítulo siguiente me ocuparé de la cultura como relación creativa de la humanidad con la Tierra).

La labor responde primordialmente a la necesidad inherente a la vida biológica. Su proceso es metabólico, es decir, cíclico, rítmico, inadvertido y orgánico. La labor es intrínsecamente violenta por cuanto subordina a los seres humanos, les niega su propio tiempo, los aliena del lugar de lo público (la plaza, por excelencia, pero también el mercado) y del lugar de la quietud (el templo y la escuela en su sentido griego). Así, la animalidad, es decir, el gobierno del alma (*anima*), está asociada históricamente al ritmo de la Tierra.

La sociedad de masas supone una transformación de la labor: ha hecho que el metabolismo humano supere al ritmo de la Tierra, insertando un ritmo específicamente humano de extracción, procesamiento y consumo de recursos. Ese ciclo acelerado es el consumismo, es decir, el hecho de que la vida económica ha devorado todos los espacios de la vida humana, convirtiendo todo consumo en necesidad. Además, esta forma de vivir implica una perspectiva una cultura que no

valora al mundo ni concibe su finitud, sino que está volcada sobre sí misma como una fiera crispada sobre su presa.

El trabajo también es intrínsecamente violento, por cuanto es el proceso por el cual el ser humano toma lo dado y lo transforma para colocar lo nuevo en el mundo. La sociedad de masas ha confundido los términos de labor y trabajo, pero Arendt descubre en la experiencia antigua claras diferencias entre ambos conceptos.

En primer lugar, el trabajo no está constreñido por la necesidad vital y supone siempre la utilización de un ritmo propio, privado, en el proceso. Asimismo, no es cíclico, sino que culmina con la realización de una idea que, vuelta cosa, es colocada entre las cosas y los seres. El arte y el quehacer intelectual que produce obra académica quedan así colocados en la categoría de trabajo, probablemente como sus últimos sobrevivientes.

Así, el trabajo no suple la necesidad más egoísta, sino que es fundatorio del mundo, es decir, de lo social. El mercado, lugar de exhibición e intercambio del producto (la cosa creada con el trabajo) es el símbolo del lugar donde lo nuevo es visto, discutido, valorado, usado e intercambiado. El uso, inherente a la categoría de cosa, presupone que el producto pretende una cierta durabilidad para constituir un puente sobre el cual los humanos se relacionen. En ese sentido, el consumible no es cosa ni producto, pues su destino es perecer sin ser valorado y sin tener mayor duración que la necesaria para ser consumido.

La transformación de las cosas en consumibles es consecuencia de la conversión de toda la vida en economía. Su resultado cultural se deja ver fácilmente: todo resulta valorado económicamente, es decir, en función de su susceptibilidad de ser intercambiado e inmediatamente consumido, no en función de su usabilidad ni de un valor atribuido a lo durable, lo antiguo o lo querido. De hecho, es propio del carácter consumista despreciar lo duradero, estable o comprometedor (véase Capítulo II).

Mientras que la labor constriñe bidireccionalmente al hombre y al mundo, el trabajo es una forma de vida que pretende dominar unilateralmente a la materia (aunque no es incompatible con una cultura de cuidado). En ambos casos, su intrínseca violencia estriba en el hecho de que son actividades privadas. (Es difícil explicar la asociación entre lo privado y lo violento. Para Arendt es una verdad histórica que los espacios privados se crean para la supervivencia y la satisfacción de necesidades económicas a través de diversas violencias).

La labor es íntima, como lo es el proceso digestivo, o el viaje de las hormonas y la orden nerviosa que acelera el corazón del enamorado. El trabajo es solitario, por cuanto el proceso no requiere exhibición ni intercambio (los usuarios de TikTok podrían disentir), ya que nace en la mente y se realiza con animosidad a través de la placentera movilización del cuerpo, aunque más tarde el producto se exhibe.

La acción, en cambio, es una facultad humana de renunciar a la violencia, pues implica una aparición en el mundo que no constriñe nada externo al individuo, sino que a éste mismo lo arroja al mundo, es decir, lo exhibe y lo coloca entre los seres. La acción es iniciativa y su continuación deliberada es actuación. A partir de ella, el ser deja de ser espiritual (autodeterminado, completamente subjetivo) y pasa a ser intersubjetivo, es decir, puede ser contemplado, contado y juzgado.

Los seres humanos son, como todas las especies, especies aparentes, actuantes. Así, cuando digo que el espíritu pasa a ser carne soy impreciso, porque en realidad el proceso es inverso: se aprende a ser espíritu cuando ya se es carne. La función de la acción, por lo tanto, no es natural. Puede considerarse laborioso a todo modo de ser que se limita a reaccionar a los estímulos (externos e internos), pero la acción supone un proceso de significación del individuo y de la sociedad, el uno a través de la identidad y el otro a través de la historia. Es decir, la acción es significación, lo que le distingue de la apariencia biológica.

La acción y el trabajo se parecen porque son procesos que culminan con la colocación de algo entre los seres. Pero, más que un hacer (*to make*), la acción supone un actuar (*to play*). En ese sentido, su proceso no es en ningún momento privado, sino que siempre es público. Para que sea posible, los hombres deben



estar en condiciones de escapar de la preocupación económica (la labor) y salir de su vida espiritual para notar el mundo como acontecimiento que aparece ante sus sentidos.

El signo de la exhibición actoral es la plaza, aunque el pensamiento griego también ha legado el teatro como forma específica de contar la acción. La diferencia es clara: en la plaza ocurre la acción, como en el campo de batalla, donde hay alguien mirando que luego contará la historia. En el palco, en cambio, la historia es contada y, por lo tanto, lo que ocurre cuando el trovador cuenta una batalla épica o cuando el telón se levanta no es la acción, sino la actuación, que es parte de la cadena impredecible de consecuencias de la acción.<sup>61</sup>

Los hombres tienen el potencial de iniciarse a sí mismos a través de la acción, pero al colocarse en el mundo renuncian a la autodefinición, puesto que, quien les define entonces son los demás. Si bien pueden introducirse en el mundo alrededor de las cosas comunes (intereses), ya no pueden construir su propia historia, renunciarán a ser sólo individuo y pasarán a ser objeto, personaje.

Arendt, que conoce bien la acción y la voluntad, pero niega la experiencia del “hacerse a sí mismo” (incluso siendo ella misma un personaje extraño en su época, para nada una personalidad coyunturalmente dada), parece contradecirse en torno a esta definición existencialista de la libertad humana (la facultad de hacerse o escogerse a uno mismo). Confróntense estas dos citas:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseamos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa.<sup>62</sup>

Y también:

---

<sup>61</sup> Cfr. Arendt, *La condición humana*, op. cit.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 201.

Las tesis de Marx y de los existencialistas, que tan enorme papel juegan en el pensamiento del siglo XX y sostienen que el hombre es su propio creador y productor, se apoyan en estas experiencias, aun cuando está claro que nadie se ha «hecho» a sí mismo o ha «producido» su existencia; ésta es, creo yo, la última de las falacias metafísicas, que corresponde al énfasis de la Edad Moderna sobre la voluntad como sustitutivo del pensamiento”.<sup>63</sup>

Si para Arendt no es cierto que el hombre se hace a sí mismo, tiene que serlo que el hombre tiene el potencial de hacerse a sí mismo hasta cierto punto. Esto es cierto al menos tomando el tiempo como una secuencia de eventos que no vuelven a repetirse. En ese sentido, incluso cuando ante el vacío de los momentos fundacionales el ser humano busque respuestas en el pasado, está condenado a iniciar –si se atreve– algo completamente distinto.

El punto hasta el cual los humanos pueden hacerse es el puro inicio, el nacimiento. Pero incluso eso parece completamente involuntario, siendo el terror ante el vacío y el impulso por hacer dos agitaciones del alma seguramente incontrolables. ¿Qué piensa Arendt realmente acerca de la libertad? Parece que su respuesta se hallaría en la explicación de la facultad del juicio, sobre la cual volveré luego.

La acción, por lo tanto, es un acto de valentía (valor de mostrarse), frustrado por el carácter impredecible e irrevocable de su proceso, cuya naturaleza es que se sucede en el tiempo como una serie de causas y consecuencias *ad infinitum*.<sup>64</sup> Arendt dice:

Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que han hecho -la Tierra y la naturaleza terrena-, nunca han sido capaces ni lo serán de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción.

No está perfectamente claro que Arendt pensara que la acción carecía de fin, por cuanto poner algo en el mundo siempre es producir, colocar una obra entre los seres y ese puede concebirse como el fin de todo actuar, incluso cuando las

---

<sup>63</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 245.

<sup>64</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 252.

consecuencias se prolonguen y multipliquen por toda la historia. El pensamiento, en cambio, no produce nada, y por ello se dice que no sólo no tiene finalidad, sino que no tiene fin.<sup>65</sup>

Ello también es ambiguo, por cuanto la muerte del cuerpo también supone la del espíritu. Es decir, cuando Arendt habla de “fin”, se refiere un tanto aleatoriamente a “finalidad” y a “consecuencia” o “producto”. Lo que quiero decir yo, entonces, cuando digo que la acción no tiene fin, es que sus implicaciones son infinitas e impredecibles, por lo que nunca está completamente acabada. Esto, por lo menos, en abstracto.

En esta tesis insistiré en el concepto de acción como facultad de iniciativa (espontaneidad). No es un concepto excluyente de todo lo que consiste en colocar nuevas cosas en el mundo. Como facultad creadora de la pluralidad (el ser-distinto), la acción es constitutiva del mundo (lo que hay entre los seres distintos) como el mundo es el lugar de aparición constitutivo de lo plural (véanse los principios de autoorganización y hologramática en el Capítulo IV). La acción es la actividad política por excelencia, entendida aquí como relación de seres distintos (relación de poder plural). (Véase el concepto de política en el Capítulo II).

Parece que para Arendt hay que salvar al trabajo de su versión más destructiva y de la desaparición del mundo en el metabolismo laboral, renunciando al utilitarismo. La salvación se traduce así en (a) la significación del mundo y la creación sin ningún fin concreto, la poesía; y (b) la política, la historia, la iniciativa, el esfuerzo por conseguir lo nuevo y dotar la existencia de una narrativa. Ambas son vertientes de la acción.

También es posible salvar a la acción de sus amenazas: la incertidumbre, la irreversibilidad (ambas ocasionadas por la acción misma), el vacío existencial (ocasionado por la labor) y la destrucción (ocasionada por la labor y el trabajo). En cuanto al pánico proveniente de la incertidumbre, hay dos remedios: “la facultad de

---

<sup>65</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 155.

hacer y mantener las promesas” y el perdón.<sup>66</sup> En cuanto a lo demás, parece que Arendt aboga por la acción misma y el trabajo para producir sentido y paz.

La facultad promisoría está ligada con la producción normativa y pende, naturalmente, de la confiabilidad de las relaciones humanas. Las promesas, las normas o los preceptos morales –como prefiere Arendt– “surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos” que salvan al hombre de “girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser”.<sup>67</sup>

Para Arendt, es inevitable hallarse ante el vacío, aunque la sociedad de masas se caracterice por el ensimismamiento y, por lo tanto, no lo note. La respuesta humana no sólo consiste en descubrirlo, sino en llenarlo de significado. Partiendo de ello, resulta completamente comprensible que la humanidad haya adoptado, después de la Segunda Guerra Mundial, un conjunto de discursos y valores, e inaugurado reglas tales que pusieran en el horizonte algo menos desolador que el fin del mundo. (Arendt observó parte de este fenómeno, como el arribo y crecimiento del discurso de derechos humanos).

En mi opinión, los discursos paradigmáticos con los que la humanidad pretendió llenar de significado su nuevo comienzo después de la Segunda Guerra Mundial se caracterizan por una gran fragilidad. En efecto, como lo planteaba el *shock art* y Mañón Garibay lo condensa magistralmente, tras “dos grandes guerras mundiales (y las lindantes a la guerra fría), la ilusión de continuar construyendo un mundo armónico resulta ser un prurito cínico y desvergonzado”.<sup>68</sup>

La solución casi religiosa de un nuevo derecho con un lenguaje puramente político (derechos humanos, seguridad internacional, cultura de paz, desarrollo

---

<sup>66</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 256.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>68</sup> Mañón Garibay, Guillermo José, *El arte y los derechos humanos*, México, IJ, UNAM, 2022, p. 3, <https://cutt.ly/qCL0gSY>.

sostenible) parece sensata, es verdad, pero no la tomaré acríticamente en esta tesis. Me referiré a este tema en el Capítulo IV.

#### **I.4. La academia: el lugar del conocimiento, el pensamiento y el diálogo (a manera de antecedentes)**

He dicho que la academia es, al menos para lo que concierne a esta tesis, el conjunto de actividades de intersubjetivización del conocimiento. Particularmente, la academia incluye la enseñanza y la investigación, pero también la mera preservación y el intercambio de conocimientos, como la escritura, la curaduría, etcétera. (En esta tesis me enfocaré en la enseñanza y la investigación jurídicas). No se pase por alto que la tarea académica está precedida necesariamente por una actividad del espíritu (el estudio, el conocimiento, el pensamiento).

Así, entiendo la academia como un espacio específico para la vida del conocimiento en el que, posteriormente, se colocan los productos espirituales relacionados con el conocimiento entre un cúmulo de espectadores dedicados principalmente a la vida del espíritu, es decir, especialistas, docentes, académicos y, por supuesto, estudiantes. Idealmente, claro, esos productos espirituales son discutidos, defendidos, usados, atesorados y, sólo temporalmente, olvidados, para luego ser redescubiertos.

##### *I.4.1 Del Gimnasio a la universidad: la σχολή<sup>69</sup> como principio de la academia*

La historia de la enseñanza es muy difícil de trazar linealmente, especialmente por la cantidad de formas y giros que ha tenido. No se puede dudar que la educación, entendida como transmisión del conocimiento, no es una facultad específicamente humana, pues la mayoría de las especies vertebradas dan muestra de enseñar algunas cosas a sus crías. En cambio, la educación entendida como preparación de las personas para su inserción en el mundo nació probablemente con la política misma, evento no menos inencontrable.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Suele transliterarse como “scholé”, se puede interpretar como “ocio”, “quietud” o “escuela”, según Arendt, *passim*.

<sup>70</sup> Claro que este concepto tiene una formulación arendtiana, pero es más bien un concepto clásico. Véase, por ejemplo, la idea de Montesquieu, que dice que “las leyes de la educación nos preparan para ser ciudadanos” (traducción propia). Montesquieu, Charles de Secondat (Baron de la Brède et de Montesquieu), *Esprit des lois. Livres I à V, précédés d'une introduction de l'éditeur et suivit d'un Appendice contenant des Extraits de Montesquieu et des Notes explicatives*, 12a ed.,

Tampoco está claro que la investigación, entendida como la pura búsqueda del conocimiento y, por lo tanto, sin la necesidad de academias, haya tenido un inicio identificable. La intersubjetivización del conocimiento, por otro lado, debe ser tan antigua como la memoria específicamente humana, es decir, la cultura.

El origen del lenguaje podría ser, entonces, el acontecimiento más remoto de intersubjetivización del conocimiento. Pero yo pienso que la filosofía posmoderna ha sobrevalorado la relación lenguaje-pensamiento y, por ello, no me atrevería a afirmar que el origen del lenguaje coincide con el de la vida del espíritu.

Nótese la relevancia de la distinción que planteo entre investigación como mera búsqueda de conocimiento (que no incluye su intercambio, preservación o transmisión), es decir, como actividad del espíritu; e investigación académica, como intercambio de conocimiento, que está en la frontera de lo político y lo espiritual. A través del marco teórico expuesto, creo haber mostrado la existencia de una intersección entre lo político y lo espiritual que resulta ser también el mecanismo de preservación y transmisión del significado: la cultura.

La cultura sola no es academia, pues la mayor parte de aquella ocurre sin la segunda. En esta tesis, trataré la academia como el espacio (con “espacio” quiero crear deliberadamente una metáfora) donde está permitida y protegida la vida del espíritu y que es específicamente para ello y para la intersubjetivización del conocimiento.

Salta a la vista, pues, que la academia es un espacio privilegiado y especializado. En el siguiente capítulo, donde definiré la cultura, hablaré brevemente de su relación con la existencia de élites y discutiré si es una peculiaridad cultural posmoderna la relativa desaparición de élites culturales.

¿Es la academia una élite cultural? Parece obvio que sí, por el mero hecho de que es un lugar de ociosos. Tal vez el problema más serio y complicado que deba enfrentar la construcción de academias sea ese, especialmente si se asume que la

---

París, Paul Janet (ed.), *Librairie Ch. Delagrave*, Proyecto Gutenberg (en línea), 1892, 2008 (en línea), p. 131, <https://tinyurl.com/47dh7426>.

forma última de institucionalización de la academia es la universidad: ¿todos deberían tener un lugar en la universidad?, ¿la universidad está haciendo suficiente para compensar a la sociedad su alto costo y su especial posición social? ¿la universidad debe o, en todo caso, puede renunciar a su privilegio?

Hablo de universidad en su sentido de institución de estudio. Es bien sabido que el término *universitas* se utilizaba previamente para referirse a conjuntos de personas o asociaciones y evolucionó su uso en relación con las asociaciones dedicadas al estudio (*studium generale*) hasta referirse a una congregación de docentes y estudiantes dedicados a la enseñanza y la investigación en diversas materias (*universitas litterarum*).<sup>71</sup>

He dicho que la sociedad de masas está caracterizada por ser una dinámica económica interminable. La universidad parece ser uno de los pocos refugios que quedan de la economía en esta época. No obstante, las problemáticas más relevantes que la afectan son precisamente las económicas. El hecho de que la institución deba resolver cómo ser financieramente estable para sobrevivir, lo que la convierte en empresa y desvirtúa su misión inicial, es sólo una expresión de una crisis profunda.

Aunque, claro, ser una organización corporativa, que requiere un financiamiento, es común a todas las universidades de la historia. Como dice Rolando Tamayo, lo que caracteriza a la *universitas* medieval es que eran “asociaciones corporativas de maestros y estudiantes dotadas de estatutos propios, sello, estructura administrativa autónoma, *curriculum* fijo y procedimientos para la obtención de grados”.<sup>72</sup>

Si se echa un vistazo a la historia, lo cierto es que la universidad es incompatible con la sociedad de masas. Según Arendt, fue Aristóteles el primero en plantearse la *σχολή* como la abstención deliberada o retracción de las actividades ordinarias condicionadas por el deseo cotidiano, dirigidas a consumir el ocio,

---

<sup>71</sup> Sánchez Vázquez, Rafael, Ensayos jurídicos políticos, Puebla, Gernika, 2013, pp. 146-168.

<sup>72</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *La universidad: epopeya medieval*, 3ª ed., México, IJ, 2013, p. 1, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/1562>.

“verdadero objeto, a su vez, de cualquier otra actividad”.<sup>73</sup> El concepto tiene entonces un sentido similar al de “quietud”. Este estado es el que caracteriza o posibilita la vida del espíritu y significa una retirada de la acción, es decir, de la apariencia.

Lo que queda de ese vocablo en el español es la palabra “escuela”. Si es cierto que hoy remite a un espacio completamente distinto al que referían la academia y la universidad en la Antigüedad y el Medievo, como brevemente propondré en capítulos posteriores, puede notarse con facilidad que hoy se usa la palabra para referirse principalmente a una institución, no a un espacio físico ni a un estado del espíritu. Esa diferente significación se debe sobre todo al legado romano en nuestra cultura.

Para Rolando Tamayo, “no es posible establecer ninguna relación de filiación entre la *universitas* medieval y las escuelas griegas, romanas o bizantinas ni, mucho menos, entre aquella y las escuelas árabes”. Es decir, la universidad es algo fundamentalmente distinto de la escuela y no tiene origen ni en la Antigüedad ni en el Oriente.<sup>74</sup> La distinción es correcta si se observa que la escuela existió primordialmente para formar al ciudadano según cada forma de gobierno y cultura (como bien lo advirtió Montesquieu).<sup>75</sup>

La universidad, en cambio, estaba formada por ciudadanos, liberados no obstante de sus labores y ocupaciones políticas. Se sabe que los primeros universitarios y docentes fueron nobles y ministros religiosos, no gobernantes, pues el gobierno estuvo fuertemente concentrado en el Bajo Medievo, aunque muchos de ellos terminaron siendo funcionarios del poder en turno.<sup>76</sup> ¿Pero no es esa la condición de la *σχολή* en su sentido clásico, cuya naturaleza irradiaba la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles y el Gimnasio de Sócrates?

---

<sup>73</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 112.

<sup>74</sup> Tamayo y Salmorán, *La universidad...*, op. cit., p. 1.

<sup>75</sup> El título del cuarto libro del *Espíritu de las leyes* es imperativo: “*Les lois de l'éducation doivent être relatives aux principes du gouvernement*”. Montesquieu, op. cit., p. 131.

<sup>76</sup> Arenal Fenochio, *Jaime del, Historia mínima del derecho en occidente*, México, El Colegio de México, 2016, Colección Historias mínimas, *passim*.



El principio de la *σχολή* es, por lo tanto, común a todos esos espacios en los que se cultivó la vida del espíritu. Aunque desde la Academia de Platón hasta las universidades actuales se ha requerido siempre de un espacio marginal, óptimo para la contemplación y el silencio, no siempre fueron lugares diseñados arquitectónicamente para ello. Sócrates no sólo enseñó en el Gimnasio (principal antecedente clásico de la escuela en general), sino en las calles. Este rasgo ya permite distinguir la universidad del Gimnasio.<sup>77</sup>

En cuanto a la Academia y el Liceo, pueden distinguirse ya no por su espacialidad, sino por su enfoque metodológico, pues el carácter científico era más aristotélico que platónico. (Platón era bastante más místico, partía siempre de ideas que daba por sentadas y que no tenían más sustento que su hallazgo espiritual). Las universidades, nacidas de la reflexión religiosa específicamente cristiana y serviles a ese propósito racionalizador de la fe, estuvieron más dadas a la escolástica (algo más como la dialéctica platónica) que al empirismo (algo más aristotélico).

Pero, al desarrollarse, las universidades se ocuparon también de lo que para Aristóteles eran ciencias normativas. Así, la investigación de asuntos políticos no fue realmente ajena a ninguna de esas instituciones. Arendt objetaría que para los medievales la investigación jurídica (que, bien vista, fue investigación histórica) jamás fue una investigación ni una ocupación política. Aunque eso sea cierto, la repercusión específicamente política (integradora, estabilizadora y comunicacional) de los estudios jurídicos en el Medievo es innegable y quizá es lo que distingue la *universitas* de las otras instituciones analizadas.<sup>78</sup>

#### I.4.2 *Jurisprudencia e historia: la función política de la academia jurídica*

Si he leído bien a Faustino Martínez, el derecho medieval estaba incrustado en la cultura a un nivel bastante más profundo que en la época actual (aunque yo quisiera

---

<sup>77</sup> Cfr. Calderón Serna, Hader y González Agudelo, Elvia María, «Acerca de dónde enseñaron Sócrates, Platón y Aristóteles o sobre el silencio en los espacios dialogantes», *Uni-pluriversidad*, vol. 6, núm. 1, 2006, pp. 41-46.

<sup>78</sup> Esta es una hipótesis de trabajo, pues no estoy seguro de que alguien más lo haya afirmado. Pero para fortalecerla y complementarla, remito a Tamayo y Salmorán, *La universidad...*, *op. cit.* Insisto, no obstante, en que para él la universidad se distingue por su organización.

afirmar que el derecho nunca fue tan parecido al medieval como lo es ahora), al grado de conformar el lenguaje de la vida cotidiana, el tema de conversación y la principal referencia para atender a los problemas de la vida.

Nótese que el derecho altomedieval es, hasta mediados del siglo XII, consuetudinario y oral. Para Faustino Martínez, es una expresión del carácter realista medieval que buscara la integración y manifestación simbólica del derecho, ubicado en el imaginario altomedieval en un mismo plano que el divino. El símbolo integrador, pues, fue Dios. Pero aun así requirió la codificación y la búsqueda de las fuentes arcaicas.<sup>79</sup>

Si es cierto que, como dice Arendt, la característica del pensamiento medieval es la primacía de lo espiritual,<sup>80</sup> lo es sólo respecto al pensamiento, no en cuanto a la cultura, pues el carácter medieval era realista y tópico. Según entiendo, esto es lo que Paolo Grossi denomina la experiencia jurídica del taller de la praxis. La cosmovisión propia de esta etapa (la Alta Edad Media) supone...

...la supremacía de lo elemental y lo arcaico sobre lo complejo y lo desarrollado...; una sociedad predominantemente analfabeta y rural; y el temor como la gran característica de la mentalidad colectiva... A éstas habrá que añadir la nostalgia por el mundo perdido y la presencia de la Iglesia católica como agente de preservación de una cultura literaria y de una nueva ética social que será una de las bases más sólidas del nuevo orden jurídico.<sup>81</sup>

Es discutible, entonces, si los europeos altomedievales eran más prácticos que supersticiosos. Lo que está claro es que no eran espirituales, pues el espíritu es una vida que sólo comienza a conocerse en condiciones que permitan pensar. El valor espiritual más acabado, el de la contemplación, ocupó un lugar central en la teología y como valor que la Iglesia procuraba promover. De ahí que afirme que sólo en la historia del pensamiento se puede decir que fue un momento de auge para la vida del espíritu.

---

<sup>79</sup> Cfr. Martínez Martínez, Faustino, *Literatura y derecho*, México, UNAM, 2010, Serie Doctrina jurídica, núm. 529, pp. 180-209.

<sup>80</sup> Esta afirmación es un lugar común de la teoría arendtiana. Creo que lo explica con mayor claridad en Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 23-100.

<sup>81</sup> Arenal Fenochio, *op. cit.*, p. 49.

La jurisprudencia, en este contexto, se entendió como el conocimiento sistematizado y la elaboración de soluciones jurídicas por parte de individuos que no servían realmente al gobierno. El pluralismo jurídico altomedieval requirió no sólo de individuos que tomaran decisiones, sino que las imaginaran. Y, en un giro cultural más bien racionalista, también fueron los juristas los que buscaron en la tradición romana una referencia sólida, sentando las bases del humanismo y, más tarde, del absolutismo.<sup>82</sup> De ahí el auge de la jurisprudencia medieval y su influencia en toda la política posterior (tan subrayada por Rolando Tamayo).<sup>83</sup>

La connotación del estudio jurídico cambió drásticamente en la modernidad, con la aparición de ánimos científicistas que dejaron de creer en fuentes jurídicas distintas del Estado. Ese concepto es, claro, un resultado de la experiencia del absolutismo. Con ello, la jurisprudencia dejó de ser la búsqueda de soluciones (su función propia en el derecho romano clásico y el altomedieval) y pasó a ser la búsqueda de reglas (propia de la jurisprudencia bajomedieval y de la doctrina jurídica moderna). Hasta la fecha, el derecho se identifica con la producción normativa estatal (véase Capítulo IV).

En suma, debe decirse que la jurisprudencia medieval legó al mundo al menos la preocupación ética por el orden alto y bueno (divino o natural), que es también la base de todo el dogma de los derechos humanos. También le debemos la comprensión civilista del derecho romano, base del método legalista y formalista del iuspositivismo moderno, que construyó el derecho codificado y legislado que hasta la actualidad rige a las sociedades.

Si la jurisprudencia es una de las principales rupturas de la *universitas* con el Gimnasio, la Academia y el Liceo; debe proponerse que la universidad es incomprendible sin una academia jurídica. Luego, la función estrictamente política de la universidad es innegable, por cuanto es el lugar en que se gestan los discursos

---

<sup>82</sup> Arenal Fenochio, *op. cit.*, pp. 81-114.

<sup>83</sup> Estoy consciente de que Tamayo le dedicó un opúsculo a esta hipótesis, pero no lo he podido revisar para este trabajo. Cfr. Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, México, IIJ, 2005, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/1764>.

y argumentos que constituyen los órdenes gubernamentales desde el Medievo hasta la actualidad.

Y es verdad que los antecedentes inmediatos de la universidad son los *studium generale*, más ocupados en la filosofía y la teología que en el derecho,<sup>84</sup> pero no debe olvidarse que, en aquellos años, no había una radical diferencia entre jurisprudencia y teología. Es decir, más que un aislamiento de las preocupaciones política, la universidad es desde sus orígenes un entorno propicio para la gestión de proyectos políticos.

#### 1.4.3 Brevísima nota histórica sobre la academia jurídica

Los prácticos tienden a negar el valor y la validez del conocimiento teórico. Creen que “se aprende en la praxis”. Pero la marca histórica y la función política de la academia jurídica es innegable y, por lo tanto, gran parte de la historia del derecho es la historia de las universidades o, al menos, de lo que se enseñaba en sus aulas.

Una gran parte de lo que se sabe al respecto concierne al método del *mos italicus*, del *mos gallicus*, el humanista, el historicista y, finalmente, el positivista.<sup>85</sup> Nótese aquí que, aunque ya es común escuchar a investigadores y doctrinarios negando la suficiencia o vigencia del iuspositivismo, no hay un método posterior cuyo alcance esté tan en boga como el formalista.

Claro que están el realismo jurídico, la teoría de la argumentación, el neoconstitucionalismo, etcétera. Pero, al menos en México, si se mira el *backlash* al constitucionalismo contemporáneo, el sopor burocrático y la discusión legalista en tribunales no constitucionales, se sabrá que ninguno de esos métodos es una respuesta paradigmática (véase Capítulo II).

La historia de los métodos jurídicos es, en realidad, la del método de la investigación jurídica y, por lógica categorial, de la teoría del derecho (véase el marco conceptual, *supra*). De todos ellos, sólo la teoría jurídica posmoderna y la jurisprudencia medieval más temprana se ocuparon de la búsqueda de soluciones

---

<sup>84</sup> Sánchez Vázquez, Rafael, *op. cit.*, p. 148.

<sup>85</sup> Cfr. Arenal Fenochio, *op. cit.*, *passim*.

jurídicas, por cuanto para todos los métodos intermedios la norma es por sí misma la solución y, por lo tanto, buscan normas, no el arreglo de los problemas. (Esto es más cierto respecto del positivismo, pero no lo es menos de la jurisprudencia medieval cuando se fue desentendiendo de la tópica y se centró en la codificación).

La enseñanza jurídica tuvo variaciones naturalmente derivadas del concepto jurídico prevaleciente en cada momento de la historia. Así, si en la antigua Roma y en la primera jurisprudencia medieval se enseñaba a través de la resolución de problemas, la casuística no tiene gran importancia en la enseñanza jurídica de la familia romano-germánica en la Modernidad. Las clases, por supuesto, no funcionan ahora como discusiones escolásticas, porque no hay nada qué discutir cuando la ley es la ley y esa es la única solución. (Póngase aparte la historia de la enseñanza jurídica en los países anglosajones).

Asimismo, la enseñanza del latín y del derecho romano han perdido relevancia por el hecho de que ya no se necesita estudiar el *ius civile* para comprender el complejo sistema jurídico contemporáneo. De ello quedaría apenas la *lectio*. Pero a estas diferencias metodológicas que se desprenden de la evolución de la teoría del derecho, hay que añadir las características específicas de la enseñanza universitaria en la sociedad de masas, donde el pensamiento crítico se diluye, la matrícula se masifica y se reducen los espacios para la vida del espíritu y la discusión política quedando sólo el lugar de la labor.<sup>86</sup>

\*

Aunque procuraré ocuparme sólo de la experiencia académica mexicana en mis propuestas, me parece relevante tomar todas las consideraciones teóricas anteriores como marco para las reflexiones que siguen. Haré ver que son fundamentales, por lo menos, para entender la función, la crisis y las específicas soluciones que propondré en capítulos posteriores.

---

<sup>86</sup> Como se puede notar, soy reacio a fechar los acontecimientos a los que me refiero, porque yo los entiendo mejor si los pienso como eventos más o menos identificables de continuidad y ruptura que se traducen en signos e instituciones. Por lo que hace a la historia de la academia jurídica, me parece que de eso trata en realidad el ensayo de Fenochio, Arenal, *op. cit.*

## CAPÍTULO II

### CRISIS DEL MUNDO

La época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre, vaya donde vaya, sólo se encuentra a sí mismo.

–Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro*.

Es entonces necesario introducir la crisis de la educación en un contexto de crisis más vasto, que comporte no solo la consideración de la cultura juvenil y de la situación actual de la juventud, sino también el conjunto de los problemas de sociedad y de civilización en los que se hallan sumergidos los problemas de la educación.

— Edgar Morin, *Enseñar a vivir*

En este capítulo realizaré una descripción panorámica de las crisis del mundo que inciden en la academia jurídica y que pueden ser contrarrestadas a través de una adecuación del método jurídico (como argumentaré más adelante). Enunciaré este fenómeno aleatoriamente en plural y en singular para connotar la multidimensionalidad de la crisis del mundo, pero su unidad está expresada en el concepto mismo de mundo. Por la complejidad del concepto, este será el capítulo más extenso de la investigación.

En ese orden, expondré las características de la sociedad actual sin afán de exhaustividad, identificaré ámbitos problemáticos especialmente importantes para esta investigación (ya por incidir en la academia, ya por tener gran peso jurídico, etcétera) y agruparé estas problemáticas en una categoría teórica que llamaré “la(s) crisis del mundo”. Retrataré las crisis apoyándome en literatura de considerable prestigio que teoriza sobre las sociedades modernas y contemporáneas desde la filosofía política y la teoría social.

Advierto que estos análisis deben leerse sobre todo como una visión del mundo como fenómeno simbólico, pero procuraré evidenciar su materialidad ofreciendo casos judiciales, eventos de conocimiento público, fenómenos de la cultura pop, artículos de investigación y otras fuentes.

## II.1. Multidimensionalidad de la crisis del mundo

Pienso que la crisis del mundo es, al menos, tridimensional. Es, pues, una crisis (a) de la Tierra, (b) de la cultura y (c) de la democracia. Estas dimensiones están ancladas a la historia económica y, actualmente, se potencian en la dinámica de la sociedad de masas. Intentaré ahora delimitarlas teóricamente.

### II.1.1 Cultura y Tierra

En el sentido que yo le atribuyo, la cultura es la significación mundana del universo (por “mundano” me refiero a perteneciente al mundo). En ese sentido, es un tipo de constructo particularmente constituido por interpretaciones de la realidad percibida, es decir, por conocimientos que se expresan en la totalidad de la vida social. (Véase Capítulo I).

La cultura es, entonces, una dimensión del mundo, un legado generacional (aunque no necesariamente la tradición) que estabiliza al mundo y relaciona a los hombres a través del significado. Clyde Kluckhohn tiene lúcidas expresiones acerca de lo que es la cultura, como la que sigue:

La cultura es una *manera* de pensar, sentir, creer. La constituyen los conocimientos del grupo almacenados (en la memoria de los hombres; en libros y objetos) para su uso futuro. [Los antropólogos] Estudiamos los productos de esta actividad ‘mental’: la conducta externa, el lenguaje y los gestos y las actividades de la gente, y los resultados tangibles de cosas como herramientas, las casas, los sembrados de maíz, etc.<sup>87</sup>

El significado configura así un mapa de la vida, que proporciona expectativas y soluciones. La cultura es un entramado de interpretaciones funcionales de la existencia propia y ajena en el mundo. En palabras de Kluckhohn:

[La cultura] es uno de los factores importantes que nos permiten vivir juntos en una sociedad organizada, proporcionándonos soluciones a nuestros problemas, ayudándonos a predecir la conducta de los demás, y permitiendo a otros saber lo que pueden esperar de nosotros.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Kluckhohn, Clyde, *Antropología*, trad. de Teodoro Ortiz, México, FCE, 1992, p. 33.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 36.

En ese sentido, la cultura se conforma de una teoría (cosmovisión) y de una práctica constitutiva de significados, frecuentemente normativos.<sup>89</sup>

La tradición puede entenderse como un proceso cultural específico por el cual una significación adquiere expresión y estabilidad a través de su transmisión intergeneracional normalmente ritualizada. La tradición es, pues, explícita, aunque ciertos usos pueden sobrevivir desanclados de su significación original y continuar siendo tradición porque siguen explicitando a través de una misma práctica una cosmovisión ya cambiada. En sentido opuesto, una práctica puede reconfigurarse con el paso del tiempo, pero su significación perdurar a través de la tradición. La tradición es la herencia cultural de creencias y técnicas.<sup>90</sup>

La cultura, en cambio, no siempre adquiere expresión porque es también una cosmovisión (y ésta no siempre es consciente) y su supervivencia depende normalmente de la tradición, es decir, de la transmisión intergeneracional de prácticas y teorías de la existencia. En todo caso, si no son lo mismo, la cultura y la tradición sí son correlativas. La cultura carecería de durabilidad, estabilidad y función si no fuera por la tradición.

Que la cultura sea estructural no significa que sea lineal y racional. Si bien la aspiración antropológica es encontrar la coherencia en la estructura significativa que es la cultura, lo cierto es que es una estructura en constante metamorfosis con elementos en contradicción. La cultura estabiliza, pero al mismo tiempo multiplica sus expresiones, reconfigura sus significados y pluraliza al hombre.

Para Byung-Chul Han, la cultura es como la evolución: no produce homogeneidad, sino diversidad de especies.<sup>91</sup> La estabilidad de la cultura no consiste entonces en homogeneización, sino en diferenciación (de lo propio y lo ajeno, lo identitario y lo extraño, lo humano y lo natural, etc.).

---

<sup>89</sup> *Ibidem, passim.*

<sup>90</sup> Cfr. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 2a ed., México, FCE, 1974, p. 1146, <https://archive.org/details/abbagnano-nicola-diccionario-de-filosofia/page/344/mode/2up>.

<sup>91</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, trad. de Florencia Gaillour, Barcelona, Herder, 2018, *passim*.



Para Bauman, por otro lado, la cultura es “la suma total de los productos artificiales o el ‘excedente de la naturaleza’ hecho por el ser humano” (*lato sensu*).<sup>92</sup> Así pues, el sentido baumaniano de “cultura” no es diverso del que yo he delineado con ayuda de Arendt y Kluckhohn.

Es decir, la cultura es la dimensión producida del mundo, su parte más esencial (para el uso que le doy en esta tesis), por cuanto el mundo sólo es materia y recurso en un sentido económico y biológico, mientras que es signo a nivel politológico, sociológico, comunicológico, psicológico, etcétera. En otras palabras, la cultura es un rasgo esencial del hombre.

Debe entenderse que la cultura como dimensión del mundo tiene una contrapartida que es el mismo mundo entendido como aquello que precede, acompaña y sucede al hombre, aquello que perdura más allá de toda actividad humana: la naturaleza. El binomio cultura/naturaleza no es necio y se refiere a dos elementos entretejidos sin una frontera clara.

La etimología misma de “cultura” revela que la primera experiencia de la cultura es una forma de relacionarse con la naturaleza, que para los griegos era una suerte de violencia (consistente en arrancarle al suelo lo suyo: la economía) y para los romanos una esfera de la vida llena de cuidados y veneración (la agricultura).<sup>93</sup>

Sin embargo, la evolución del vocablo y el hecho de que los mismos romanos aunaron al elemento de la relación casi poética con la naturaleza el de la veneración de lo antiguo, dan a entender que la cultura es un modo de relacionarse con las cosas del mundo.<sup>94</sup> (El arte, por cierto, parece ser la forma más imperecedera de esa relación). Es decir, la manera en que los romanos se relacionaban

---

<sup>92</sup> Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. de Lilia Mosconi y Lydia Bauman, México, FCE, 2013, Colección Sociología, p. 17, <https://unlimitedlearning.bibliotecabuap.elogim.com/info/la-cultura-en-el-mundo-de-la-modernidad-liquida-00935774>.

<sup>93</sup> Esta lectura etimológica se puede encontrar en Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro...*, *op. cit. passim*. En cuanto a la idea de “la primera experiencia” es un concepto que Arendt utiliza recurrentemente para resaltar que, si bien una misma palabra no tiene un mismo significado claro a lo largo de la historia, es posible que haya una experiencia humana que le dio origen. Así, cuando habla de experiencia, lo hace pensando en clave epistemológica fenomenológica, en el sentido de que cree que el concepto corresponde a la experiencia (no a la realidad).

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 225.

creativamente con la naturaleza y con lo antiguo era una perspectiva estética específica. De ahí que, para Arendt, el gusto sea la habilidad política constitutiva de la cultura como forma de relacionarse con el arte. A propósito, dice:

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado», y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo.<sup>95</sup>

La naturaleza equivale a la Tierra. La posibilidad de que en el futuro la humanidad se traslade a otro planeta (que tanta ilusión provoca a la ciencia ficción) no contradice esta afirmación, en las condiciones actuales. Es decir, la Tierra no es meramente materia, aunque el *homo faber* y el *animal laborans*, imbuidos en la dinámica del capital, no vean en ella más que un recurso.

La Tierra es el punto concreto de la constitución del mundo. Si el mundo es “el lugar de las cosas” (en un sentido profundamente metafórico, por cuanto no requiere ser un espacio identificable, sino que puede ser una atmósfera cultural), cuando digo “Tierra” sí quiero hablar de un lugar específico: el hogar del mundo, el ecosistema.

Hannah Arendt subraya frecuentemente algunas amenazas que la modernidad supone para el mundo. En resumen, se trata de la alienación, es decir, la colocación del ser humano fuera del mundo. El ser humano ha puesto al mundo bajo su control al grado de producir por sí mismo las fuerzas de la naturaleza (la energía eléctrica, por ejemplo) o de tener entre sus manos el poder de la destrucción

---

<sup>95</sup> Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro...*, op. cit, p. 234.

de todos los procesos naturales conocidos. En ese sentido, resulta una amenaza para la Tierra. Eso es lo que caracteriza a la era del Antropoceno.

La proliferación de la tecnología y del arte-entretenimiento han levantado ante toda la experiencia moderna al ser humano individualizado, como en una casa de espejos. El hombre tornó demiurgo y consumidor de todas las cosas, controlador de dispositivos que habla a gritos con la pantalla anónima (*black mirror*) sin poder escucharse más que a sí mismo en el barullo. El hombre moderno es un hombre ensimismado, hipertrofiado, que ha olvidado la fragilidad del mundo o simplemente la pasa por alto.

La debilidad de la tradición (la fe, el Estado, la razón) y la metabolización de los procesos productivos (ciclo producción-consumo-producción-consumo) orilló al hombre moderno a la pérdida del mundo (aquello en lo que podía detenerse), acelerando su vida hasta el punto de la desaparición del ritmo, del tiempo, del ritual y de la frontera entre las distintas esferas de la vida. El hombre posmoderno, como dice Byung-Chul Han, ya no camina sobre una cultura, sino que flota sobre una corriente de acontecimientos culturales: es hipercultural.

### *II.1.2 Política*

La política es una relación específica entre los seres humanos, mediada por el mundo y caracterizada por la interacción de fuerzas (su acumulación o su difusión). Parece que me separo en este punto del concepto griego de política, si Arendt tiene razón en que “el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que lo entendemos [actualmente], así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública.”<sup>96</sup>

Nótese que Arendt utiliza el verbo *rule* para referirse a gobernar. La traducción me parece correcta por cuanto yo no entiendo diferencia entre gobernar y regular (legislar, normar, etcétera). Ciertamente, el concepto más amplio para

---

<sup>96</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 44. En inglés: “the whole concept of rule and being ruled, of government and power in the sense in which we understand them as well as the regulated order attending them, was felt to be prepolitical and to belong in the private rather than the public sphere”. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, 2a ed., Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 32.

corresponder al de *ruling* en español es el de gobierno. No obstante, esto puede parecer una contradicción entre la idea del compromiso o la promesa como actividad política.

Se salva la dificultad aceptando que el compromiso no es impuesto. Esto es coherente con la idea de que es imposible la existencia de política sin la explotación de una clase social que garantice la libertad-de-necesidad de la clase política con el poder de comprometerse. Acaso sea posible que la tecnología libere al ser humano de necesidad. Entonces los esclavos del hombre serían las máquinas, aunque este escenario también parece tener la consecuencia opuesta. Pero ese es otro tema.

Lo que Arendt quiere expresar con su concepto de gobierno es que la administración económica, la satisfacción de necesidades y el ejercicio de las violencias necesarias para ello era la función de la familia, difuminada sin embargo en la monopolización de fuerza del Estado moderno, que significó por lo tanto (a) la desaparición de la familia en su sentido clásico y (b) la desaparición de la política en su sentido clásico, convertida en economía política. Esto se traduce en un crecimiento de la esfera privada y una reducción de la pública entendida como el lugar de la libertad.

La política es entonces la relación de poder. No equivale a la sociedad, pues si a ésta le caracteriza la asociación de voluntades (reunión de personas, lo que para Arendt equivale al poder), a la política le caracteriza su oposición. El arte de la política es, precisamente, el de lograr una sociedad con intereses opuestos: la pluralidad.<sup>97</sup>

En palabras de Arendt, la “pluralidad es específicamente la condición -no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política”. Por ello, debería entenderse que la relación de poder no es intrínsecamente violenta, como el carácter posmoderno pretende. De ahí que, en el pensamiento clásico, las dos

---

<sup>97</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 22. En inglés: “... *plurality is specifically the condition —not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*—of all political life*”. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., p. 7.

actividades políticas por excelencia fueran la acción (πρᾶξις [*praxis*]) y el discurso (λέξις [*lexis*]), “de los que surge la esfera de los asuntos humanos..., de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido”.<sup>98</sup>

Es cierto, sin embargo, que la política clásica no era posible sin un ámbito en el que a través de la violencia se garantizaban las necesidades y el orden. Es decir, la esclavitud, el despotismo familiar y la explotación de los clientes eran la precondition de la política. Es decir, la política no es violenta, sino su precondition.

### *II.1.3 El signo de la vida contemporánea*

La cultura, la política y la Tierra en la posmodernidad se caracterizan por la crisis. La amenaza de que el mundo desapareciera acecha al pensamiento desde mucho antes de la sociedad de masas, probablemente desde la caída del Imperio Romano. La Iglesia y sus excesos, los romanticismos que exaltaban el valor intrínseco de un pasado desconocido, así como el desesperado frenesí cientificista en que se convirtió la propuesta de la razón, son todas expresiones de una incapacidad humana de estar en paz.

En ese sentido, la cultura de masas tan sólo ha exacerbado los vacíos y la incertidumbre, volcando a los humanos sobre el placentero ciclo del consumo (que no puede subsistir sin una masiva clase social dedicada a la producción imparable). Hoy más que nunca el ser humano parece dejarse arrastrar por su propia miseria con una actitud que suele atribuirse a las jóvenes generaciones: finge que su estatus le complace, participa de la vida sólo en la medida en que quiere estar cómodo porque ha asumido la futilidad de cualquier intento de cambiar el mundo y, a la hora de lidiar con sus problemas —que siempre llega—, se refugia en autocompasión.<sup>99</sup>

Cuando toda tradición se volvió inútil (la política, la religión, la razón, la autoridad) ocurrió una ruptura entre el pasado y el futuro, la inversión de todos los

---

<sup>98</sup> Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>99</sup> En este punto expreso un sentimiento propio, pero creo que lo comparto con otras personas. Ángeles Mastretta, por ejemplo, ha reflexionado recientemente sobre una especie de decepción que experimenta su generación al notar los fracasos de sus causas. Mastretta, Ángeles, “Enderezar el mundo”, *Nexos*, núm. 551, noviembre de 2023, pp. 6-7. En la misma revista, se tradujo una discusión acerca del escenario desolador y el pensamiento trágico necesario para comprender el mundo contemporáneo. Gray, John, Kaplan, Robert D., Thompson, Helen, “La nueva era de la tragedia”, trad. de Julio González, *Nexos*, núm. 551, noviembre de 2023, pp. 52-57.

valores y la perplejidad de la época. Ese momento, que primero llegó al pensamiento con la filosofía de ruptura de Kierkegaard, Marx y Nietzsche,<sup>100</sup> encontró su reflejo en el totalitarismo:

La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente...

... El propio hecho marca la división entre la época moderna —que surge con las ciencias naturales en el siglo XVII, llega a su clímax político en las revoluciones del XVIII y despliega sus repercusiones generales después de la Revolución Industrial del XIX— y el mundo del siglo XX, que llegó a la existencia a través de la cadena de catástrofes ocasionadas por la Primera Guerra Mundial”.<sup>101</sup>

La culminación de la ruptura ocurrió con el lanzamiento de las bombas de Hiroshima y Nagasaki. Ya entonces dejó de ser imaginable que el mundo tendría un futuro. La humanidad se halló frente a la necesidad de reconstruirlo todo, pero lo hizo conservando un vicio ligado radicalmente a la crisis del mundo: el capitalismo. (Estoy consciente de que hay todavía una tercera hipótesis: que la modernidad terminó con la caída del Muro de Berlín).

El signo de la época contemporánea está anclado a la falta de esperanza, pero no es su equivalente, sino que lo caracteriza su particular ritmo (o arritmia). Como ocurre con los más rápidos redobles sobre una batería, el ser humano ya no es capaz de distinguir un momento de otro. Sin ninguna conclusión, pierde el ritmo y la memoria: la capacidad de narrar.<sup>102</sup> Ha quedado atrapado en la brecha del tiempo de la que habló Arendt.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 23-47.

<sup>101</sup> Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>102</sup> Este es el principal problema que se trata en un brevísimo y recomendable ensayo: Byung-Chul Han, *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2016, <https://tinyurl.com/5cdmvm9>.

<sup>103</sup> Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 104.

Para Arendt, la amenaza que encierra la crisis de la tradición es de hecho la pérdida de la memoria humana y, por ende, de su profundidad (una de las dimensiones de lo humano). Dice Mañón Garibay, en ese sentido:

Esto [la sociedad de masas, el consumismo, la dinámica neoliberal] no puede desembocar en otra cosa que en una carencia de historia o de sentido interno del tiempo; porque las sociedades, inmersas en la dinámica de la novedad sin ton ni son, han perdido el sentido de finalidad y de destino... Baudrillard lo expresó más o menos así: 'El futuro ha llegado, todo está aquí, todo tiene lugar ahora y en un solo lugar. No hay nada por venir, sea utopía u holocausto nuclear. En cada instante hemos alcanzado el punto final'. Por esta razón, el hombre, en lugar de interrogarse sobre su futuro, se interroga sobre las condiciones su representación, a la manera de la publicidad, que ha incorporado al individuo y a su vida cotidiana en el proceso de la moda y obsolescencia acelerada, de tal manera que la realización del individuo coincide con su fugacidad.<sup>104</sup>

El tiempo hipercultural tampoco es transitable, porque es un aglomerado de todas las cosas, sin fronteras claras entre un evento y otro, entre una memoria o narración y la constante experiencia sin fin. La vida sin conclusiones tampoco permite rituales. Este tema ocupa otro ensayo completo de Byung-Chul Han, pero no he podido acceder a él, por lo que me conformo con la siguiente aseveración:

Los ritos son técnicas temporales de clausura. Hacen del ser-en-el-mundo un estar-en-casa. Son en el tiempo lo que las cosas en el espacio. Estabilizan la vida estructurando el tiempo. Son *arquitecturas del tiempo*. De este modo, hacen que el tiempo sea habitable, incluso transitable, como una casa. El tiempo de hoy carece de una estructura sólida. No es una casa, sino una corriente.<sup>105</sup>

Por otro lado, es una característica única de la época contemporánea que la Tierra ha evidenciado su finitud. Esta peculiaridad está asociada radicalmente con el metabolismo económico. Incapaces de detenerse y obligados al ciclo consumista, los seres humanos han superado al ritmo de la Tierra, depredándola más allá de lo

---

<sup>104</sup> Mañón Garibay, Guillermo José, *El arte y los derechos humanos*, México, IJ, UNAM, 2022, p. 100, <https://cutt.ly/qCLOgSY>.

<sup>105</sup> Byung-Chul Han, *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus, 2021, p. 60.

que es sostenible. La amenaza que recae sobre la continuidad de la vida humana no es, en este sentido, un problema meramente cultural, sino ecosistémico.

En cuanto a la política, su crisis es previa incluso al Estado moderno. Pero es a partir de éste que desapareció como un espacio exclusivo del hombre libre y pasó a fusionarse con la economía, reduciéndose a una administración del poder, su organización en pesos y contrapesos. (El derecho, por cierto, también pasó a servir al Estado en ese punto). En mi opinión, esto se debe por un lado a la monopolización de la fuerza (que es lo que define al Estado moderno) y por otro al crecimiento de la población al grado de que ya no hay más política que la que hacen los gobernantes ni más gobierno que la economía.

En ese sentido, la política es algo que ocurre a puertas cerradas y donde nadie que no forme parte de la élite presta atención, porque el ciudadano está inmerso en la dinámica económica. Más que una crisis política, se trata de una crisis de la democracia: el poder se monopoliza y la participación ciudadana (o sea, la ciudadanía) es económicamente imposible. Todo esto ocurre tras la fachada del gobierno popular. Esta es una alienación masiva reforzada por la sociedad de masas, cuyo único sentido parece ser el de sostener al poder, pero no el de distribuirlo equitativamente.

Por todo lo dicho, yo creo que la crisis del mundo se puede esquematizar como un problema de tres niveles o dimensiones. Por un lado, es una crisis de la cultura: todo aquello que significa, relaciona y estabiliza. Por otro lado, es una auténtica crisis de la Tierra, en el sentido de que la condición material de la existencia humana también se tambalea bajo la intensidad de la vida contemporánea. Por último, es una crisis democrática, caracterizada por la reducción del espacio político.

## **II.2. Descripción de las crisis del mundo**

Ahora me permitiré profundizar en la triple crisis para (a) demostrar su existencia y (b) dirigirme de los aspectos más generales de la crisis del mundo a los más concretos, desglosándolos y seleccionándolos.



El objeto central de esta tesis es la academia jurídica. Sin embargo, será en el Capítulo IV que me ocuparé de los efectos que las crisis del mundo parecen tener en la academia jurídica. No es capricho que evite dar un salto hacia este tema, pues considero que una visión compleja del problema que deseo atender me permitirá abordarlo con mayor precisión teórica y técnica, y para ello se debe pasar por muchos otros aspectos de la vida actual.

### *II.2.1 Cultura líquida e hiperculturalidad*

La descripción que Bauman hace de la cultura líquida es más clara de lo que yo pudiera hacerla:

Hoy la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas. Tal como señaló antes Bourdieu, la cultura hoy se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial: produciendo, sembrando y plantando nuevos deseos y necesidades en lugar de imponer el deber. Si hay algo en relación con lo cual la cultura de hoy cumple la función de un homeostato, no es la conservación del estado presente sino la abrumadora demanda de cambio constante (aun cuando, a diferencia de la fase iluminista, se trata de un cambio sin dirección, o bien en una dirección que no se establece de antemano). Podría decirse que sirve no tanto a las estratificaciones y divisiones de la sociedad como al mercado de consumo orientado por la renovación de existencias.<sup>106</sup>

Es también lúcido el resumen que Byung-Chul hace de este fenómeno: “La diferencia entre cultura y comercio desaparece”.<sup>107</sup> En fin, el ser cultural contemporáneo es omnívoro y tolerante. Quiere vivir con intensidad sin juzgar ni ser juzgado. Detrás de esto, Bauman intuye una falta de carácter, es decir, de seguridad y autoestima.

La “democratización” de la cultura se aproxima cada vez más a una realidad, a costa de la estabilidad, el apasionamiento y la tradición. Ya no pertenece a una élite del mismo modo que ya no sirve para “ilustrar” a un “populacho”, sino para seducir clientes, creando necesidades durables y soluciones fugaces:

---

<sup>106</sup> Bauman, *op. cit.*, p. 18.

<sup>107</sup> Byung-Chul Han, *No-cosas...*, *op. cit.*, p. 17.

El objetivo principal de la cultura es evitar el sentimiento de satisfacción en sus exsúbditos y pupilos, hoy transformados en clientes, y en particular contrarrestar su perfecta, completa y definitiva gratificación, que no dejaría espacio para nuevos antojos y necesidades que satisfacer.<sup>108</sup>

#### II.2.1.1 La moda líquida

La cultura, convertida en un instrumento más del metabolismo económico, alienta la diferencia para multiplicar sus mercados. Pero la diferenciación está modulada por algunas reglas morales y la moda.

La moda, como siempre ha hecho, satisface el deseo pendular y contradictorio del individuo: “el sueño de pertenecer y el sueño de la independencia; la necesidad de respaldo social y la demanda de autonomía”.<sup>109</sup> Pero “la forma actual del fenómeno de la moda responde a la colonización y la explotación de ese aspecto eterno de la condición humana por parte de los mercados de consumo”.<sup>110</sup> Esta oscilación, no obstante, se ha acelerado de forma frenética, obsesionando al individuo con el deber de estar al día y no quedarse atrás.

La obviedad resultante es que la moda sirve al consumo y se sostiene del desecho. La obsolescencia programada no es una técnica específica de la construcción de dispositivos, sino de todo producto corpóreo e incorpóreo:

La gente que se aferra a la ropa, las computadoras y los celulares de ayer podría ser catastrófica para una economía cuyo propósito principal, así como el *sine qua non* de su supervivencia, es el desecho cada vez más rápido de los bienes adquiridos: una economía cuya columna vertebral es el vertedero de basura.<sup>111</sup>

Bauman intuye una preocupación psíquica a la que responde este frenesí modístico: la sensación de que el mundo se escurre en las manos y la ausencia de “esperanza seria y real” de un mundo mejor. Como consecuencia, el individuo se esfuerza por sostener su comodidad y su pertenencia a la sociedad, convertida en la única familia disponible del sujeto hipermoderno –como ya previno Arendt–.

---

<sup>108</sup> Byung-Chul Han, *No-cosas...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 27.

La identidad, fortalecida históricamente por la moda y la tradición, no tiene mayor significación en la dinámica del consumo. Inestable en su expresión y sin ningún propósito claro, el sujeto se vuelve un fluido entre las posibilidades que ofrecen los escaparates. En la sobreabundancia de formas de ser, de expresarse y dar significado a la vida, la identidad como producto cultural se difumina en el mercado.

La utopía contemporánea es el escape: "... la utopía de la vida que gira en torno a la persecución de la siempre elusiva moda no da sentido a la vida, ya sea auténtico o falso. Apenas ayuda a desterrar de nuestra mente el problema del sentido de la vida".<sup>112</sup> Así, aunque la diferencia subsiste, el hombre contemporáneo transita entre una diferencia y otra, sin comprometerse con ninguna. Esta crisis puede leerse, entonces, como una crisis del compromiso.

#### II.2.1.2 Hiper-culturalidad

##### A. Hiper-cultura e identidad

Como dice Nigel Barley, el hombre contemporáneo es un turista.<sup>113</sup> Al igual que la obra citada de Bauman, *Hiper-culturalidad* es un ensayo pensado en relación con la condición europea, donde la globalización se ha exacerbado tanto como para dar paso a una alianza interestatal que parece ser la expresión más avanzada de la desaparición del Estado. Más adelante me ocuparé de la pertinencia teórica de los esquemas utilizados en este subtítulo, pero por ahora tomaré las reflexiones de Byung-Chul Han como aplicables a una realidad global.

La hiper-culturalidad no es un fenómeno equiparable a la crisis del mundo, aunque puede interpretarse como una de sus manifestaciones. Sin embargo, está bien claro que la propuesta de Byung-Chul Han no es interpretar la hiper-cultura como un final de la cultura, sino como una transformación que engendra la posibilidad de una nueva forma de libertad.<sup>114</sup> La cultura globalizada y cibernética, a diferencia de todas las culturas anteriores, no se sustenta en los límites (lo que

---

<sup>112</sup> Byung-Chul Han, *No-cosas...*, op. cit., p. 30.

<sup>113</sup> Byung-Chul Han, *Hiper-culturalidad...*, op. cit., p. 6.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 17.

diferencia lo propio de lo ajeno, lo identitario de lo extraño), sino en las conexiones.<sup>115</sup> Es natural, pues, la crisis de la identidad.

Para este filósofo la hiperculturalidad es un exceso de cultura:

El proceso de globalización, acelerado a través de las nuevas tecnologías, elimina la distancia en el espacio cultural. La cercanía surgida de este proceso crea un cúmulo, un caudal de prácticas culturales y formas de expresión. El proceso de globalización tiene un efecto acumulativo y genera densidad. Los contenidos culturales heterogéneos se amontonan unos con otros. Los espacios culturales se superponen y se atraviesan. La pérdida de los límites también rige el tiempo. En la yuxtaposición de lo diferente se acercan no solo diferentes lugares, sino también diferentes períodos de tiempo.<sup>116</sup>

Esta es una aparente oposición al marco teórico aquí propuesto. Pero no es así. Más adelante explicaré cómo el *ethos* contemporáneo favorece el multiculturalismo y el asimilacionismo. La coexistencia de culturas es sólo la coexistencia de mundos, sin espacio entre ellos.

La crisis del mundo redonda, precisamente, en el creciente enfrentamiento de culturas en ausencia de condiciones para dialogar, o bien, en la presencia de suficiente tolerancia para que se asimilen unas a otras (normalmente las más desarrolladas económicamente son las que absorben a las otras). Como dice Byung-Chul, “globalización y diversidad no se excluyen entre sí”.<sup>117</sup>

Pero la cultura está anclada a la estructura, al lugar y al tiempo, a la narrativa. Siendo todavía cosa, es prudente suponer que se resistirá. En palabras de Byung-Chul Han:

La hipercultura sin centro, sin Dios y sin lugar va a promover en adelante resistencias. Conduce para muchos al trauma de la pérdida. Reteologización, remitologización y renacionalización de la cultura son ya modismos corrientes contra la hiperculturalización del mundo. En consecuencia, la pérdida hipercultural del lugar se confrontará, en el futuro, con un fundamentalismo del lugar.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 13.

Mientras por un lado la cultura se desterritorializa, se desarraiga, por otro se entreteje con las demás culturas como una hifa, reterritorializándose en la conexión rizomática.<sup>119</sup> Por eso no se puede hablar de una desaparición de la cultura, sino de su hifanización.

Para Byung-Chul Han, como para Nietzsche, la crisis del lugar desembocó en algún momento en una época de comparación y selección (donde lo culturalmente fuerte devora a lo débil). Pero se pregunta si la hipercultura ha renunciado a la selección para aceptar la acumulación y la fluidez de la cultura.<sup>120</sup>

La globalización de hoy es *más* que un intercambio entre lugares diferentes. El hecho de que determinadas formas culturales de un lugar migren hacia otro o que un lugar influya culturalmente en otro no hacen a la globalización. La globalización de hoy transforma el lugar como tal... Allí donde expresiones culturales en el proceso de desespacialización se desprenden de su lugar originario, se agrupan y se ofrecen en una yuxtaposición hipercultural, en una simultaneidad hipercultural, donde el carácter único del aquí y ahora retrocede ante la repetición deslocalizada...<sup>121</sup>

Despojada de su aura, es decir, de su valor como única, auténtica y perteneciente a un lugar, la hipercultura promete el lugar de la libertad y la posesión de todas las cosas, “un *estar-aquí* hipercultural que coincide con el *estar en todos lados*”.<sup>122</sup>

A la constelación del ser de hoy le falta, evidentemente, esa gravitación que unía las partes en una totalidad vinculante. El ser se dispersa en un hiperespacio de posibilidades y acontecimientos que, en cierto modo, en vez de gravitar solo dan tumbos. La caída del horizonte puede ser experimentada como un vacío doloroso, como una crisis narrativa. Pero admite también una nueva práctica de la libertad.<sup>123</sup>

La hipercultura no es multicultural, intercultural ni transcultural. No es lo primero porque no es una mera contigüidad de culturas, sino un apilamiento que se conecta hasta condensarse. No es una intercultural porque las culturas se hallan

---

<sup>119</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, op. cit., pp. 25-28.

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 45.

indefinidas en el espacio hipercultural, no hay espacio entre ellas. No es transcultural porque no hay tránsito de una cultura a otra, puesto que no hay distancia entre ambas: no es un intercambio, es un enredo. A sabiendas de que la cultura ha sido siempre transcultural, Byung-Chul Han sugiere que la hiperculturalidad es un fenómeno estrictamente contemporáneo.<sup>124</sup>

El filósofo coreano dice que la hipercultura se caracteriza por un deseo de apropiación intensiva y que el consumo es una práctica de apropiación. En ese sentido, no es imposible construir identidad en el espacio hipercultural, siempre que se halle constituida de todo lo encontrado (no heredado) y consumido (es decir, integrado al organismo y reducido a sus nutrientes, si se admite la grotesca metáfora). Creo que en este punto Byung-Chul Han contradice su propia noción del carácter consumista, su renuncia a las posesiones y su miedo al compromiso y la durabilidad.

La identidad hipercultural sería, para Byung-Chul Han, no híbrida, sino multicolor y multiforme (con distintas formas al mismo tiempo). Sin embargo, parece “identidad multiforme” es una contradicción terminológica: si algo tiene muchas formas, entonces no tiene forma. Aunque que la identidad siempre ha sido cambiante y contradictoria, no creo que la identidad hipercultural sea identidad, porque carece de residencia en el individuo.

Byung-Chul Han afirma que la interioridad es un constructo específicamente occidental y que, si la identidad es vista como relación (no como forma), puede perfectamente existir una identidad hipercultural. Por eso, el estudio de la globalización requiere un enfoque teórico particular y diferenciado en relación con esa región del mundo (aunque no ofrece instrucciones para ello). En Oriente, el referente de la definición del hombre no es la sustancia, sino la relación. O sea que el carácter oriental está tan abierto a lo nuevo. De ahí que hayan recibido la hipercultura con tanta facilidad.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Cfr. Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, op. cit., pp. 47-50.

<sup>125</sup> *Idem*.

Los argumentos citados sólo cobran coherencia comprendiendo que la identidad (a) nunca ha tenido núcleo, como lo revela la cosmovisión oriental; (b) en su versión hipercultural, no es un sólido, sino un fluido, pero no deja por eso de ser identidad, sino que sólo torna amorfa; y (c) que la apropiación a través del consumo no es posesión ni compromiso, sino un mero metabolismo, una selección natural definida por el carácter y el ser mismo del turista. En ese sentido, no puede afirmarse con seriedad que la identidad hipercultural sea consciente (y libre), sino que es una intensificación del yo que se proyecta en todo y su único *pathos* es serlo todo.

Si “identidad” expresa una relación de igualdad entre el sujeto y el objeto en que ambos pasan a ser lo mismo, la identidad hipercultural es una identidad con el líquido, con el ruido. No tiene verdadera narrativa, ni verdadera propiedad. La hipercultura es así una eterna apropiación (pero no una propiedad), es una continuidad ininterrumpida (pero no una conclusión). La hiperculturalidad no se distingue de lo que suele llamarse apropiación cultural y quizá por eso Byung-Chul Han argumenta que no toda apropiación es violencia.<sup>126</sup>

La hiperculturalidad es una relación-con-todo (no un ser-todo). No hay palabras para explicar ese fenómeno en español, porque éste distingue unas de otras. Ni siquiera “complejidad”, “totalidad” o “universo” armonizan la identidad con la relación total. Tal vez por eso Byung-Chul Han recurre a un inglés artificial y al chino, aunque tampoco tengo claro que lo logre.

Por lo dicho, me parece aceptable el término “hiperculturalidad” para denotar tanto el exceso de cultura como la colocación del individuo por encima de las culturas. Esta última metáfora expresa, por un lado, que el individuo flota en un torrente de cultura, pero también que su posición respecto de las preocupaciones propias de la identidad de grupo es de jerarquía. La cultura no es únicamente contemplada por el individuo hipercultural. La apropiación, más que una navegación, es una depredación (aunque habrá quien crea que los recursos culturales son inagotables).

---

<sup>126</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, *op. cit.*, pp. 51-52.

Ahora bien. cada ser experimenta e interpreta su cultura de forma más o menos distinta. Luego, un exceso de cultura tiene que ocasionar una exacerbación de su experimentación individual y un incremento de las conexiones intersubjetivas. Estas dos suposiciones se corresponden con eventos perfectamente observables en la vida cotidiana: individualismo e hipercomunicación.

He dicho que una cultura puede perfectamente estar compuesta por signos contradictorios. Por ello no debe considerarse impensable la simultaneidad de una crisis de identidad y una potenciación del individualismo. La coexistencia de estos fenómenos marcadamente contemporáneos constituye el marco de la hipercultura, es decir, el apelmazamiento de culturas en un solo tiempo y sin ningún lugar.

Entendida la identidad como una relación del ser con otros, parece que la hipercomunicación puede fortalecerla. En cambio, si se le toma como una forma de ser del individuo caracterizada por la durabilidad y constancia (no por las relaciones interpersonales), la ausencia de arraigo da oportunidad al individuo para configurarse a sí mismo. Lo planteo como un potencial porque está muy claro que la hipercomunicación y las TIC pueden orillar al individuo al narcisismo y la soledad (volveré sobre esto más adelante).

#### B. Hiperculturalidad como escenario extremo

Si bien la intuición de la hiperculturalidad puede considerarse en sí misma prueba de que el ser humano ya se encuentra experimentándola, lo cierto es que todavía existen los espacios en los que el tiempo tiene algún sentido o valor, en los que la identidad y la tradición tienen una (frágil) realidad. Subsisten, por ejemplo, las iglesias (quiero decir, los templos y las religiones, ritmados por el ritual), las escuelas (ritmadas por el timbre de entrada, de receso y de salida), el campo (ritmado todavía por los ciclos celestes y por la espiritualidad del campesino) y otros.

Lo dicho me parece prueba de que la hiperculturalidad no es todavía una realidad generalizada o la experiencia total de la vida humana. ¿Dónde encuentra evidencia entonces el fenómeno de la hiperculturalidad? Pienso que cuando Byung-Chul Han habla de este evento contemporáneo piensa sobre todo en internet y en las grandes urbes. Pero incluso en las ciudades me parece que la teoría de la



hiperculturalidad puede encontrar obstáculos y algunos espacios en la red parecen todavía resistirse a la fuerte corriente hipercultural.

### C. Descosificación y digitalización

Byung-Chul Han, *rockstar* de la filosofía contemporánea, ha descrito en una prosa satisfactoria y minimalista la condición humana posmoderna. No por casualidad, también ha puesto énfasis en el ritmo de la vida contemporánea. Le preocupa que el mundo (“el orden terreno”) esté siendo sustituido por un orden digital de cosas incorpóreas, de información.<sup>127</sup>

El mundo servía para detenerse a pensarlo e intercambiar por medio suyo. Su desvinculación de la materia opera no sólo en la real desaparición de la información con masa (como los libros, las pilas de papel, los vinilos), sino en la psique como prescindencia de materia para realizar operaciones cognitivas. “No es posible detenerse en la información”,<sup>128</sup> lo que impide cualquier narrativa y también moldea la verdad sin conectarla con la cosa, sin ser puesta bajo escrutinio.

El flujo masivo e imparable de datos permite su acumulación. Los datos son contables, pero no se pueden poner en relación unos con otros más allá de la mera inferencia (función del razonamiento). “Las informaciones son aditivas, no narrativas”, mientras que la narración crea significado y contexto.<sup>129</sup> (Así proclama Byung-Chul una crisis de la historia, como la propuesta por Arendt). En palabras del filósofo coreano:

El *Phono sapiens*, que solo experimenta, disfruta y quiere jugar, se despide de esa libertad a que se refería Hannah Arendt, que está ligada a la actividad. Quien *actúa* rompe con lo que existe y pone en el mundo algo nuevo, algo completamente diferente. Para ello debe vencer una *resistencia*. El juego, en cambio, no interviene en la realidad. Actuar es el verbo de la historia. El humano jugador, naturalmente inactivo, del futuro representa el final de la historia.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Cfr. Byung-Chul Han, *No-cosas...*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>128</sup> *Idem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 12, cursivas en el original.

Esta crisis del pensamiento encuentra explicación si se acepta que todo pensamiento es discursivo y, por lo tanto, los datos deben apartarse de su lugar y su tiempo para convertirse en objetos de la actividad pensante.<sup>131</sup>

Por otro lado, “la información circula ahora, sin referencia alguna a la realidad, en un espacio hiperreal. Las *fake news* son informaciones que pueden ser más efectivas que los hechos”.<sup>132</sup> No es difícil traducir esta crisis de la verdad en un problema que afecta específicamente a la investigación y a la educación, pero de ello me ocuparé más adelante. Por ahora, baste decir que la aceleración de la vida y la deformación (en oposición a la información) han puesto en jaque a todas las actividades que requieren tiempo.

El carácter contemporáneo necesita transitar rápidamente de experiencia en experiencia, sin poseer nada. Lo necesario al sujeto contemporáneo es no atarse a nada (más bien, diría Bauman, de desecharlo todo), porque restan libertad de consumo.<sup>133</sup> De hecho, “las prácticas que requieren un tiempo considerable están en trance de desaparecer. También la verdad requiere mucho tiempo... La confianza, las promesas y la responsabilidad también son prácticas que requieren tiempo”.<sup>134</sup> También la observación atenta y detenida requiere tiempo:

La contemplación detenida de las cosas, la atención sin intención, que sería una fórmula de la felicidad, retrocede ante la caza de información. Hoy corremos detrás de la información sin alcanzar un *saber*. Tomamos nota de todo sin obtener un *conocimiento*.<sup>135</sup>

Estos fenómenos son aboliciones del tiempo y la distancia, por lo que Byung-Chul Han me haría una corrección: no hay tránsito en el espacio hipercultural: todo es un aquí simultáneo.

Las máquinas siempre han imitado los procesos vitales, pero sólo hasta la actualidad dejan de ser operadas para actuar como fuerzas independientes que, por

---

<sup>131</sup> Arendt, *La vida del espíritu*, op. cit., p. 232.

<sup>132</sup> Byung-Chul Han, *No-cosas...*, op. cit., pp. 8-9.

<sup>133</sup> Byung-Chul, *No-cosas...*, op. cit., p. 12.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 9, cursivas en el original.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 10, cursivas en el original.

estar destinadas a satisfacer nuestras necesidades, nos libran del deber de cuidarnos a nosotros mismos. La automatización y la inteligencia artificial (IA) han hecho posible imaginar a ese hombre que ha superado la necesidad. “En el mundo controlado por los algoritmos, el ser humano va perdiendo su capacidad de obrar por sí mismo, su autonomía... Se adapta a decisiones algorítmicas que no puede comprender”.<sup>136</sup>

La adicción a las pantallas, la disposición del mundo con el movimiento de un dedo seleccionador, el usuario anónimo y el *smartphone* complaciente, son también características únicas del ser contemporáneo. Sin deseos ni tiempo de entrar en contacto con el mundo, el *Phono sapiens* se conforma con la imagen. “El siguiente paso en la civilización será la conversión del mundo en imagen. Consistirá en recrear el mundo *a partir de imágenes*, es decir, en producir una *realidad hiperreal*”.<sup>137</sup>

El teléfono es un control del mundo. Cancela la resistencia natural de las cosas, negando la experiencia, entendida esta como una interacción, un choque con el mundo, un enfrentamiento de los sentidos con la materia que tiene que ser interpretada por la mente. Así, el hombre no tiene más experiencia que su propio ser y lo que el celular le muestra: reflejos que el algoritmo creó de su usuario. Esto potencia el narcisismo, la sensación de libertad y, con ello, posibilita la explotación de la libertad (cualidad del capitalismo):

El poder *smart* no funciona con mandamientos y prohibiciones. No nos hace dóciles, sino dependientes y adictos. En lugar de quebrantar nuestra voluntad, sirve a nuestras necesidades. Quiere complacernos. Es permisivo, no represivo. No nos impone el silencio. Más bien nos incita y anima continuamente a comunicar y compartir nuestras vidas. Al ser tan amistoso, es decir, *Smart*, hace invisible su intención de dominio. El sujeto sometido ni siquiera es consciente de su sometimiento. Se imagina que es libre. El capitalismo consumado es el capitalismo del «Me gusta».<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Byung-Chul, *No-cosas...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>137</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 24.

La comunicación también torna un frenesí frente a la pantalla. Ocurre que la tecnología hace verdaderamente “inmediata” la comunicación. Sin distancia, sin una mesa alrededor de la cual compartir, conecta a los humanos sin relacionarlos, porque ninguno está con nadie más que consigo mismo. “La *desaparición del otro* es precisamente la razón ontológica por la que el smartphone hace que nos sintamos solos. Hoy nos comunicamos de forma tan compulsiva y excesiva porque estamos solos y notamos un vacío”.<sup>139</sup>

Probablemente de ahí provenga la obsesión contemporánea por la exposición (Byung-Chul Han lo llama “transparencia”, pero no usaré el término por evitar ambigüedades). La exhibición denota la desaparición del mundo entre los seres, que arrojan mensajes al mar obsesivamente esperando aliviar su soledad. El autor ejemplifica: mientras que las viejas fotografías analógicas se confinaban a una caja para un momento íntimo del futuro, la selfi “es un acto comunicativo... Su esencia es la *exhibición*”.<sup>140</sup>

D. El arte: entre las élites y las masas

Para Arendt, “cualquier análisis de la cultura tiene que partir del fenómeno del arte”<sup>141</sup> porque es el quehacer cultural por excelencia. ¿Puede hablarse de una crisis del arte? ¿Está ella relacionada con la crisis de toda la cultura? Entendido el arte como una especie de indicador de la capacidad humana de crear, de pensar y de sentir, tiene sentido que no sea la cultura, sino el mundo entero el que refleje sus crisis en el arte. Así, ciertamente, el artista se comporta (muchas veces de forma inconsciente) como un auténtico profeta del estado del mundo.

El arte también es víctima de la descosificación de la realidad. Según Byung-Chul Han, el artista ya no realiza un ejercicio de descubrimiento, apasionado e inintencionado (como es el pensamiento, que no tiene finalidad), no imita la belleza ni multiplica el sentido, sino que se reduce a la expresión de convicciones morales o políticas concretas, con objetivos declarados. Así, en lugar de polisémico, el arte

---

<sup>139</sup> Byung-Chul, *No-cosas...*, op. cit., p. 26.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>141</sup> Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 222.

es completamente decodificable. Hacer arte, en ese contexto, es simplemente transmitir información.

El arte también niega la oportunidad de la incertidumbre, de la duda y del pensamiento, complaciendo a los convencidos y dando disgusto a los contrarios. Torna entonces una oferta más que con el dedo todopoderoso aprobamos o desaprobamos. El arte político “quiere *instruir* en vez de *seducir*”.<sup>142</sup>

Este es un aparente desacuerdo con Bauman. Para Bauman la cultura se ha reducido a seducción, a oferta y consumo, por lo que la cultura ya no instruye, sino que complace. En cambio, Byung-Chul Han dice que el arte ha dejado de seducir y se dedica a instruir. Este conflicto admite síntesis a través de una modulación: para el filósofo coreano, la seducción se opone a la crudeza pornográfica.

Mientras que el arte-mercancía de la política tiene una audiencia ansiosa por consumirlo y se le muestra desnudo para ganar respaldo (para ser consumido), el arte propiamente dicho oculta el sentido, ofrece resistencia, invita a fantasear, pero no se entrega, y no tiene audiencia, porque la búsqueda de su sentido es una experiencia que no admite politización.

Así, el conflicto entre las terminologías de Byung-Chul Han y Bauman se debe a que Bauman (a) no se ocupa del evento específico del arte político y (b) no distingue la seducción de la pornografía. La aportación de Byung-Chul Han es, más bien, una precisión en la postura de Bauman. Además, el primero se vale de una perspectiva estética específica, por lo que para él tampoco es el sentido, sino el placer, aquello que el arte proporciona. De ahí que reniegue del arte-comunicación y proclame al arte-experiencia. En cuanto a “experiencia”, se refiere al choque de los sentidos con el mundo.

Mientras que los métodos del arte contemporáneo se adicionan unos a otros, sin hacer nada más que jugar con los recursos, fusionarlos sin más proyecto que

---

<sup>142</sup> Cfr. Byung-Chul Han, *No-cosas...*, *op. cit.*, p. 52.

deformarlo.<sup>143</sup> Las dos vertientes del arte actual son, pues, la instructiva y la insignificante (en el sentido de que no significa nada).

Pero Byung-Chul Han no toma en cuenta al arte *mainstream*. Esto es, el diseñado no para la élite que compra plátanos pegados en un muro,<sup>144</sup> ni para los convencidos de alguna causa posmoderna, sino para un público ávido de emociones y olvido que se dan cita en el cine ante el nuevo fenómeno de los superhéroes o caminan por la calle mientras en sus oídos vibra alguna oda al dinero. Quizá se deba a que ni siquiera les confiere la categoría de arte a estas propuestas.

Probablemente Arendt estaría de acuerdo con esa descalificación. La globalización neoliberal ha devastado la llamada propiedad social, ha convertido el producto intelectual en mercancía (por lo que ahora se puede hablar de “propiedad intelectual”) y ha reducido la posesión al consumo. En este contexto, el consumidor no es propietario de nada, sino de deshechos, que es lo que permite perpetuar al mercado.

Para Hannah Arendt, la mercantilización contemporánea del arte, caracterizada por la inexistencia de una élite artística (lo que se podría llamar “democratización” de la cultura) es signo de la desaparición del gusto. La obra de arte es para ella el objeto cultural por excelencia. Podría decirse que la obra de arte vale por sí misma, carece de finalidad y su valor es inagotable. Pero la mercantilización ignora el valor estético de la obra y se concentra en el de cambio o a su consumibilidad (que sea entretenido).

¿Pero no es verdad que el arte siempre ha sido utilizado como un medio y no como un fin, que siempre ha pertenecido a una sociedad que monopoliza el valor artístico (el gusto) impidiendo que valga fuera de la élite? Arendt replica:

La diferencia principal entre sociedad y sociedad de masas es quizá que la sociedad quería la cultura, valorizaba y desvalorizaba los objetos culturales como bienes sociales, usaba y abusaba de ellos para sus propios fines egoístas, pero no los «consumía». Aun en su mayor

---

<sup>143</sup> Cfr. Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>144</sup> «El plátano pegado a la pared de Maurizio Cattelan ya es una pieza de museo», *ABC* [periódico digital], 21 de septiembre de 2020, sec. Cultura, <https://tinyurl.com/37xxpbed>.

desgaste, esas cosas seguían siendo cosas y conservaban cierto carácter objetivo; se desintegraban hasta convertirse en un montón de escombros, pero no desaparecían. Por el contrario, la sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo. Los productos necesarios para el entretenimiento son útiles para el proceso vital de la sociedad, aun cuando para la vida puedan no ser tan imprescindibles como el pan y la carne. Como se suele decir, sirven para pasar el rato, y el tiempo libre que se pasa por pasar no es tiempo de ocio, en sentido estricto — el tiempo en que estamos libres de todas las preocupaciones y actividades propias del proceso vital, y por consiguiente libres para el mundo y su cultura—, sino más bien tiempo sobrante, aún biológico en su naturaleza, después de haber cumplido con el trabajo y el descanso. El tiempo vacío que, se supone, llena el entretenimiento es un hiato en el ciclo biológicamente condicionado del trabajo, en el «metabolismo del hombre con la naturaleza», como solía decir Marx.

En las condiciones modernas, este hiato crece sin cesar; cada vez hay más tiempo libre que se ha de llenar con algún entretenimiento, pero ese enorme aumento de horas vacías no cambia la naturaleza del tiempo. Como el trabajo y el sueño, el entretenimiento es una parte indiscutible del proceso de la vida biológica, un metabolismo que siempre se alimenta de cosas devorándolas, ya sea durante la actividad o en el descanso, ya esté inmersa en el consumo o en la recepción pasiva de las diversiones. Los productos que ofrece la industria del entretenimiento no son «cosas», objetos culturales cuyo valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital y convertirse en elementos permanentes del mundo, y no tendrían que juzgarse según esas normas; tampoco son valores que estén allí para ser usados e intercambiados: son bienes de consumo que tienen que ser agotados, como cualquier otro objeto de consumo.<sup>145</sup>

Los criterios de valoración del arte-entretenimiento se relacionan más con la novedad y la espectacularidad que con la durabilidad. Arendt observa que el entretenimiento ha absorbido a los clásicos, deteriorándolos (hace referencia sobre todo a la adaptación de clásicos al cine de masas). Sin embargo, cree que ni el entretenimiento ni su proliferación son por sí mismas amenazas para el mundo, pues entretenerse es una necesidad como cualquier otra, que no merece ser negada ni despreciada.

---

<sup>145</sup> Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pp. 217-218.

Como dice Luc Ferry, el odio romántico “hacia el desarraigo inherente a la cultura moderna sólo es comparable al odio hacia la plutocracia que exhibe con insolencia el mundo liberal”. Dos posturas parecen surgir del análisis de este asunto: “unos nos invitan a optar por la innovación, por el apoyo fervoroso a la “cultura difícil”, pero “valiente”; los otros nos aconsejan los valores seguros del patrimonio y de los autores clásicos”.<sup>146</sup> Pero Ferry (como Arendt) no cree que haya que elegir entre el arraigo, el desarraigo y el consumo, sino que todos son elementos de la felicidad y el cambio, es decir, la seguridad y la libertad.

La auténtica amenaza estriba en que el entretenimiento haya reemplazado a todos los objetos culturales:

La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad (que, insaciable como todos los procesos biológicos, en su ciclo metabólico arrastra todo lo que puede) consuma literalmente los objetos culturales, los fagocite y los destruya...

La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo; el entretenimiento se relaciona con personas y es un fenómeno de la vida. Un objeto es cultural en la medida en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad, la cualidad que lo hace desaparecer de nuevo del mundo fenoménico una vez usado y desgastado. La gran usuaria y consumidora de objetos es la propia vida, la vida del individuo y la vida de la sociedad como un conjunto. Y la vida es indiferente al carácter mismo del objeto: pone el acento en que todo sea funcional y responda a determinadas necesidades. La cultura corre peligro cuando todas las cosas y objetos mundanos, producidos por el presente o por el pasado, se ven amenazados como meras funciones para el proceso vital de la sociedad, como si fueran los únicos capaces de satisfacer cierta necesidad, y para esa funcionalización casi carece de importancia que las necesidades en cuestión sean de una categoría suprema o ínfima.<sup>147</sup>

Para la pensadora en cita, la cultura de masas no es realmente cultura. Para ella, la cultura es una relación con lo durable, en la cual se juzga al mundo no por su utilidad ni su valor de cambio, sino por su apariencia, dotada de un sentido estético que es común a un grupo particularmente comprometido con el arte: una

---

<sup>146</sup> Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 219.

<sup>147</sup> *Ibidem*, pp. 219-220.



élite cultural. La desaparición del gusto propia de la sociedad de masas no consiste tanto en una monopolización del gusto, sino en la reducción de la pluralidad de gustos debida al apelmazamiento de todas las experiencias estéticas en un mismo canon (el del arte-entretenimiento).<sup>148</sup>

E. ¿Desaparición del gusto?

La homogeneización del gusto está pautada por el creciente poder de una industria que dicta discretamente el gusto, el pensamiento y la estética de la época. Detrás del éxito o el fracaso de ciertas propuestas artísticas hay una maquinaria económica garantizando en cierto grado su alcance, ya a través de la ley de la oferta y demanda, ya a través de exitosísimas campañas mercadotécnicas o de la simplemente amable recepción de los consumidores. No creo que pueda negarse seriamente que esa “industria” es una élite.

Me parece que la masificación de la producción artística (en cuanto a número de obras y audiencias) es, por mera ley del valor, una contracción del valor económico de la obra artística. El ejemplo claro es la pieza musical, cuyo valor en *streaming* está determinado por el número de reproducciones (y, por lo tanto, por número de oyentes en periodos determinados, por alcance publicitario, etc.). En esa imparable corriente de nuevos productos artísticos, no hay oportunidad de detenerse en la obra. Así, también es una reducción del valor estético, entendido este como un cierto valor que tiene la experiencia de descubrimiento, adivinación, desciframiento o desnudamiento de la obra.

La fugacidad, sin embargo, no ha desaparecido a la música. Me parece que esa es la evidencia de que el arte permanece valioso estéticamente, quizá como soporte del ritmo vital. La música parece tener contacto con el primitivo instinto de ritmar la vida (el cuerpo y las emociones, en primer lugar).<sup>149</sup> De ahí que su consumo parezca uno de los últimos refugios del tiempo en la sociedad de masas.

---

<sup>148</sup> Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Barcelona, Tusquets, 1994, p. 223.

<sup>149</sup> Damasio, Antonio R., *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, trad. de Ferrán Meler Ortí, Barcelona, Ediciones Destino, 2010, Colección Imago Mundi, vol. 182, pp. 440-441.

Es bastante bella la explicación que hace Damasio de ello. Casi dibuja una historia biológica del arte en que son primero el cuerpo, luego la consciencia de las emociones, luego la música y la danza y, finalmente, la poesía y las artes plásticas:

... tratemos de imaginar a seres humanos de una época muy remota, quizá anterior al momento en que el lenguaje hizo su aparición, pero pese a ello conscientes e inteligentes, con emociones y sentimientos, conocedores ya de qué era estar triste o alegre, qué era sentirse en peligro o estar seguros y a gusto, qué era disfrutar cuando se ganaba o sufrir cuando se perdía; ser capaces de sentir placer o dolor. Y ahora tratemos de imaginar cómo se las debieron de ingeniar para expresar esos estados de los que ya eran conscientes. Tal vez soltaban gritos de arrebató o de bienvenida, gritos para reunirse, gritos de júbilo, o de lamento, que invitaban al duelo y la aflicción. Quizá fueran como un murmullo arrullador, o como un canto, puesto que el sistema vocal humano lleva incorporado un instrumento musical. O, en realidad, imaginémoslo mejor como un toque de tambor, pues la cavidad torácica del ser humano es una caja de resonancia natural. Imaginemos esos golpes de tambor como un dispositivo que concentra la mente, o como una herramienta de organización social —un redoble para ordenar, otro para llamar a las armas—; o bien imaginémoslo como soplar una flauta primitiva de hueso, como un instrumento que ejercía una mágica fascinación, un instrumento de seducción, de consuelo, de alegre regocijo. No era aún Mozart, ni tampoco Tristán e Isolda; pero se había encontrado un camino.

Pero no creo que este sea el último reducto de la vida del espíritu. Así como la hiperculturalidad todavía no es un fenómeno que abarque la totalidad de la vida, tampoco lo es la descosificación del arte. Por el contrario, el arte puede enriquecerse en la hipercultura, como lo demuestra la e-literatura<sup>150</sup> o la cotidiana y siempre sorprendente creatividad de los creadores de memes.

Ahora bien, yo no creo que sea posible disociar lo político de la creación artística, menos aun cuando esta creación es sincera, apasionada y responsable. Me parece necesaria la creación artística convencida, coherente con su propio discurso. Incluso aquella expresión que respondiera a una necesidad de separarse de la vida activa podría entenderse como una reafirmación política del espacio privado o íntimo (de la *vida contemplativa*).

---

<sup>150</sup> Véase «E-Literatura», *Centro de Cultura Digital*, s. l., s. f., consultado el 17 de agosto de 2023, <https://editorial.centroculturaldigital.mx/eliteratura>.

Luego, no ha desaparecido el arte en su no-función (“arte por el arte”) ni en sus funciones moral y política. Nadie puede negar que el arte siempre ha estado conectado a las élites, el poder y el moralismo. De hecho, el contexto de la discusión democrática es óptimo para la política que se hace a través de la estética. Como dice Katya Mandoki:

Esta producción de discursos en la que nos ocupamos ahora [se refiere a la estética y el arte], es un despliegue de tácticas retóricas para la producción de efectos de poder. Queremos objetivar energías y producir realidades y lo hacemos. Tratamos de intersubjetivar, y de este modo, producir mayor grado de objetividad a nuestras visiones y reflexiones. Una guerra en donde triunfa quien mejor sabe vestir sus ideas... El ‘vestuario’ de los conceptos es la retórica y sus tácticas, que son montajes estéticos.<sup>151</sup>

De ahí que todavía se pueda discutir sobre la pertinencia de los narcocorridos<sup>152</sup> y el reguetón, que subsista el arte *underground* (lo contrario del arte de alcance masivo, perteneciente a élites y subculturas específicas), que se haga arte con objetivos políticos en todos los niveles<sup>153</sup> (como algunas canciones de Mon Laferte y David Aguilar, por poner ejemplos). No hace mucho, Valeria List publicó una bonita columna sobre la misión política del arte, de donde tomo la siguiente cita que nos recuerda que la política es una forma de estar junto a otros:

No podemos hablar de una poesía en general porque ésta varía en sus procedimientos, pero lo que tienen en común la poesía abiertamente política con la narrativa, la simbólica y la mística es que todas nos alejan de nosotros mismos, nos hacen olvidar la identidad que tenemos preconcebida, y nos acercan a un lugar desde el cual podemos pensarnos y pensar en lo que nos rodea, intuir que quizá ni siquiera estamos separados. Desde esta perspectiva nos encontramos sorprendente, iluminadamente, mucho más cerca de lo otro.<sup>154</sup>

En cuanto al arte apolítico, es decir, sin objetivos políticos, aunque difícilmente sin consecuencias políticas, es sin duda más difícil de encontrar, por

---

<sup>151</sup> Mandoki, Katya, «El poder de la estética», *Arte y coerción: primer coloquio del Comité Mexicano de Historia del Arte*, México, UNAM, IIE, 1992, p. 243.

<sup>152</sup> Ya se han hecho diversas operaciones jurídicas en el sentido de limitar la reproducción de narcocorridos. Es muy interesante la Sentencia recaída a la acción de inconstitucionalidad 194/2020, Pleno de la SCJN, Ponente: Javier Layne Potisek, 7 de marzo de 2023, <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/ejecutoria/31647>.

<sup>153</sup> Aladro-Vico, Eva *et al.*, «Artivismo: Un nuevo lenguaje educativo para la acción social transformadora», *Comunicar: Revista Científica de Comunicación y Educación*, vol. XXVI, núm. 57, 2018, pp. 9-18, <https://doi.org/10.3916/C57-2018-01>.

<sup>154</sup> List, Valeria, «Humanos más decentes», *Periódico de Poesía*, 7 de agosto de 2023, <https://periodicodepoesia.unam.mx/texto/humanos-mas-decentes/>.

cuanto lo apolítico consiste en apartarse del mundo. Como Arendt sabe bien, el proceso por el que las artes tornan objetos (cosas) es un proceso político: la estética, la aparición de unas cosas entre los seres que la observan, la comentan y la modifican.

La descosificación del arte ocurre en los procesos de la sociedad de masas, por lo que crear y compartir (obra) es por su propia naturaleza constituir espacios de resistencia, ya sea con declarada visión política o a través del también revolucionario deseo de contemplación: resistencia no sólo a la desvalorización económica y estética del producto intelectual, sino también al ritmo de la vida impuesto por la dinámica del consumo.

Yo mismo tengo la inquietud de reencontrar el arte de apartarse, contemplar y detenerse. Es curiosa la propuesta de la literatura,<sup>155</sup> la búsqueda de lo ínfimo,<sup>156</sup> o propuestas volcadas a la espiritualidad y la naturaleza, como la obra de Víctor Toledo o la de Víctor García Vázquez.<sup>157</sup> Creo que el arte puede ser una de las principales respuestas a las crisis del mundo, por cuanto lo constituye, lo visibiliza y revaloriza. Pero también creo que puede salvar al espíritu, al ocio, por cuanto lo despierta y lo enriquece.

Por otro lado, no se le escapa a nadie que la corrección política ha alcanzado al arte-entretenimiento. Con mayor o menor aceptación, se politiza y refuerza su función moralizante. En ese sentido, no se puede considerar que se haya descosificado. El cine de superhéroes, por ejemplo, sigue planteando problemas éticos básicos y refleja el discurso de la multiculturalidad a través del concepto de multiverso. El hecho de que esté pensado para ser consumido no impide que sea

---

<sup>155</sup> Soria, Ramón J., «¿Qué es la literatura?», *Zenda* [blog], 7 de mayo de 2023, <https://www.zendalibros.com/que-es-la-literatura/>.

<sup>156</sup> Cfr. Rivero, Laura Sofía, *Tomografía de lo ínfimo*, México, Fondo Editorial Estado de México, 2017, p. 21, <https://tinyurl.com/ycxf76vm>. Yo he llegado más inconscientemente a esta búsqueda. De mi trabajo, véase Vega Tavares, Daniel, «Fragmentos de Entomemas», *Primera Página* [blog], 9 de marzo de 2022, <https://primerapaginarevista.com/2022/03/09/fragmentos-de-entomemas-daniel-vega-tavares/>.

<sup>157</sup> García Vázquez, Víctor, «Acervo de Poetas Chiapanecos: Víctor García Vázquez», *Carruaje de Pájaros* [revista digital], 26 de enero de 2021, <https://www.carrujedepajaros.com.mx/victor-garcia-vazquez-acervo-de-poetas-chiapanecos/>; García Vázquez, Víctor, «Sobre la poesía de Víctor Toledo», *Circulo de Poesía* [blog], 30 de agosto de 2013, <https://circulodepoesia.com/2013/08/sobre-la-poesia-de-victor-toledo/>.

reinterpretado y, por lo tanto, convertido en objeto de estéticas reflexivas, disruptivas o contemplativas, es decir, convertido en cosa.<sup>158</sup>

F. Hipercomunicación y pandemia: memoria, narración, pensamiento

Ya he dicho que la comunicación a distancia es menos comunicación porque no tiene dos verdaderos interlocutores. Además, en ausencia de un mundo sobre el cuál hablar, tampoco el habla tiene contenido. Arendt tiene claro que no toda comunicación es un diálogo político:

Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos, que naturalmente siempre se han dado, el discurso se convierte en «mera charla», simplemente en un medio más para alcanzar el fin, ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda; las palabras no revelan nada, el descubrimiento sólo procede del acto mismo, y esta realización, como todas las realizaciones, no puede revelar al «quién», a la única y distinta identidad del agente.<sup>159</sup>

Esto es cierto no sólo en lo que se refiere al habla. La hipercomunicación está compuesta de toda clase de estímulos que no están hechos para detenerse a pensar o fantasear. Esa desaparición del silencio no obligado es la muerte de toda una esfera de la vida humana que es distinta de la cultura: la vida contemplativa. Si la tecnología y la ausencia de rituales repliegan al hombre sobre sí mismo, la ausencia de vida contemplativa le impide estar en paz, en quietud, con su propia alma. Byung-Chul Han lo expresa así:

El rápido cambio de imágenes imposibilita cerrar los ojos, pues esto presupone una demora contemplativa. Las imágenes están construidas hoy de tal manera que no es posible cerrar los ojos. Entre ellas y el ojo se produce contacto inmediato, que no admite ninguna distancia

---

<sup>158</sup> No conozco mejor propuesta de análisis de las expresiones culturales contemporáneas (particularmente las pensadas como arte-entretenimiento) que la que se hace en una revista de reciente creación. Como dice su propia descripción: “*Filth Mx* es una revista digital independiente, dedicada a la difusión de los productos de consumo de la cultura mainstream: cine, música, series, televisión, redes sociales...”. «Inicio», *Filth* [página web], consultado el 17 de agosto de 2023, <https://filth.com.mx/>.

<sup>159</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 204.

contemplativa. La coacción a la permanente vigilia y visibilidad dificulta cerrar los ojos. La transparencia es la expresión de la hipervigilia e hipervisibilidad.<sup>160</sup>

La memoria que, entendida en una dimensión cultural, se compone de datos, se convierte en una pila de información. Inutilizada, invisibilizada, el afán de coleccionarla resulta una verdadera rareza.

La cultura y la vida contemplativa se desvanecen en un solo movimiento porque la segunda tiene la cualidad de depender del mundo. Cuando la fluidez de la vida contemporánea niega cualquier oportunidad de notar al mundo (incluso como materia), el pensamiento, el conocimiento, la narración, la comunicación y los rituales se sumergen en la oscuridad.

Por eso, el ser contemporáneo es un ser cansado y deprimido. La vida contemporánea tiene entre sus manos sólo ruido: no dice nada, no permite escuchar, descansar ni pensar. El ser hipermoderno ha sido alienado hasta del ocio, condenándolo a la perpetuidad casi simultánea de la producción, el consumo y el desecho.

En las ciencias sociales se profesa un miedo a la apropiación cuyo síntoma es la corrección política de la investigación. Así lo intuye también Byung-Chul Han, quien dice:

En los últimos tiempos se ha establecido en muchas disciplinas humanísticas el paradigma de lo «otro» o de lo «completamente otro». Desde entonces, la apropiación entrafia algo pecaminoso. Se considera que la apropiación reduce lo otro a lo propio. Incluso comprender se vuelve sospechoso. Lo otro es introducido por la fuerza en las categorías de pensamiento propias. De este modo, se constituye una otredad o una extrañeza que se sustrae por completo de la apropiación...

La apropiación no es, en sí misma, violencia. La explotación colonial, que elimina lo otro en favor de lo propio y de lo mismo, debe diferenciarse rigurosamente de la apropiación. Esta es constitutiva de la formación y la identidad. Solo un idiota o Dios podrían prescindir

---

<sup>160</sup> Byung-Chul Han, *Por favor, cierra los ojos*, op. cit., p. 6.

de ella. Lo propio no es algo simplemente dado, como una fecha, antes bien, es el resultado de una apropiación exitosa.<sup>161</sup>

De acuerdo con la ONU, “la prevalencia mundial de la ansiedad y la depresión aumentó un 25% en 2020”, “particularmente entre personas jóvenes y mujeres”, muy probablemente debido a la pandemia de Covid-19, que para los jóvenes significó “el cierre de escuelas, la interrupción de sus rutinas diarias, el estrés por la inseguridad alimentaria y la pérdida de ingresos familiares, así como la incertidumbre sobre el futuro”.<sup>162</sup>

La pandemia ocasionó un confinamiento necesario que intensificó como nunca la hipercomunicación. Eliminó la sincronidad, es decir, la habitación de un mismo tiempo y lugar que configura la experiencia ritual de la política y la academia. Además, trasladó la educación a las pantallas (la básica a la televisión, la superior a la videollamada) e intensificó brechas (verbigracia, las TIC siguen siendo un bien de acceso limitado y la posibilidad de “quedarse en casa” es un privilegio). Por primera vez en mucho tiempo, el orden mundial puso en primer término la necesidad y en segundo lugar la libertad.

La pandemia domesticó la vida humana en un estado de peste, es decir, un regreso a los espacios cerrados donde ocurre la jerarquía familiar (un entorno que oprime especialmente a la mujer), flanqueado por el miedo a lo externo y lo patógeno, fortaleciendo la soledad paranoide de la hipercomunicación con la presión prolongada de lo económico. El Estado también recuperó fuerza ante la retirada de las personas políticamente activas, redescubrió la obediencia y el poder ordenador del miedo.

La pandemia intensificó la condición contemporánea, dejando a los individuos solos incluso entre los suyos, desprovistos ya de la habilidad de acompañarse. (¿Las familias se habrán hecho más fuertes durante la pandemia?). Las ventanas, más que nunca, se hicieron la metáfora del encierro. Todos estábamos locos por ver a los otros y por ser vistos. De pronto todas las formas de

---

<sup>161</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, op. cit., p. 51.

<sup>162</sup> ONU, «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2022», New York, 2022, pp. 25 y 31.

solidaridad consistían en intentar comunicarse. Pero la hipercomunicación carece de ritmo, de espacio, de ritualidad. Hablar a las pantallas es lo mismo que hablar a las ventanas. Es sólo ruido blanco.

*II.2.2 Globalización: Estado, derechos humanos, democracia, multiculturalidad, backlash*  
La globalización es un fenómeno multidimensional por el que la sociedad se dirige hacia una sociedad mundial, es decir, bajo un orden jurídico, económico y cultural cuya extensión –ámbito de validez– comprende a todas las naciones. Ahora examinaré este proceso tan característico de la época contemporánea en sus relaciones con las crisis del mundo.

#### II.2.2.1 Globalización y Estado

Además de las alianzas internacionales, otra consecuencia particular de la globalización económica y la reaparición del derecho internacional es la difuminación de las fronteras. Si bien el nacionalismo está en crisis desde el vuelco dictatorial de los sesenta, el ritmo económico globalizado y la dinámica propia de la relación entre naciones (el surgimiento de nuevas potencias, el desarrollo diferenciado y la repartición del poder nuclear) reflejan reblandecimiento del discurso de la soberanía.

Cuando el “libre mercado” demostró que no era autosuficiente, el Estado fue a su rescate. Así, la policía (la supervisión de la seguridad del libre mercado, la defensa territorial, la administración de la violencia y la vigilancia) dejó de ser su tarea exclusiva. El paternalismo fue el auge (no el inicio) de una etapa del Estado como agente económico. Aunque más temprano que tarde perdió protagonismo con la llegada de nuevas crisis y la necesidad de unidad ideológica durante la Guerra Fría y la contrarreforma neoliberal de los ochenta, algunas de sus instituciones e implicaciones culturales perviven.

Debilitado en sus funciones política y económica, la globalización ha hecho del Estado sólo un factor más del gobierno. La influencia de las grandes entidades económicas en los gobiernos es un secreto a voces, mientras que la soberanía del Estado parece retroceder ante la libertad de mercado y la transnacionalización de la economía.



Esta transacción tiene un objetivo claro: la asociación económica. A través de la reducción de las fronteras, de la permisividad para el mercado y la estabilización de la economía interna, los estados se homogeneizan en clara obediencia al programa neoliberal. Como dice Bauman:

La 'globalización' ocurre básicamente a través de una red de dependencias interhumanas, expandida hasta el punto de adquirir dimensiones globales. Sin embargo, este proceso no trae aparejado el surgimiento de una nueva serie de instituciones adecuadas para ejercer un control político sólido y eficiente, o bien algo que se asemeje a una cultura verdaderamente global. Estrechamente ligada al desarrollo desigual de la economía, la política y la cultura, avanza la separación entre el poder y la política: en tanto que el poder, encarnado en la distribución mundial del capital y la información, se vuelve extraterritorial (es decir, externo a todo lugar), las instituciones políticas permanecen tan localizadas como siempre. Ello conduce inevitablemente a un debilitamiento irrefrenable del Estado nación; con medios insuficientes para hacer cuadrar sus cuentas o practicar una política social independiente, los gobiernos quedan librados a una única estrategia: la así llamas 'desregulación'; es decir, ceden el control sobre los procesos económicos y culturales a las 'fuerzas del mercado', que por ser en esencia extraterritoriales no están supeditadas al control político.<sup>163</sup>

Una expresión bastante concreta de este debilitamiento del Estado como soberano es la migración. Para Bauman, la migración tiene ahora el carácter de una diáspora, pues origina "un infinito archipiélago de asentamientos étnicos, religiosos y lingüísticos" que se mueven por "la lógica de la redistribución global de los recursos vivos y las chances de supervivencia peculiares".<sup>164</sup>

Como consecuencia, la diáspora adelgaza "el lazo incipiente e inquebrantable entre identidad y nacionalidad, entre el individuo y su lugar de habitación, entre el vecindario físico y la identidad cultural (para decirlo con mayor sencillez, entre la proximidad física y la proximidad cultural)".<sup>165</sup> Esto se traduce en una "crisis de las pertenencias nacionales como crisol de integración social (a través de la lengua, la escuela, el trabajo)", o sea, una pérdida de identidad nacional.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> Bauman, *op. cit.*, p. 69.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>166</sup> Bensaïd, Daniel, *Cambiar el mundo*, trad. de Viento Sur, España, Diario Público, 2010, p. 97.

Ésta, sin embargo, no es absoluta, sino que genera reticencia y reacciones ya comunitaristas o nacionalistas.

#### II.2.2.2 ¿Debilitamiento del Estado-nación?

Los elementos tradicionalmente asociados al Estado (territorio, población, imperio, soberanía...) <sup>167</sup> no parecen funcionar como lo propone la teoría del Estado. La población está cada vez menos atada ideológica y físicamente a la nación. Si he leído bien a Montesquieu, todo orden (es decir, toda ausencia de rebelión) se sostiene en una especie de creencia o valorización que confiere poder a quien lo detenta de hecho. Este es el principio de las formas de gobierno (la virtud en la democracia, el honor en la monarquía, la templanza en la aristocracia y el miedo en la tiranía). <sup>168</sup>

En un esquematismo, creo que el *imperium* se erige sobre un grado estable de legitimidad, es decir, en una positividad caracterizada por la obediencia. La obediencia, por otro lado, tiende a estabilizarse cuando se justifica. <sup>169</sup> Si es cierto, pues, que “el gobierno es como todas las cosas del mundo, para conservarlo hay que amarlo”, <sup>170</sup> naturalmente la globalización debe interpretarse como un debilitamiento del Estado, siempre que éste sea indisoluble de la nación.

Las fronteras del territorio se han difuminado para permitir el libre tránsito de capital, materias y mercancía. En el espacio cibernético, el territorio es prescindible. Parece, ante esto, que en la medida en que el Estado ya no esté atado al territorio, será menos un Estado-nación. ¿Pero es posible un Estado sin territorio? No lo creo. La desterritorialización del Estado es el hecho de que el Estado no tiene vigencia

---

<sup>167</sup> García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, 39a ed., México, Porrúa, 1988, pp. 97-111.

<sup>168</sup> Montesquieu, Charles de Secondat (Baron de la Brède et de Montesquieu), *Esprit des lois. Livres I à V, précédés d'une introduction de l'éditeur et suivit d'un Appendice contenant des Extraits de Montesquieu et des Notes explicatives*, 12a ed., París, Paul Janet (ed.), Librairie Ch. Delagrave, Proyecto Gutenberg (en línea), 1892, 2008 (en línea), Libro Tercero, <https://tinyurl.com/47dh7426>.

<sup>169</sup> En cuanto a la psicopolítica tras la teoría del Estado, resultan imperdibles los ensayos Kelsen, Hans, «Dios y Estado», en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IIJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, pp. 265-290; Kelsen, Hans, «Forma de Estado y visión del mundo» en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IIJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, pp. 243-263.

<sup>170</sup> “*Or le gouvernement est comme toutes les choses du monde: pour le conserver, il faut l'aimer*”. Montesquieu, *op. cit.*, Libro Cuarto, p. 137 (trad. personal). Llama la atención la ambigüedad de la frase, pues parece referirse sólo a la democracia o a la república. Pero no es así, si se lee con cuidado.

exclusivamente en su territorio ni tiene el control exclusivo de su territorio. (Volveré sobre esto más adelante).

El Estado se subordina a la autoridad del consenso internacional, o sea, el derecho internacional público (DIP), aunque puede discutirse si no es en realidad el consenso de las potencias. Si la “voluntad estatal” (o sea, el derecho) se ve restringida por un marco, está claro que la idea de la soberanía carece de sentido. La verdad es que nunca lo tuvo, como bien notó Kelsen.<sup>171</sup> Y está claro que el ritmo político, o sea, el del cambio de la voluntad estatal ya no está normado por el régimen en turno, sino por la dinámica globalizadora. Eso es, a todas luces, una merma en la independencia de cada país.

La globalización, pues, implica una pérdida de autonomía político-jurídica en el régimen interno, alineado en cuanto a sus directrices económicas (que abarcan la mayor parte de la vida humana en la sociedad de masas) y sus discursos de legitimación (los propios del proyecto socialdemocrático, multiculturalista y liberal de los derechos humanos). Ergo, es válido hablar de debilitamiento del Estado-nación como agente político y económico.

Es cierto, como observan Roberto Gallardo Loya y Alma Delia Toledo Mazariegos, que el Estado es el principal asistente de la dinámica globalizadora. Es su agente político y económico por excelencia, por cuanto “no es el mercado la instancia que asegura automáticamente la producción y apropiación de excedentes, sino la intervención del Estado a través de estrategias de control social” que garantizan la “desarticulación de controles fiscales y jurídicos”, la apertura comercial y el libre desplazamiento de flujos de capital y favorecen el monopolio de empresas y sectores económicos estratégicos.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Para Kelsen, el problema de si un Estado es soberano o no coincide con el de la superioridad del derecho nacional o el internacional. “... la ‘soberanía del Estado’, no es un hecho que pueda o no ser observado. El Estado ni ‘es’, ni ‘no es’ soberano; sólo puede suponerse que es o no es soberano, y tal suposición depende de la hipótesis que se emplee al estudiar el ámbito de los fenómenos jurídicos. Si aceptamos la hipótesis de la primacía del derecho internacional, entonces el Estado ‘no es soberano’... Si, por el contrario, aceptamos la hipótesis de la primacía del derecho nacional, entonces el Estado ‘es’ soberano”. Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. de Eduardo García Máynez, 3a ed., México, UNAM, 2008, pp. 457-458.

<sup>172</sup> Gallardo Loya, Roberto Carlos, y Toledo Mazariegos, Alma Delia, «El debate teórico e ideológico de la globalización sobre el debilitamiento o fortalecimiento del Estado Nación», *Letras Jurídicas*, núm. 10, 16 de febrero de 2010, pp. 28-29.

En ese sentido, podría afirmarse que:

Independientemente de que el proceso globalizador esté o no desapareciendo, transformando y/o reconfigurando la función y naturaleza del Estado nacional, cualquier descripción de este hecho en términos simples de pérdida o disminución de competencias nacionales distorsionaría lo ocurrido, debido a que, a pesar de que la globalización esté alterando la relación entre el Estado y el mercado transnacional, esto no se produce a expensas del propio Estado, pues fueron los mismos Estados y sus autoridades los que iniciaron varios de estos cambios fundamentales, por ejemplo, la desregulación del capital en los años ochenta y noventa del siglo XX.

Lejos de hacerse realidad el debilitamiento del Estado nación, su poder, desde la capacidad de elevar impuestos y rentas hasta la posibilidad de emplear una fuerza militar concentrada contra un enemigo, sigue siendo, al menos en la mayor parte del mundo, tan poderoso como sus predecesores, sino más.<sup>173</sup>

En mi opinión, aunque es verdad que no se debe simplificar el fenómeno, (a) la globalización sí se produce a expensas de países, aunque no de todos; y (b) las capacidades fiscales y militares de los estados sí está modificada y en muchos casos mermada bajo la dinámica globalizadora, incluso cuando el derecho escrito enuncia otra cosa.

En lo que se refiere a la autorregulación del comercio internacional, los doctores Gallardo y Toledo han aceptado, en parte, esta consecuencia de la integración económica mundial (fenómeno adyacente a la globalización), cuando dijeron que la “comunidad de comerciantes ha desarrollado una insospechable cantidad de instrumentos jurídicos para su uso, que no tienen otra base jurídica para su aplicación que la voluntad general de la comunidad o particular de las partes”.<sup>174</sup> Y, más adelante:

El comercio internacional comprende al mundo entero como campo de actuación y queda, por tanto, dentro de la esfera de intervención de organismos internacionales de carácter universal o regional. Por ello, el ordenamiento regulador de esta realidad jurídica transnacional coarta la posibilidad que el legislador estatal determine con entera libertad las

---

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 30. Hice ligeras modificaciones en la grafía.

<sup>174</sup> Gallardo Loya, Roberto Carlos, y Toledo Mazariegos, Alma Delia (coords.), *Estudios selectos de derecho económico y seguridad global*, Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018, p. 26.

respuestas jurídicas a estas transacciones de acuerdo con su propia concepción de la justicia.

Creo que el dilema del debilitamiento o fortalecimiento del Estado deriva del alcance conceptual del Estado, por lo que intentaré oponer las tesis de Kelsen a este problema, porque me parece que fue quien mejor comprendió la relación Estado-derecho, si se le da cierta interpretación (véase Capítulo IV).

Si se confunde la globalización con un fenómeno formalmente jurídico, como lo hace el discurso hegemónico, se creerá que los estados dictan su voluntad hasta lograr el concierto internacional, que conservan todas las facultades que el derecho interno les da y que, por lo tanto, su capacidad jurídica no está disminuida.

Pero la globalización es también un fenómeno económico y político. Y así como los países en vías de desarrollo enfrentarán las peores consecuencias del deterioro ecológico (ocasionado principalmente por los países más ricos), también son los menos capaces de tomar y ejecutar decisiones al margen del orden globalizado, incluso cuando legislen al respecto.

Mientras se conciba al Estado como un aparato humano de concentración y especialización del poder, la reducción del Estado no será una reducción formal, sino real. Si, en cambio, se identifica al Estado con el derecho, es cierto que experimenta un “ensanchamiento”<sup>175</sup> y que la globalización es la reconfiguración del territorio jurídicamente concebido.

Es decir, si el Estado y el derecho moderno son la misma cosa, entonces la globalización no implica una crisis del derecho, sino su crecimiento como dinámica de ordenación de sociedades globalizadas. Pero, ignorando el problema de la efectiva jerarquía entre el orden internacional y el nacional, lo cierto es que la globalización es una tendencia a alinear el segundo al primero. Ello, sin pasar por alto que el *backlash* (*infra*) consiste en la tendencia contraria.

Si, en cambio, el Estado se concibe como una práctica normativa especializada y monopolizada, entonces la globalización es pérdida de especialidad

---

<sup>175</sup> Gallardo Loya, Roberto Carlos, y Toledo Mazariegos, Alma Delia, «El debate teórico...», p. 27.

y monopolio, o sea, un debilitamiento del Estado connatural a su excesivo ensanchamiento. En ese sentido, bajo esta hipótesis “ensanchamiento” no significa fortalecimiento. Así como una liga revienta cuando supera su índice de elasticidad, el Estado pierde resistencia conforme más se ensancha.

La globalización ha eliminado la claridad del monopolio del derecho en manos del Estado-nación, poniéndolo en reducción o crisis. En cambio, en lenguaje kelseniano, el monopolio legislativo sólo ha cambiado de manos, por lo que el derecho no se ha debilitado ni fortalecido, sino que sólo ha cambiado su forma de producción y sus ámbitos de validez.

¿Por qué tiene relevancia entonces abordar este dilema que, como se vio, tiene diferentes respuestas según el concepto de Estado que se elija, pero siempre la misma respecto del derecho? Ideológicamente, la idea de Estado está anclada al territorio y, por lo tanto, a unos ciertos valores y tradiciones. Por ello, en mi opinión, la globalización debe interpretarse como una crisis no del Estado ni del derecho, sino de los valores relacionados con las fronteras, los territorios, la patria, la nación, la soberanía, etcétera.

Sin embargo, no se debe ignorar que las distintas naciones se encuentran en condiciones muy diversas en las relaciones internacionales, por lo que la globalización es, en todo caso, una amenaza político-económica y cultural para los países más débiles, que restringe la autonomía de los pueblos (entiéndase como naciones, grupos indígenas, subculturas, etc.) frente al crecimiento de las potencias.

Esa es la doble importancia de la situación del Estado-nación en el orden globalizado: la difuminación de la separación cultural entre naciones, la reducción de la autonomía de los pueblos, el crecimiento del poder legislativo de las grandes potencias que se hacen pasar por el “concierto internacional”, el desarraigo y por lo tanto la paulatina destrucción de la diversidad cultural, el ocultamiento del proyecto internacional en los derechos nacionales, etcétera.

#### II.2.2.3 Derechos humanos y multiculturalismo

Otra manifestación del orden globalizado es el multiculturalismo, eje del discurso de derechos humanos. En una de las críticas más sagaces que se han hecho al

paradigma de derechos humanos, Bauman observa en esta nueva juridicidad un tipo de colonialismo. En sus palabras, el concepto posmoderno de derechos humanos los equipara al derecho a la diferencia y con ello “sienta las bases, como mínimo, para la tolerancia mutua, pero de ningún modo llega tan lejos como para sentar las bases de la mutua solidaridad”.<sup>176</sup>

La igual jerarquía de las expresiones culturales ocasiona una pugna eterna entre ellas de la que ninguna puede salir vencedora. Así, el conflicto se perpetúa y distrae a la sociedad de problemas fundamentales.

La discusión cultural se limita a una discusión moral (sobre la sexualidad, básicamente) porque las condiciones del mundo no son las necesarias para una discusión seria sobre otros ámbitos de la realidad. La política de los derechos humanos, en aras de respetar el multiculturalismo (que pregona que la diferencia vale sólo por ser diferencia), es de no involucramiento. Casi paranoico, Bauman apunta: “A fin de no tener motivos de preocupación, los gerentes del orden global necesitan una abundancia inagotable de conflictos locales”.<sup>177</sup>

Según Bauman, los intelectuales se desentienden y no se involucran, “quieren ‘más espacio’ para ellos”. “La indiferencia ante la diferencia se presenta en teoría como una aprobación del ‘pluralismo cultural’”. Así, el multiculturalismo finge “inspirarse en el postulado de la tolerancia liberal y el respaldo a los derechos de las comunidades a la independencia y a la aceptación pública de sus identidades elegidas (o heredadas), pero en realidad actúa como una fuerza socialmente conservadora”,<sup>178</sup> disfrazando la desigualdad social y originando “multicomunitarismo” que...

... al igual que el anterior racismo, se empeña en sofocar la conciencia moral y aceptar la desigualdad humana como un hecho que excede las capacidades de intervención humana

---

<sup>176</sup> Bauman, *op. cit.*, p. 36.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 43.

(en el caso del racismo) o como condición con la cual no se debe interferir, por deferencia a sus venerables valores culturales.<sup>179</sup>

Si el multiculturalismo “establece el respeto por el derecho de un individuo a elegir su modo de vida y los puntos de referencia para sus lealtades”, el multicomunitarismo “afirma que la lealtad del individuo es una cuestión respondida de antemano por el hecho irrefutable de pertenecer a una comunidad de origen”.<sup>180</sup> Como dice Byung-Chul Han, para el multiculturalismo “las diferencias culturales, que surgen en un momento dado, son resueltas a través de la «integración» o la «tolerancia». De esta manera, la multiculturalidad deja poco espacio para la comprensión o el reflejo mutuo”.<sup>181</sup>

Este esquema axiomático encuentra validación en cada cultura que desea ser tolerada, reforzando el archipiélago de expresiones culturales flotantes en un sistema de auto-vigilancia y auto-corrección.

El modelo panóptico de la dominación, con su estrategia medular de supervisar, monitorear exhaustivamente y corregir el autogobierno de sus subordinados, está desmantelándose a paso acelerado... Está dando paso a la autosupervisión y el autocontrol por parte de los objetos de dominación, un método que prueba ser tan eficaz para lograr un gobierno apropiado (de funcionamiento sistemático) como los métodos de dominación, ahora abandonados o relegados... La marcha en columnas está dando paso a los enjambres.<sup>182</sup>

En el extremo en que la tolerancia (que en realidad es indiferencia) se erige exitosamente entre culturas definidas, surge ya no la homogeneización multiculturalista, sino la asimilacionista. Es decir, cuando un grupo no se siente amenazado por su posición cultural, comienza a sentirse a salvo en los otros grupos y a absorber la cultura que no le es propia, llegando a darse el caso de que la primera desaparezca o se difumine en la segunda. Así, el sistema axiomático de los derechos humanos es circular y hermético, pero veladamente colonizador o, por lo menos, homogeneizador.

---

<sup>179</sup> Bauman, *op. cit.*, p. 44.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.

<sup>181</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>182</sup> Bauman, *op. cit.*, pp. 50-51. El enjambre es, para Bauman, una masa que no necesita guía.



Los derechos humanos, por otro lado, son sólo formas. Su contenido es negociable, pero como el multicomunitarismo y la no intervención no son condiciones óptimas para la negociación, cada nuevo conflicto supone una ronda de vencidas. Además, el anhelo multicomunitarista es el del reconocimiento, lo que por un lado reduce la atención prestada a los problemas de distribución y por otro la “multiplicación de los campos y frentes de batalla”.<sup>183</sup>

En este punto, hago referencia al dilema cuya más conocida enunciación hizo Nancy Fraser, entre los planteamientos metodológicos de la izquierda con énfasis en la *misdistribution* (distribución inequitativa de riqueza y de derechos) y los que acentúan la *misrecognition* (discriminación, en un esquematismo). Ella, como Bauman, critica el énfasis en el reconocimiento, por lo que propone que “contra la sacralización de las identidades y la tiranía de un comunitarismo represivo (que ejerce una presión normativa sobre el grupo, homosexual u otro), hace un llamamiento a una síntesis entre las políticas de reconocimiento y redistribución”.

Este intento de síntesis ha supuesto una importante discusión en la que destacan las posiciones de Richard Rorty y Judith Butler. Bensaïd, desde una posición estratégica, sentencia:

Diferenciando las injusticias de [la lógica global que obliga a pensar a la sombra del capital] se puede tener la ilusión de poder corregir las discriminaciones y rectificar la distribución injusta, sin tener que revolucionar las relaciones de producción y de propiedad. De ese modo, la reconciliación entre la izquierda cultural y la izquierda socialdemócrata se convierte en algo posible en los estrictos límites fijados por el despotismo del mercado.<sup>184</sup>

Probablemente haya que hablar de un cierto narcisismo inscrito en el pánico identitario liberacionista tan bien amparado en los derechos humanos. Es decir, la exaltación de la libertad de ser como valor único ataca la jerarquía, la normalidad, el mérito y la prohibición. “Si todavía queda algún deber que cumplir, es aquel que nos invita a “ser nosotros mismos”. Si aún perdura una norma, es aquella según la cual *cada uno ha de convertirse para sí mismo en su propia norma*”. El modelo por

---

<sup>183</sup> Bauman, *op. cit.*, p. 76.

<sup>184</sup> Bensaïd, *op. cit.*, pp. 121-126.

seguir se traslada dentro del individuo mismo dando lugar a un “individualismo democrático y autenticitario”.<sup>185</sup>

#### II.2.2.4 Posible respuesta al conflicto multicultural Es brillante el apunte de Byung-Chul Han:

La conexión hipercultural crea una intensa variedad de formas de vida y de percepción en la medida en que no admite ningún horizonte de experiencia general, es decir, común a todos, ni ninguna regla de comportamiento de validez general. De este modo, la adaptación necesaria para una coexistencia exitosa tiene que lograrse por otro camino.<sup>186</sup>

Sin embargo, ese camino no puede ser ni la cortesía, ni la tolerancia, ni la ironía rortiana:

En la sociedad multicultural, la tolerancia tiene lugar, sobre todo, por parte de la mayoría que encarna lo normal. Debe ser tolerado aquello que diverge de esta normalidad, de la regla, aquello que constituye las minorías. De esta manera, la tolerancia fija la diferencia entre lo propio y lo otro. No la mayoría, sino las minorías son toleradas; quienes entrañan lo inferior, lo de escaso valor. La tolerancia solidifica así, tácitamente, el sistema dominante. Y la medida para todos los participantes es lo propio. Más allá de tolerar, no tiene lugar ningún contacto con lo otro. De la tolerancia no es característica, entonces, esa apertura en la que lo cercano no solo sería pasivamente tolerado, sino también activamente afirmado, apropiado, erigido a contenido de lo propio. La tolerancia preserva lo propio y es por eso, como la cortesía, más bien un concepto conservador.<sup>187</sup>

La alternativa es, para el filósofo coreano, la amabilidad. Lamentablemente, no proporciona un concepto de esa no-cortesía-ni-ironía-ni-tolerancia. Lo único que sabe es que no tiene reglas.<sup>188</sup> Quizá su verdadera alternativa sea la hiperculturalidad, entendida como un consumo simultáneo de las culturas que no sacraliza ninguna de ellas ni pretende agotarlas, sino sólo experimentarlas, pastarlas y navegarlas. Eso no deja lugar para distinguir la propuesta de Byung-Chul de cualquier proyecto transcultural.

---

<sup>185</sup> Ferry, *op. cit.*, p. 211.

<sup>186</sup> Byung-Chul Han, *Hiperculturalidad...*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>188</sup> *Ibidem*, pp. 57-60.

II.2.2.5 Desacoplamiento sociedad-derecho (¿crisis de los derechos humanos?)  
Héctor Fix-Fierro y Jacqueline Martínez Uriarte, usando una expresión de Elizabeth Heger Boyle y John W. Meyer, han apuntado que en la actualidad es observable un “desacoplamiento extremo” entre la realidad social y el derecho. Este desacoplamiento es natural –en principio–, por cuanto si el derecho tuviera su plena realización, no tendría razón de ser.<sup>189</sup>

Pero, en la actualidad, tiene dos importantes expresiones: (a) en la llamada “crisis de los derechos humanos”, consistente en una violación cotidiana e intensa de derechos humanos en muchos países; y (b) en la separación entre la cultura mayoritaria y el paradigma axiomático y cultural de los derechos humanos.

La primera dimensión se constata en un vistazo a cualquier noticiero. Las guerras, la desigualdad socioeconómica, la alta criminalidad y otros fallos del Estado contemporáneo son sólo algunas de sus formas. En México también sobran ejemplos: la subsistencia de la prisión preventiva oficiosa y el arraigo,<sup>190</sup> las desapariciones forzadas inscritas en la dinámica de la guerra contra el narcotráfico, etc.<sup>191</sup>

Por ser más específico, tomo nota de que México ocupó en 2022 (con base en estadísticas de 2021) el tercer lugar mundial en el número de defensores de derechos humanos (HRD por las siglas en inglés de *Human Rights Defenders*) asesinados. También se registraron agresiones, criminalización, detenciones arbitrarias, violaciones al debido proceso y espionaje a HRD a través de Pegasus, entre ellos numerosos defensores indígenas y trans. Asimismo, México fue el país con mayor número de periodistas asesinados en todo el mundo.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> Fix Fierro, Héctor, y Martínez Uriarte, Jacqueline, *Derechos humanos: cien años de evolución de los derechos en la Constitución mexicana*, México, FCE, 2018, Colección Constitución 1917, p. 224.

<sup>190</sup> *Caso García Rodríguez y otro vs. México* (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), Corte IDH, 25 de enero de 2023, <https://tinyurl.com/4dnjwkv>; *Caso Tzompaxtle Tecpile y otros vs. México* (Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas), 7 de noviembre de 2022, <https://tinyurl.com/bdz2e6ms>.

<sup>191</sup> «Informe del Comité contra la Desaparición Forzada sobre su visita a México en virtud del artículo 33 de la Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas», México, 18 de mayo de 2022, <https://tinyurl.com/53asx2ut>.

<sup>192</sup> «Global Analysis 2022», *Front Line Defenders*, s. l., 2022, <https://tinyurl.com/3hp8ackj>. Sobre el uso de *software* de espionaje, particularmente contra periodistas y HRD, la investigación de la Red en Defensa de los Derechos Digitales es imperdible, consúltese R3D, «Capítulo III», *Ejército Espía* [página web], 2023, <https://ejercitoespia.r3d.mx/>.

Según Fix-Fierro y Martínez Uriarte, la crisis de derechos humanos se explica por el debilitamiento inconcluso del presidencialismo, que no ha logrado descentralizar sus funciones y reorganizar ámbitos clave de la administración pública, como el de seguridad. A esta explicación se añade el hecho de que la agenda de derechos humanos (y otras) se gestan en el consenso internacional, lo que impide a México solucionar problemas internos a su propio ritmo.

Cabe matizar: esto fue dicho por los autores en cita antes de que Andrés Manuel López Obrador (AMLO) ganara avasalladoramente las elecciones presidenciales de 2018. A partir de este punto, muchos intelectuales han calificado el sexenio obradorista de retorno al presidencialismo, aunque en realidad el presidencialismo ha sido la dinámica política mexicana ininterrumpidamente desde el siglo XIX.<sup>193</sup>

Cualquier lectura más o menos informada de la doctrina de *check and balances* obliga a sospechar del presidencialismo. Es cierto, claro, que la democracia se desestabiliza con la descentralización, que la difusión del poder le hace perder unilateralidad y solidez.<sup>194</sup> Pero esa es precisamente la naturaleza de la democracia: la coordinación y la estabilidad son sus principales carencias. Como decía Montesquieu:

Es necesario que los negocios [de la democracia] avancen, y que lo hagan con un cierto movimiento ni muy lento ni muy vivo. Pero el pueblo siempre tiene o demasiada acción o

---

<sup>193</sup> Sobre la idea de que AMLO concentra más poder del que debería concedérsele, los ejemplos son numerosos. Esto, sin embargo, no siempre se dice en una auténtica oposición al presidencialismo, sino al específico desempeño de López Obrador. Véase, por ejemplo, Sánchez Tello, Jorge, «El presidencialismo vigente con AMLO», *Expansión política*, 16 de enero de 2020, sec. Voces, <https://tinyurl.com/bdf2pejk>. Fix Fierro mostró (antes de su fallecimiento en mayo de 2020) una actitud favorable frente al gobierno de AMLO (aunque no hizo arengas a su favor). Coherente con su idea de que el país había dejado de solidificarse a la par que el presidencialismo no lograba transformarse, nada indica que a Fierro le pareciera tampoco una mala idea la mayor centralización del poder. Cfr., por ejemplo, Fix Fierro, Héctor, «¿Una nueva Constitución? Las reformas constitucionales del presidente López Obrador», *Otros Diálogos del Colegio de México*, México, 1 de abril de 2020, <https://tinyurl.com/3b727xu8>.

<sup>194</sup> Sobre esta lectura declaradamente de oposición o por lo menos circunspecta, véanse Sodi, Demetrio, «Desmantelar el presidencialismo», *El Economista* [periódico digital], México, 27 de enero de 2023, <https://tinyurl.com/4ubsc8hh>; Gómez Jiménez, Lilia, y León Pérez, Alfonso, «Presidencialismo mexicano: debilitamiento de los contrapesos y controversias con poderes federales», *Política y Cultura*, núm. 57: Avances, retrocesos y retos del sexenio 2018-2024, 2022, pp. 9-36.

muy poca. A veces con cien mil brazos lo pone todo de cabeza; a veces con cien mil pies anda como los insectos.<sup>195</sup>

En mi opinión, la crisis de derechos humanos es inherente a la dinámica democrática tanto como la fluctuación entre centralización y descentralización. La inestabilidad del régimen democrático y la pluralidad que le es propia no permiten una aceptación homogénea de un discurso paradigmático novedoso que choca frontalmente con la moral tradicional. Volveré sobre esto más adelante.

La segunda dimensión de la crisis de los derechos humanos es descrita por Fix-Fierro y Martínez Uriarte con claridad:

En efecto, en una sociedad plural como la mexicana no hay consenso y menos unanimidad sobre el valor de los derechos humanos, aunque es común dar por descontado que nadie puede rechazarlos o estar en contra de ellos abiertamente. Sin embargo, las diversas encuestas nacionales con las que contamos nos señalan que, si bien hay una mayoría de ciudadanos que expresa una opinión favorable a los derechos humanos, hay también una minoría importante –que supera en ocasiones un tercio de la población entrevistada– que no se identifica con ellos o que siente indiferencia y falta de compromiso con su vigencia.<sup>196</sup>

Los ciudadanos muestran una actitud “ambivalente y oportunista” hacia el derecho en general, y alta tolerancia a la ilegalidad. Esta reticencia cultural también sirve para explicar la crisis de derechos humanos. Sin embargo, los autores replican que la función del Estado es precisamente reducir esa brecha entre el derecho y la realidad social, lo que probablemente se lograría a través de la promoción –a cargo de todos los operadores jurídicos– de una “cultura mundial” codificada en instrumentos internacionales que preconiza la racionalidad, el progreso, el individualismo y la justicia.<sup>197</sup>

Ello, por supuesto, sólo se puede concebir bajo la premisa de que el Estado se dirige a realizar tal paradigma y no a oprimir y gobernar. Esta tesis, se verá, no es totalmente aceptable para una teoría integral, crítica y no ficcional del derecho y

---

<sup>195</sup> “*Il faut que les affaires aillent, et qu'elles aillent un certain mouvement qui ne soit ni trop lent ni trop vite. Mais le peuple a toujours trop d'action, ou trop peu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes*”. Montesquieu, *op. cit.*, p. 111 (trad. personal).

<sup>196</sup> Fix Fierro y Martínez Uriarte, *op. cit.*, p. 217.

<sup>197</sup> *Ibidem*, pp. 221-228.

el Estado. En todo caso, obedece a la lógica afirmar que el hecho de que el paradigma de derechos humanos exprese un ideal tan alto sea precisamente la causa del desacoplamiento entre la realidad social y el deber ser que la “cultura mundial” le impone.

El problema de la explicación que dan Fix Fierro y Martínez Uriarte es que puede reducirse a un problema de percepción. Es decir, puede interpretarse en el sentido de que la crisis surge de la comparación entre la realidad y un modelo cada vez más alto, como cuando de la comparación de dos objetos sólo notamos la fealdad de uno al compararlo con la belleza del otro. Pero no es sólo un problema de percepción y tampoco está relacionado únicamente con la actitud desalineada de los ciudadanos. En mi opinión, se puede explicar el desacoplamiento como un fenómeno cultural de resistencia o reticencia.

#### II.2.2.6 Crisis de la globalización: reticencia o *backlash*

No usaré aquí el concepto “resistencia cultural” porque está manido por la teoría crítica y relacionado con ciertos movimientos liberacionistas propios de los pueblos que se independizaron de forma tardía.<sup>198</sup> Preferiré el término reticencia para referirme a esa forma de resistencia que caracteriza a cualquier cultura, en el sentido que ya he delineado en este trabajo con ayuda de Kluckhohn (*supra*). En ese sentido, cuando hablo de reticencia cultural me refiero a la resistencia de las estructuras sociales frente al cambio.

La tendencia globalizadora no ha sido uniforme a lo largo de su historia y, en la actualidad, puede observarse una ralentización de la globalización (*slowbalisation*) en el retorno a medidas proteccionistas por parte de las grandes potencias y la relocalización de las cadenas de producción, valor y suministro. Este evento se halla marcado por tres fenómenos clave: la crisis del 2008, la pandemia de Covid-19 de la que apenas nos recuperamos y la creciente tensión dada por la competencia entre China y Estados Unidos.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> En ese sentido, recomiendo el trabajo compilatorio de Varela Barraza, Hilda, ed. *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México: SEP, 1985, Biblioteca pedagógica.

<sup>199</sup> En materia económica soy bastante lego. Sin embargo, le debo la oportunidad de haber leído bastante sobre este tema al Doctor Gallardo Loya. Aunque, en parte, ya son hechos notorios, en torno al tema de la *slowbalisation*, la

Si se acepta que la globalización económica es el principal impulso de la globalización cultural, debe suponerse que este enfriamiento de la economía tendrá como consecuencia el fortalecimiento de lo estable y la ralentización de la dinámica globalizadora en su sentido cultural.<sup>200</sup> En consecuencia, es posible proponer que la hiperculturalidad no tiene más lugar que en el todavía hiperactivo mundo del internet y es aún un caso límite hacia el que se dirige la generalidad del mundo, pero no una realidad presente.

Parece más claro en la actualidad que carece de respaldo la visión bipolar de la política que denuncia Luc Ferry, para la cual “las cuestiones decisivas se tratarán o bien a nivel internacional, o bien a nivel local”. Lo cierto es que “hay cuestiones, incluso ajenas al campo de la economía, que ya no tienen demasiado sentido a nivel nacional”, como la ecología, y “no hay que renunciar a lo nacional..., sino articular los tres niveles”.<sup>201</sup>

Así definida, la crisis de la globalización debe reflejarse en unas ciertas tendencias culturales. Esta hipótesis queda confirmada con el viraje a los nacionalismos en distintos lugares del mundo (incluidos Estados Unidos, China y los países latinoamericanos que han optado por gobiernos populistas) y el incremento de los extremismos (particularmente en Eurasia). En ese sentido, es lúcido el análisis de José Antonio Sanahuja:

... más allá de las variaciones nacionales, [se puede afirmar que existe] una tendencia global: la triunfante expansión global de la democracia liberal y la economía de mercado que caracterizó a la pos-Guerra Fría... parece haber terminado y la tendencia ahora tiene el signo

---

desglobalización (*deglobalization*), la relocalización (*reshoring*) y sus posibles consecuencias (incluso en México), consúltense: Antràs, Pol, «De-Globalisation? Global Value Chains in the Post-COVID-19 Age», *National Bureau of Economic Research*, noviembre de 2020, <https://doi.org/10.3386/w28115>; Dadush, Uri, «Deglobalisation and Protectionism», *Bruegel*, núm. 18, 2022, pp. 1-35, <https://tinyurl.com/3wsb9386>; García-Herrero, Alicia, «From Globalization to Deglobalization: Zooming into Trade», *Las Claves de La Globalización 4.0*, 19 de julio de 2023, pp. 33-42, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3496563>; Garrido, Celso, *México en la fábrica de América del Norte y el nearshoring*, México, CEPAL, ONU, 2022, [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48056/4/S2200726\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48056/4/S2200726_es.pdf); Cervantes González, Osmar, «¿Desglobalización? La crisis financiera de 2008, el Brexit y el arribo de Donald Trump a la Presidencia de Estados Unidos de América», *Estudios Políticos*, núm. 57, diciembre de 2022, pp. 265-295, <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2022.57.83740>.

<sup>200</sup> En ese sentido apoyan las proyecciones basadas en el índice de globalización del KOF *Swiss Economic Institute*, según Cervantes González, *op. cit.*

<sup>201</sup> Ferry, *op. cit.*, pp. 216-217.

contrario. Países que contaban con democracias consolidadas, o en proceso de consolidación, ahora están gobernados por líderes nacionalistas y populistas de derecha o ultraderecha que ponen en cuestión el pluralismo político y social, el Estado de derecho, las garantías propias de los regímenes democráticos, y otros elementos característicos de las sociedades abiertas, que promueven además discursos contrarios a la globalización y a la inmigración, securitarios y defensivos, y distintas expresiones del nacionalismo e incluso del nativismo. Se empieza a asumir, incluso, la compatibilidad del libre mercado con modelos políticos autoritarios o con democracias iliberales, como ya ocurrió en América Latina en los años setenta.<sup>202</sup>

Esta crisis encontró sus ejemplos, luego de la crisis de 2008, en las victorias políticas de Donald Trump (Estados Unidos) y Jair Bolsonaro (Brasil), la política en general xenófoba de la Unión Europea y la tecnopolítica china. Ahora, puede pensarse en Macron y su tensión con los chalecos amarillos y la reforma de pensiones (Francia), en la guerra rusoucraniana y la alianza OTAN-USA, las políticas penales de Bukele, las rupturas de la jurisprudencia norteamericana, el creciente poder de la ultraderecha en España y la renovada popularidad de los neonazis.

México no parece ser una excepción a esta tendencia, como demuestra la enorme tensión ocasionada por el discurso político sostenido por el titular del Poder Ejecutivo contra la jurisprudencia y las instituciones (el INE, el INAI, la CNDH y la SCJN). Este discurso se intenta justificar como una lucha contra la debilidad y corrupción del régimen previo. En otras palabras, la “polarización” que tanto preocupa a los intelectuales mexicanos es un enfrentamiento ideológico propio del viraje contra la sociedad abierta, esto es, contra una de las más importantes justificaciones del pacto político globalizador: los derechos humanos.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Sanahuja, José Antonio, «Crisis de la globalización, el regionalismo y el orden liberal: el ascenso mundial del nacionalismo y la extrema derecha», *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 28, núm. 1, junio de 2019, p. 63, <https://doi.org/10.26851/rucp.28.1.3>.

<sup>203</sup> Los ejemplos acerca de la tensión política existente entre AMLO y el discurso de derechos humanos, los organismos constitucionales autónomos y el Poder Judicial, son todos muy abundantes. Sin embargo, se le puede prestar atención a los siguientes titulares: «Grupos neoliberales usaron al feminismo y la defensa de derechos humanos para saquear, dice AMLO», *Animal Político* [periódico digital], México, 29 de octubre de 2021, <https://www.animalpolitico.com/2021/10/amlo-derechos-humanos-neoliberales/>; Carrillo, Emmanuel, «La SCJN actúa con fines políticos y se entromete en otros poderes: AMLO», *Forbes México*, 23 de junio de 2023, sec. Política, <https://tinyurl.com/47umtn73>; Escobar, Dalila, «Resoluciones de Corte para invalidar obras es un “golpe de Estado técnico”: AMLO», *Proceso*, México, 29 de mayo de 2023, sec.



Como bien observa Sanahuja, esta es la expresión de una crisis de legitimidad:

En términos de agencia, el descontento social que genera la crisis de la globalización deviene así en crisis de legitimidad de la democracia liberal, que supone un amplio cuestionamiento de las élites y del *establishment* favorable a la globalización. De esa crisis se nutre el ascenso de nuevos actores de extrema derecha, líderes fuertes, la política del miedo y el rechazo creciente a las sociedades abiertas. Ese proceso, que expresa una crisis de hegemonía de dichas élites, de nuevo tiene afectos tanto al interior de cada Estado como en el plano internacional. La impugnación de las élites y la crisis de legitimidad de las democracias debilitan, a su vez, el liderazgo y la posición hegemónica que había mantenido el conjunto de los países avanzados —en particular Estados Unidos y la UE— en el sostenimiento del orden internacional liberal o, en otros términos, en lo que podría interpretarse como el *blocco storico* en el que se ha basado la globalización.<sup>204</sup>

Es en este contexto que surge lo que yo aquí he denominado reticencia cultural. Hablo, pues, de una oposición entre los valores propios del multiculturalismo y las prácticas de la globalización económica, que ha adquirido tal fuerza y proactividad en Estados Unidos y Europa que ha tornado, más que reticencia, reacción cultural (*cultural backlash*), con su respectiva demanda de

---

Nacional, <https://tinyurl.com/b597hace>; Escobar, Dalila, «Un “despropósito”, permitir que el INAI funcionara con cuatro consejeros: Adán Augusto López», *Proceso*, México, 25 de abril de 2023, sec. Nacional, <https://tinyurl.com/4zctruvz>; Núñez, Concepción, «SCJN invalida totalmente Plan B electoral de AMLO», *Real Estate Market & Lifestyle* [periódico digital], México, 22 de junio de 2023, <https://tinyurl.com/mfxaaa2w>; Olivares, Emir, «Fallo de SCJN contra Plan B, una intromisión al Legislativo: AMLO», *La Jornada*, 23 de junio de 2023, sec. Política, <https://tinyurl.com/59kbrbyt>; Urrutia, Alonso y Olivares, Emir., «Corte dio explicación “leguleya” sobre sueldos de ministros: López Obrador», *La Jornada* [periódico digital], 4 de julio de 2023, sec. Política, <https://tinyurl.com/y3jt4rzp>; «Consejeros del INAI piden a senadores nombrar a los comisionados de transparencia sin presiones del Ejecutivo», *Latin US* [periódico digital], México, 15 de abril de 2023, <https://tinyurl.com/3ejudz8e>.

Habría que entender, en esta materia, que el Ejecutivo se proponía, a través del “plan B”, debilitar la estructura del INE o, según algunos, desaparecerla. También es muy posible que fuera la decisión del Ejecutivo lo que paralizara al Legislativo en la conformación del órgano ejecutivo del INAI. Otros eventos, como la eliminación de fideicomisos, la militarización (los dulces que se le han dado al Ejército y a la Guardia Nacional), el intento de formar un padrón de datos biométricos en manos del IFT, el extrañísimo intento de ampliar el mandato de Arturo Zaldívar frente a la SCJN y el intento (fallido) de deslegitimar el puesto de Yasmin Esquivel en el SCJN por ser aliada de AMLO, son todos eventos inscritos en el tira y afloja del Presidente con las instituciones y los medios. Aunque son todos muy interesantes, me parece excesivo citar notas de todos esos casos. Baste acordarme de que yo mismo he escrito sobre algunos de estos asuntos: Vega Tavares, Daniel, «Apuntes sobre la extrañísima reforma a la LFTR y Zaldívar acorralado (parte 1)», *Juicios* [blog], 24 de abril de 2021, <https://juiciosder.wordpress.com/2021/04/24/apuntes-sobre-la-extranisima-reforma-a-la-lftr-y-zaldivar-acorralado-parte-1/>; Vega Tavares, Daniel, «¿Qué es eso que llaman plagio?», *Juicios* [blog], 3 de marzo de 2023, <https://tinyurl.com/yrbd5eea>; y Vega Tavares, Daniel, «Reforma a la LFTR y Zaldívar acorralado (parte 2)», *Juicios* [blog], 25 de abril de 2021, <https://tinyurl.com/24d2hecr>.

<sup>204</sup> Sanahuja, *op. cit.*, pp. 69-70.

política con liderazgo fuerte, proteccionista y de moral más anticuada. Resulta muy interesante la afirmación de Sanahuja:

... las generaciones de mayor edad, los hombres blancos y los sectores menos calificados, antes dominantes, y que se resisten a perder su estatus frente al avance de la diversidad cultural y de los valores cosmopolitas de las sociedades abiertas y de la globalización. Esos grupos serían particularmente vulnerables al llamado de los populistas de derechas.<sup>205</sup>

Todos estos eventos confirman la teoría baumaniana sobre la multiculturalidad, sus conflictos (principalmente morales, sexuales, identitarios) y su utilización política para provecho de quienes han abanderado los valores del *backlash* y los han movilizado para ganar puntos en los mercados electorales (lo que caracteriza al populismo). A ello se suma la adopción de narrativas antiglobalización (ejemplo notorio es el de AMLO) y la reivindicación del “pueblo”.<sup>206</sup>

En este punto del análisis, se vuelve innegable la crisis de la globalización más que la crisis del Estado. Suscribo, en ese sentido, las conclusiones de Sanahuja:

... la crisis de la globalización es una crisis de hegemonía y, por lo tanto, gobernanza eficaz y legítima, que se expresa al interior de cada Estado así como en el plano internacional. A través de cambios de gobierno o de su desplazamiento a la derecha se observa una clara tendencia en las políticas exteriores a la adopción de posiciones nacionalistas, menos cooperativas, y con menor capacidad de afrontar los riesgos globales. Estos cambios no significan necesariamente el cierre abrupto de ese ciclo histórico. Más de cuatro décadas de integración económica a escala global y regional no desaparecen de un día para otro, y más bien, adoptarán nuevas formas con la revolución digital. En ese escenario, el ascenso de las fuerzas de extrema derecha comporta una clara erosión del entramado de normas e instituciones, presentes y futuras, necesarias para la gobernanza del sistema internacional, y cuestiona cualquier proyecto cosmopolita orientado a la necesaria reconstrucción del contrato social, y la formulación de una nueva narrativa de progreso humano para el siglo XXI.<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Sanahuja, *op. cit.*, p. 76.

<sup>206</sup> *Ibidem*, pp. 78-81.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 89.

### II.2.2.7 Sobrecarga de la democracia y fundición de las esferas de la vida

El desarrollo natural de la democracia social conduce por un lado a la apatía política, en el sentido de reducción de la participación política y desentendimiento de la sociedad por el ideal jurídico de la democracia misma. Norberto Bobbio mira en ello un signo de éxito democrático,<sup>208</sup> relacionado con el crecimiento de la esfera privada (vida contemplativa, ocio, relaciones civiles) en coexistencia con la esfera pública: “sólo en momentos extraordinarios de rápidas y profundas transformaciones, la actividad política absorbe todas las energías, se vuelve predominante y exclusiva, no permite distracciones ni demarcaciones de esferas”.<sup>209</sup>

Para Daniel Bensaïd, el espacio público se ve reducido frente al crecimiento de lo privatizado y eso le parece más crítico que saludable. Continuando su razonamiento puede decirse que, entendidas como mercancía, las cosas del mundo se vuelven todas objetos disponibles para los detentadores del poder. En ese sentido, en la democracia apática (delegativa) el ámbito de actuación del Estado se encuentra menos vigilado (oculto, privatizado). En la democracia representativa, el voto es también una mercancía y –como apunta Bobbio– el abstencionismo sólo es preocupante para los líderes en la medida en que beneficia a los partidos contrarios.<sup>210</sup>

En un aserto bastante kelseniano (freudiano, por extensión), Bobbio dice:

Al lado de la necesidad de autogobierno está el deseo de no ser gobernados y de ser dejados en paz. El efecto del exceso de politización puede ser la reivindicación de lo privado. La participación en muchas instancias tiene su cara opuesta en la apatía política. El costo que se debe pagar por el compromiso de pocos frecuentemente es la indiferencia de muchos.<sup>211</sup>

Reducidos los ciudadanos a su menor expresión en la ecuación democrática, en realidad sólo quedan dos grandes agentes políticos: el Estado (en este caso hablo del grupo de personas poseedoras de las estructuras de dominación a través

---

<sup>208</sup> Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, trad. de José Florencio Fernández Santillán, México, FCE, 2001, Sección de Obras de Política y Derecho, p. 80.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 65.

de la violencia) y las grandes empresas. Por eso, Bobbio atina al decir que “de ahora en adelante el avance de la democracia se medirá por la conquista de los espacios que hasta ahora están ocupados por los centros de poder no democráticos”.<sup>212</sup>

Se asiste a la contradicción de que la democracia se diga un orden caracterizado por el procedimiento de la votación y la democracia social es aquella en que se incrementan el número de necesidades satisfechas y, por lo tanto, se reduce la tensión política, se incrementa el ocio la participación ciudadana se vuelve innecesaria. Es contradictorio porque la democracia no se comporta como un sistema de difusión del poder político, sino sólo como una forma más de monopolización cuyo sustento psicopolítico (o legitimación) proviene de la satisfacción de necesidades más o menos básicas para que el ciudadano se ocupe del ocio de consumir.

Por ejemplo, Bobbio nota que, a mayor democratización, mayor burocratización, lo que supone una contradicción clara. En la democracia, se espera que el poder fluya de abajo hacia arriba, mientras que la burocracia sirve para lo contrario.<sup>213</sup> Esto forma parte de un proceso de tecnificación de la democracia que responde a un contexto complejo y al crecimiento poblacional: “el proyecto democrático fue pensado para una sociedad mucho menos compleja que la que hoy tenemos”.<sup>214</sup> Además, en la medida en que el Estado asume cada vez más tareas (sociales), menor capacidad tiene de ejecutarlas o, al menos, de hacerlo democráticamente (con alto grado de consenso).<sup>215</sup>

La sobrecarga de la democracia resalta que (a) la democracia social sí implica un incremento de las exigencias sociales y, por lo tanto, del espacio público; (b) la finitud del mundo se encuentra perpetuada a través de su distribución inequitativa en la democracia social; y (c) la tecnificación es proporcional a las demandas sociales, e inversamente lo es el espacio de ejercicio del poder.

---

<sup>212</sup> Bobbio, *op. cit.*, p. 66.

<sup>213</sup> *Ibidem*, pp. 42-43.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 44.

En síntesis, el principal malestar democrático es económico y consiste en la distribución inequitativa de la riqueza y del poder, permitiendo una participación política aburguesada enfocada no ya en necesidades, sino en *comodities* (consumibles). La masa laborante permanece en los márgenes del discurso de derechos humanos.

#### II.2.2.8 Ablandamiento del derecho

Me parece que una de las consecuencias del desarrollo jurídico actual es el ablandamiento del derecho dado por el crecimiento de su ámbito internacional a través de (a) la configuración de la *lex mercatoria*, (b) la integración jurídica regional y (c) la adopción del paradigma de derechos humanos por distintos países, particularmente cuando es a través de sus constituciones. De este fenómeno, el campo que más me interesa describir es el de los derechos humanos, por cuanto ya he hablado de la globalización y el *backlash* como polos de la integración y desintegración jurídica, política y económica.<sup>216</sup>

La discusión política contemporánea que caracteriza al discurso de derechos humanos es una discusión por la libertad de consumo en condiciones de tolerancia. Los alcances de esa tolerancia son, por lo tanto, morales, primordialmente referidos a la sexualidad. Más que *laissez faire*, el lema de los derechos humanos es *laissez être*, o *laissez vouloir*, exacerbando así al individuo. Esta es una herencia de la tradición liberal de los derechos humanos, si se mira, como dice Zagrebelsky, que el derecho subjetivo se consideraba la protección de la voluntad. De ahí el lema que guña con determinismo a Descartes, “quiero, luego tengo derechos”.<sup>217</sup>

La mayor tolerancia es la menor presencia de reglas y es natural que el sistema jurídico se ablande frente al discurso de derechos humanos. Ese

---

<sup>216</sup> La integración jurídica y económica es una de las líneas de investigación de mis asesores y maestros, los doctores Roberto Gallardo y Alma Toledo. Estoy consciente de que ellos no equiparan la integración a la globalización. En este punto, planteo que la integración, más que la globalización, es el fenómeno presente a nivel político, jurídico, cultural y económico. Es decir, no se trata de una conexión del mundo que haya desaparecido los territorios (aún), sino de una integración diferenciada, es decir, que ocurre globalmente pero en distintos niveles y formas. Véanse, por ejemplo, Gallardo Loya, Roberto y Toledo Mazariegos, Alma Delia, «La nueva configuración del derecho de la integración económica en América: hacia la conformación de la unión americana», *Letras Jurídicas*, núm. 23, otoño de 2016; y Gallardo Loya y Toledo Mazariegos (coords.), *Estudios selectos...*, *op. cit.*

<sup>217</sup> Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil. Leyes, derecho, justicia*, trad. de Marina Gascón, 11a ed., Madrid, Trotta, 2016, p. 82, <https://tinyurl.com/24n8xran>.

debilitamiento incrementa las posibilidades de mercado sin siquiera referirse a situaciones económicas.

No es casualidad que los derechos humanos vengán acompañados de una creciente ductilidad del derecho constitucional alineado al “consenso internacional” en el relativismo moral y que coexistan con una *lex mercatoria* cada vez más autónoma del Estado. La ductilidad es consecuencia de la interpretación de un catálogo de derechos humanos que, sacados de contexto, son sólo declaraciones de valores sin ningún significado concreto. Ese es el hallazgo de Zagrebelsky: el derecho propio de los estados constitucionales contiene un conflicto interminable entre valores y, por lo tanto, puede adquirir significados plurales y contradictorios.<sup>218</sup>

Pero la ductilidad del derecho no me parece una característica propia del derecho contemporáneo, sino del derecho en general. Es decir, el derecho siempre cambia y siempre es arbitrario. La ausencia de núcleos valorativos con contenidos estables tampoco me parece propia de esta época. El derecho contemporáneo no se caracteriza por ser blando, sino por ser fluido, es decir, cambiar de forma y contenido rápida y fácilmente. El derecho tampoco ha alcanzado lo “híper”, pues su ritmo siempre ha sido sincopado. Pero sí se ha acelerado y, por lo tanto, ha perdido estabilidad.

No creo que la ductilidad jurídica sea por sí misma propia de una crisis. Lo que es crítico es que obedezca a una dinámica en la que ciertos valores tienen ventaja invencible frente a otros, como el valor del capital. Inscritos en una agenda verdaderamente interesada en lo social, los derechos humanos configurarían verdaderas democracias (difusiones igualitarias del poder) donde ahora predominan riñas aburguesadas sobre la libertad sexual y el animalismo. No niego la relevancia de ninguna de esas causas, pero aseguro que priorizan problemas de *misrecognition* sobre los de *misdistribution*.

En su argumentación privilegiadamente demócrata, Zagrebelsky realiza un razonamiento similar cuando recomienda no construir jerarquías de valores en el

---

<sup>218</sup> Cfr. Zagrebelsky, *op. cit.*

razonamiento constitucional, porque podrían conducir a una tiranía del valor. Pero tampoco recomienda permitir que la discusión democrática sea una competencia desordenada como en un libre mercado de valores, pues siempre ganaría el valor de la economía.<sup>219</sup>

Quien presente la ductilidad del derecho como una crisis es seguramente legalista, formalista o conservador. La “certeza jurídica” no es más que una expectativa clara. En mi opinión, la flexibilidad del paradigma de derechos humanos sí ofrece incertidumbre jurídica para quien desea conservar al derecho tal como está (pues los derechos humanos pueden alterar las figuras jurídicas más añejas), como para quien desea que cambie (pues ante sí sólo observa tradiciones y formas establecidas que reducen la expectativa de cambio). Visto el derecho como sistema de expectativas, está en crisis si cambia rápidamente de contenido (no es sólido).

El derecho premoderno estuvo caracterizado por ser más tópico que legalista.<sup>220</sup> Es decir, los problemas jurídicos se resolvían atendiendo más la adecuación de la norma al caso concreto que la adecuación del hecho a la norma. El paradigma de derechos humanos, como indica Jaime del Arenal,<sup>221</sup> sí representa un posible retorno a la tópica e incluso a la vieja expectativa de derecho como justicia en lugar de derecho como aplicación de la ley. También Zagrebelsky cree que el derecho constitucional actual es la ocasión para el crecimiento del derecho construido en el caso por caso, que medie entre lo abstracto de la ley y lo concreto de la realidad.<sup>222</sup>

Contradictoriamente, eso no es interpretado como ductilidad o crisis por Jaime del Arenal. Es así porque lo que desea inmutable no es la norma, sino su sentido moral. No obstante, es difícil pensar en un derecho sustentado en valores estables en la actualidad, especialmente en las condiciones de la lucha multicultural

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, pp. 124-126.

<sup>220</sup> Arenal Fenochio, Jaime del, *Historia mínima del derecho en occidente*, México, El Colegio de México, 2016, Colección Historias mínimas, *passim*. Casi en una contradicción, lo que del Arenal reprocha al derecho formalista es su ductilidad (que puede adquirir cualquier contenido que se desee). En mi opinión, como explico en otra parte, esta no es una característica de un concepto del derecho, sino del derecho real.

<sup>221</sup> *Ibidem*, pp. 223-229.

<sup>222</sup> Zagrebelsky, *op. cit.*

y el retorno a la tónica, que incrementa el arbitrio judicial. Así planteado y ante el vertiginoso cambio de las problemáticas que tiene que resolver, seguramente el derecho se ha hecho más líquido, es decir, cambia más fácilmente y más rápido.

¿Es eso una crisis del derecho? Para responderlo debe resolverse si la estabilidad es connatural al derecho. Es bien sabido que las normas cambian mucho más lento que todo lo demás. La forma fundamental del derecho, que es la costumbre, no deja lugar a dudas. Sin embargo, también le es propia la mutabilidad y pluralidad que se desprende de la variabilidad de las circunstancias humanas en el tiempo y el espacio.

Como la identidad, la cultura y el resto de los fenómenos humanos, cuando el derecho se acelera deja de ser un poco derecho y, por lo tanto (creo yo), se puede hablar de una crisis del derecho. Sin embargo, no debe asociarse la crisis del derecho con una moral concreta, sino con una dimensión más de la desestabilización del mundo entendido como cosa (elemento durable entre los seres), una aceleración en su ritmo de cambio que reduce la certidumbre jurídica (entendida aquí como seguridad subjetiva relacionada con el derecho).

La existencia de un ideal internacional del derecho y la delegación de su aplicación a cada país (que a su vez tiene sistemas internos jerarquizados y altamente burocratizados de aplicación del derecho) necesariamente multiplica las formas del derecho en torno a un discurso articulador (los derechos humanos). De ahí que sean tan distintos, por ejemplo, los sistemas europeo, interamericano y africano de derechos humanos.

Ello, sumado a la rápida mutación de los sistemas de partidos y la competencia electoral, deja a las democracias fuera de toda posibilidad de estabilizarse en algún concepto o norma. Ejemplo de esto es la facilidad con que derechos que parecían ganados por las mujeres en Estados Unidos fueron borrados de un plumazo por la Corte Suprema de ese país.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> Jiménez, Miguel y Seisdedos, Iker, «'Roe contra Wade' estuvo atrozmente errada desde el principio»: las claves de la sentencia que ha tumbado el aborto en EE UU», *El País*, 24 de junio de 2022, sec. Sociedad, <https://tinyurl.com/2p9892vr>.



Quizá esta mutabilidad sea lo más sano para la democracia, debo decir. Igual que la mayoría de los constitucionalistas contemporáneos e igual que Hannah Arendt, creo que la pluralidad y –por lo tanto- el conflicto son partes esenciales de la democracia. Pero lo que aquí discuto es si eso representa una crisis del derecho.

Yo creo que el ablandamiento del derecho está lejos de ser una amenaza para la continuidad del orden jurídico. Es imposible imaginar a la humanidad sin reglas, como bien supieron los romanos (*ubi homo, ubi ius*). Pero sí es cierto que el contenido del derecho está poco claro. Más que nunca, se está reduciendo a una forma (un recipiente) donde cualquier cosa puede colocarse. Curiosamente, eso no le ha restado ni un ápice de autoridad.

El derecho sigue siendo “vinculante” y no hay revoluciones luchándose contra ningún sistema jurídico, sino que gran parte de las discusiones políticas contemporáneas se están librando bajo su amparo, en los tribunales, los parlamentos, los medios de comunicación masiva (incluidas las plataformas tradicionales y las redes sociales) y los espacios civiles (ONG, manifestaciones...).

Lo que quiero decir es que el derecho (entendido ahora como positividad de un orden) no ha dejado de existir ni parece pender sobre él ninguna amenaza. Por el contrario, el aspecto más sólido de su actual configuración es, precisamente, el de su flexibilidad. Es decir, la fluidez del derecho sólo puede tenerse como una crisis si se asume que hay un contenido jurídico específico e invariable. Pero la flexibilidad y, por lo tanto, la prevalencia de la libertad y la relatividad entre los principios jurídicos suponen un éxito de la democracia, lo que no parece contradictorio con que ello acarree incertidumbre (inestabilidad) jurídica.

### *II.2.3 Crisis de la Tierra*

La ONU define la crisis planetaria de forma tridimensional, porque abarca (a) el cambio climático, (b) la pérdida de biodiversidad y (c) la contaminación. Prevé un incremento en la dependencia de recursos naturales, una extinción masiva de la vida de arrecife, un incremento de 30 a 60 centímetros en el nivel del mar para 2100, un incremento de los desastres de media y gran magnitud para 2030, el

desplazamiento forzoso de 700 millones de personas a causa de la sequía y la extinción de 40,000 especies en las próximas décadas.

También denuncia una alta proporción de desperdicio de alimentos, la gestión insostenible de desechos electrónicos, una financiación contra el cambio climático menor de la que se había acordado a nivel internacional, el nivel más alto de la historia en emisiones de dióxido de carbono en 2021, la destrucción anual de 10 millones de hectáreas de bosque debida mayormente a la expansión agrícola, la pérdida del 85% de los humedales del planeta en sólo 300 años, un incremento catastrófico de la temperatura de la Tierra y la creciente acidificación, eutrofización, calentamiento y contaminación de los mares.<sup>224</sup>

La humanidad emprendió hace mucho una lucha contra la naturaleza. Ha intentado desembarazarse del hambre, la vejez, la incomodidad y la dificultad en todos los aspectos posibles. La descosificación y digitalización son las principales expresiones de esa lucha por la que el ser humano deja de depender cada vez más de sus manos y se va convirtiendo en unos dedos seleccionadores, unas masas que se limitan a consumir y disfrutar sin dificultades, como los personajes atrofiados que representan a la humanidad en la película animada *Wall-E*.

Junto con la depredación de la Tierra, que es un fenómeno medible, una desconexión espiritual caracteriza al ánimo contemporáneo. En ese sentido, parece que nos dirigimos a una sociedad sedada (más que “paliativa”, como la llamara Byung-Chul Han), que bebe un traguito de *soma* antes de experimentar cualquier desajuste, desconectándose así de la angustia inherente a la vida, como en *Un mundo feliz*, de Huxley.

Este escenario distópico no es tan increíble si se piensa en la dificultad con la que cualquiera renunciaría a sus privilegios y aceptaría la exigencia de austeridad de un orden igualitario. Pero incluso si no fuera tan difícil tal cosa, siempre habría alguien tratando de esquivar las dificultades.

---

<sup>224</sup> ONU, «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2022», New York, 2022, pp. 13, 19-22 y 52-57.

Hardin dice que “la mayor parte de la gente que se angustia con el problema demográfico busca una manera de evitar los demonios de la sobrepoblación sin abandonar ninguno de los privilegios de los que hoy goza”.<sup>225</sup> Esta es la tragedia de los comunes, por su traducción más usual, de los comuneros, o de los bienes comunes, por sus traducciones más aceptables. Incluso cuando el concepto se usó originalmente para referirse al problema demográfico, la lógica matemática detrás de ella se puede extrapolar. Lo que cuestiona este concepto es la mensurabilidad de los valores, pero indirectamente pone en entredicho la manera propiamente capitalista de valorar los bienes comunes.

La tragedia está en que “cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente, en un mundo limitado”.<sup>226</sup> Hardin pone un ejemplo:

Los parques nacionales son otra instancia donde se muestra la forma en que trabaja la tragedia de los recursos comunes. En el presente se encuentran abiertos para todos, sin ningún límite. Los parques en sí mismos tienen una extensión limitada —sólo existe un Valle de Yosemite— mientras que la población parece crecer sin ningún límite. Los valores que los visitantes buscan en los parques son continuamente erosionados. Es muy sencillo, debemos dejar de tratar a los parques como recursos comunes... o muy pronto no tendrán ningún valor para nadie.<sup>227</sup>

De acuerdo con la ONU, “el mundo está al borde de un desastre climático y la ventana para evitarlo se está cerrando rápidamente”.<sup>228</sup> La crisis del mundo se anuncia menos simbólica que material cuando se repasan datos como los citados.<sup>229</sup>

---

<sup>225</sup> Hardin, Garrett, «La tragedia de los comunes», trad. de Horacio Bonfil Sánchez, *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 4, núm. 10, 2005, p. 2, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30541023>.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>227</sup> Hardin, *op. cit.*, p. 5.

<sup>228</sup> ONU, *op. cit.*, p. 52.

<sup>229</sup> No se crea que he revisado sólo los datos de la ONU. En general, se pueden considerar referentes imprescindibles la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES) y la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN, o IUCN por sus siglas en inglés). «IPBES» [página web], consultado el 18 de agosto de 2023, <https://www.ipbes.net/>; IUCN, «Red List of Threatened Species» [página web], consultado el 18 de agosto de 2023, <https://www.iucnredlist.org/en>.

Por mi interés en los insectos, estoy particularmente al pendiente de información acerca del estado de la biodiversidad, sobre todo de polinizadores. Yo mismo realizo recurrentemente observaciones ciudadanas de entomofauna y trato de promover una estética respetuosa de lo pequeño e indefenso, especialmente a través de las artes, el senderismo, la observación y el estudio. La crisis de los insectos me parece un signo alarmante de la crisis de la Tierra.

No es caprichoso que esta era sea llamada ya Antropoceno y que su signo sea la fragilidad del mundo, anunciada con letras grandes en la sexta extinción masiva<sup>230</sup> o crisis de la biodiversidad,<sup>231</sup> el cambio climático y el fracaso del Acuerdo de París.<sup>232</sup> La Tierra desapareció del mundo en la misma proporción en que el capitalismo perfeccionaba la sociedad de masas. La Tierra ahora parece rebelarse y exige ser vista, ser tomada en cuenta.

La categoría “Antropoceno” coloca a la Tierra de vuelta en el mundo. Manuel Arias describe con agudeza y algo de lenguaje arendtiano este concepto de fuerte sustento empírico, creciente consenso académico e innegable carga político-moral, que se refiere al “tiempo del *anthropos* convertido en fuerza medioambiental global”, donde “ya no existe la naturaleza tal como la conocíamos, sino un entramado socionatural”, sin “fronteras precisas entre el ser humano y el mundo no humano”.<sup>233</sup>

No hace falta, pues, continuar citando las deprimentes estadísticas con que ya tenemos una medida de la crisis de la Tierra. Si en algún momento se pensó que lo humano se trasladaría fuera de la Tierra cuando la dimensión humana superase la del planeta, hoy parece más cierto que la Tierra sigue siendo condicionante humana y aquellos que se desentiendan o se sustraigan de su relación con la

---

<sup>230</sup> Sobre la sexta extinción masiva, tiene gran prestigio este artículo: Ceballos, Gerardo, et al., «Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction», *Science Advances*, vol. 1, núm. 5, 19 de junio de 2015, <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>. Incluso cuando se negara la validez teórica de la idea de “sexta extinción masiva”, no se puede negar que hay una crisis de biodiversidad. Nótese que en la primera categoría suelen contabilizarse animales, pero no invertebrados ni plantas, hongos u otros seres vivos. Respecto a la segunda, véase CONABIO, «La crisis de la biodiversidad», *Biodiversidad Mexicana* [página web], 31 de julio de 2022, <https://www.biodiversidad.gob.mx/biodiversidad/crisis>.

<sup>231</sup> En estas teorías no suelen contabilizarse los insectos. Esto ocurre porque son demasiado abundantes como para compararse con los otros conjuntos estadísticos y porque tampoco se tienen mediciones muy precisas acerca de la diversidad y población de especies de artrópodos. Véase «¿Extinción masiva de insectos?», *UNAM Global*, México, 30 de noviembre de 2020, <https://tinyurl.com/cnfr85s2>. Eso no significa que no haya razones para sospechar que el insectagedón se aproxima. Véase un galardonado artículo que proporciona sustento empírico para la hipótesis de que el cambio climático puede ocasionar un declive catastrófico en la población de artrópodos tropicales. Lister, Bradford C. y Garcia, Andres, «Climate-driven declines in arthropod abundance restructure a rainforest food web», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115, núm. 44, octubre de 2018, <https://doi.org/10.1073/pnas.1722477115>. Sobre el tema de los bichos, véase también IPBES, *The Assessment Report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services on Pollinators, Pollination and Food Production*, Bonn, Alemania, IPBES, 2016, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3402857>.

<sup>232</sup> Bayoud, Aurore, «Los países están muy lejos de cumplir el Acuerdo de París, advierte la ONU», *France 24*, s. l., 27 de febrero de 2021, sec. Medio Ambiente, <https://tinyurl.com/437mxew>.

<sup>233</sup> Arias-Maldonado, Manuel Jesús, «Antropoceno», *Paradigma: Revista Universitaria de Cultura*, marzo de 2020, p. 16, <https://hdl.handle.net/10630/19523>.

naturaleza (de la vida y la muerte, del dolor y el placer, de la necesidad y del paisaje inscrito en nuestros genes) ya no serán humanos.

El transhumano será algo más, estará por encima y fuera de la cultura (será hipercultural) y la cultura desconectada de la Tierra no será más tal cosa: si subsiste el mundo de los significados y las apariencias cuando la raza humana colonice Marte, será un no-mundo el desierto rojo sobre el que se escribirá el futuro del post-humano. Pero el problema de los post-humanos todavía no es inminente. Lo inmediato es la finitud de la Tierra y, detrás de ella, una auténtica ausencia de futuro para la raza humana.

Sólo es cierto, pues, que la crisis de la Tierra es una crisis del mundo por cuanto ella es la cosa por excelencia entre todos los seres humanos, la condición más básica de la existencia humana. Zagrebelsky reflexiona como yo sobre la brecha en el acceso a la tecnología y el deterioro de la Tierra como parte de un mismo problema vinculado con la naturaleza: el exceso de énfasis en los derechos por sobre la justicia. Dice, por ejemplo:

Hasta la época presente, el hombre ha vivido con la tranquilizadora e inconsciente convicción de que, cualesquiera que fuesen sus obras (guerras o artificios), la naturaleza ofrecía una base segura desde la que se podría reemprender continuamente cualquier otra empresa futura, dado que era realmente capaz de regenerarse por sí sola.<sup>234</sup>

Incluso cuando se pueda pensar en la capacidad futura de superar a la Tierra, de extraernos de ella, sin prescindir de lo biológico, lo cierto es que apenas se puede concebir lo humano extraterrestre. En todo caso, vale imaginar, el hombre tendría que llevarse una parte de la Tierra para satisfacer sus necesidades terrestres. En cierto sentido, la Tierra no estaría totalmente extinta en ese punto, sino sólo fuera de sí.

Para algunos, la solución no está en ese escapismo de ciencia ficción y se sabe que en el Arca de Noé no cabe todo el mundo. El carácter liberal-democrático es individualista y sus soluciones también son granulares. Su mejor soldado es la

---

<sup>234</sup> Zagrebelsky, *op. cit.*, p. 104.

“cultura *ecofriendly*”, con más iniciativa que cualquier ideario ecologista bien articulado porque no es violento y no tiene “más armas que las del humor y del escarnio”, es la alternativa del individuo dándose sus propias opciones.<sup>235</sup>

La crítica que hace Laura Sofía Rivero al esfuerzo aburguesado del animalismo vegano es literaria, pero no por ello menos aguda:

Qué inmenso es el abismo entre un hombre que ha pasado días enteros sintiendo cómo sus músculos son desgarrados por ganchos y la vida de todos aquellos que son veganos, comen productos orgánicos, tienen una rutina diaria de ejercicio, cepillan por la tarde a su perro golden retriever y su preocupación más urgente es comprar una nueva camisa para estrenarla en la fiesta próxima. Ambas realidades ocurren en el instante que nosotros utilizamos para dar un sorbo a nuestra taza de café. La tortura es una sombra inseparable de muchos cuerpos ignorados por la cultura *petfriendly*. Esa misma que se olvida de un hombre múltiple y único a la vez: hecho a semejanza de los de su género, pero despojado de toda humanidad para padecer en carne propia el martirio; encadenado por el vil y humillado por los poderosos.<sup>236</sup>

Esta dinámica crece a través de la buena disposición de los mercados a proporcionar soluciones limpias (más caras, pero limpias) y la aquiescencia de los organismos protectores del ambiente. ¿Destruir un bosque intocado para poner una cadena de hoteles que reciba ecoturistas? No hay problema, basta con sembrar unos cien árboles en la proximidad y colocar tres jardineras. Afortunadamente, la labor de la SEMARNAT evitando esta clase de respuestas y proporcionando soluciones más específicas y eficaces ha mejorado bastante en los últimos años, por lo que este párrafo debería contrastarse con una investigación detallada para ser más que un chiste.<sup>237</sup>

La falacia de la “mitigación” del impacto a la naturaleza estriba en creer que éste realmente puede compensarse, es decir, que el valor de lo perdido es reemplazable. La idea de la compensación oculta, a través de su fragmentación, la magnitud del impacto que el desarrollo acarrea si se mide con una vara más severa

---

<sup>235</sup> Cfr. Ferry, *op. cit.*, p. 212.

<sup>236</sup> Rivero, Laura Sofía, *op. cit.*, p. 21.

<sup>237</sup> Pueden consultarse la mayoría de las resoluciones de nivel federal relacionadas con impacto ambiental en SEMARNAT, «Consulta general por tema: Impacto ambiental», DSI [base de datos], México, 2023, <https://tinyurl.com/jy45xjpw>.

(véase el problema de la mensurabilidad de los valores, tratada *supra*). Esta desvalorización de la naturaleza tampoco es, evidentemente, una solución.

La revolución consumidora que pretende lograr con la demanda lo que las empresas no ofrecen por iniciativa propia tiene bastante de ingenua. Pero, sumada a otras reacciones, más cercanas al empoderamiento social, la localización de las soluciones, la toma del control de espacios naturales<sup>238</sup> y el tránsito del mero intercambio de consumibles a la verdadera preservación y la restauración (incluyendo la transformación de las infraestructuras ya existentes), se puede pensar que hay una verdadera ecología gestándose en alguna parte.

Es cierto, por razones matemáticas ya aducidas, que “equilibrar el concepto de libertad de procreación con la creencia de que todo el que nace tiene igual derecho sobre los recursos comunes es encaminar al mundo hacia un trágico destino”.<sup>239</sup> Esa facilidad con que la solución a la crisis de la Tierra puede transitar hacia un problema de fuerza es una iniciativa caminando en una cuerda floja para no caer en el fascismo (poniendo la libertad reproductiva en la agenda de la seguridad pública) o en la apatía democrática (esa costumbre que tenemos los ciudadanos de seguir con lo nuestro mientras los políticos hacen su trabajo).

Para Hardin, por ejemplo, no todos deben tener todas las libertades:

Cada nueva restricción en el uso de los recursos comunes implica restringir la libertad personal de alguien. Las restricciones impuestas en un pasado distante son aceptadas porque ningún contemporáneo se queja por su pérdida. Es a las recientemente propuestas a las que nos oponemos vigorosamente; los gritos de «derechos» y de «libertad» llenan el aire. Pero ¿qué significa libertad? Cuando los hombres mutuamente acordaron instaurar leyes contra los robos, la humanidad se volvió más libre, no menos. Los individuos encerrados en la lógica de los recursos comunes son libres únicamente para traer la ruina universal; una vez que ven la necesidad de la coerción mutua, quedan libres para perseguir nuevas metas. Creo que fue Hegel quien dijo: «La libertad es el reconocimiento de la necesidad».

---

<sup>238</sup> Véase sobre esta alternativa Toledo, Víctor M., «¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico política», *INTER DISCIPLINA*, vol. 3, núm. 7, 20 de septiembre de 2015, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.7.52383>.

<sup>239</sup> Hardin, *op. cit.*, p. 7.

En efecto, la respuesta a la crisis de la Tierra tiene que ser cultural, por cuanto la acción humana no puede disociarse de un sentido que la desate, que la perpetúe. Incluso Hardin se acerca a una solución de esta índole:

La prohibición es fácil de legislar (aunque no necesariamente fácil de imponer); pero ¿cómo legislar la moderación? La experiencia indica que ésta puede ser alcanzada mejor a través de la acción de la ley administrativa. Limitamos innecesariamente las posibilidades si suponemos que los sentimientos de *Quis custodiet* nos niegan el uso de la ley administrativa. Deberíamos mejor tener la frase como un perpetuo recordatorio de temibles peligros que no podemos evitar. El gran reto que tenemos ante nosotros es cómo inventar las retroalimentaciones correctivas que se requieren para mantener honestos a nuestros guardianes.

Es decir que uno de los principales síntomas de la crisis de la Tierra en su nivel simbólico es precisamente la ausencia de líderes y guardianes legítimos o por lo menos creíbles de la Tierra, próximos y con acciones concretas entre las manos. “Héroes” es la palabra. Quizá el heroísmo *ecofriendly* supla de alguna manera esa necesidad, aunque su entusiasmo no supera al de Superman rescatando gatitos de los árboles.<sup>240</sup> Lo cierto es que se necesitan acciones más decididas y formas más serias de valorar la Tierra.

En mi opinión, la manera de evitar que las medidas de salvación de la Tierra redunden en medidas autoritarias es distribuir el poder de decidir las para que no queden sólo en manos de los grandes tomadores de decisiones: la empresa privada y el Estado. Por cuanto han demostrado no tener ninguna iniciativa, quitarles la rectoría de la vida y de la Tierra es la única transformación concebible en este ámbito. Así, reclamar de vuelta los “terceros espacios”, fortalecer la defensa y restauración comunitaria del espacio natural, la prestación de su propio espacio a la naturaleza y la adopción de una cultura más próxima a la Tierra, son todas formas de recobrar el poder de salvar al planeta.

---

<sup>240</sup> Debe tenerse precaución con afirmaciones como esta. Tratar todas las cosas como si tuvieran igual valor es una virtud democrática que siembra el pluralismo. No obstante, esa es la actitud que deben adoptar los tomadores de decisiones, no los defensores de distintos puntos de vista. Si no hay defensores de diferentes puntos de vista, no puede haber coexistencia de valores y, por lo tanto, discusión democrática. Luego, el espíritu democrático no es neutral, sino sólo mesurado.



## Capítulo III

### Paradigmas: respuestas a las crisis del mundo

Subyaciendo tras la mayoría de las nuevas creencias está claramente la experiencia común de un mundo en declive, quizá muriendo.

- Hannah Arendt, *La vida del espíritu*.

En este capítulo intentaré poner en relación las crisis del mundo con los paradigmas contemporáneos, en particular aquellos que se desprenden del extensivo “concierto internacional”, como la paz, el desarrollo sustentable y los derechos humanos. A la par, procuraré sintetizar los conceptos paradigmáticos en el discurso articulador de la seguridad humana como es actualmente comprendida. Con brevedad, también procuraré hacer algunas críticas a cada paradigma. Utilizo la expresión “paradigma” para referirme a un modelo de amplia aceptación que conduce las actividades humanas tras plantearse conscientemente.

#### III.1. Seguridad como paradigma contemporáneo

##### III.1.1 Seguridad objetiva y subjetiva

“La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión de que se tiene seguridad”.<sup>241</sup> En esta sentencia, Montesquieu deja claro que la seguridad tiene una acepción objetiva y una subjetiva. Si eso equivale de algún modo a la libertad, no es cuestión que se abordará en esta investigación. Lo que interesa aquí es responder cómo la crisis del mundo en el contexto de la globalización que aquí se ha descrito implica una crisis de seguridad. Adoptaré las categorías de seguridad objetiva y subjetiva que usa Montesquieu, pero no su concepto de seguridad.

En cuanto a la seguridad objetiva, me refiero a la correspondencia de la realidad con un ideal. En ese sentido, me parece que no es otra cosa que una seguridad intersubjetiva, en el sentido de que muchos coinciden el significado de la

---

<sup>241</sup> “La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté”. Montesquieu, Charles de Secondat (Baron de la Brède et de Montesquieu), *De l'esprit des lois (Deuxième partie: livres IX à XIII)*, Paris, Éditions Gallimard, Jean-Marie Tremblay y Laurent Versini, Université du Québec à Chicoutimi, 2005, p. 74, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.moc.de18>.

seguridad con el que miden la realidad. Seguridad objetiva es, pues, la correspondencia de la realidad con una idea previamente definida de lo que es la seguridad. Ello no debe confundirse, ciertamente, con la seguridad subjetiva. Ésta es una percepción individual de la realidad (no necesariamente verdadera) en su confrontación al ideal individual o intersubjetivo de seguridad.

Para Guillén Lasierra, la seguridad objetiva también es subjetiva porque depende del concepto de seguridad que se tenga en un contexto específico.<sup>242</sup> Coincido. Si la seguridad objetiva es una relación hechos-concepto, la seguridad subjetiva es una relación percepción-concepto. Desde mi postura epistemológica (véase Capítulo I), la única diferencia entre el hecho y la percepción es que del primero sólo se puede afirmar lo que se determine por un acuerdo intersubjetivo, mientras que el segundo es un acontecimiento puramente individual.

Además, como demuestra Guillén, en el caso de la seguridad cuyo concepto se determina por la relación del hecho con las normas jurídicas, la misma calificación depende de una decisión humana –muchas veces individual–, como la del policía que detiene a alguien creyendo que cometió un delito o los delitos cuya existencia es confirmada por los jueces penales. Luego, la seguridad subjetiva es objetivable.<sup>243</sup> Seguridad objetiva y subjetiva, por lo tanto, no equivalen a los conceptos de seguridad subjetiva e intersubjetivamente creados, sino a la relación de esos conceptos con la percepción individual o intersubjetiva.

En otras palabras, la seguridad es un estado ideal de las cosas (*seguridad en sentido de tipo ideal*, que puede ser subjetiva o intersubjetiva) que no se puede comprender sino en su grado de similitud con la realidad o la percepción (*seguridad en sentido de estado psicofísico* del individuo o seguridad objetiva y subjetiva). Con el concepto de seguridad como estado psicofísico busco condensar seguridad objetiva y subjetiva en una sola seguridad objetivada, en el sentido de que es más o menos medible.

---

<sup>242</sup> Guillén Lasierra, Fracesc, «La falacia de la seguridad objetiva y sus consecuencias», *International e-journal of criminal sciences*, núm. 15, febrero de 2020, <http://hdl.handle.net/2072/522868>.

<sup>243</sup> *Idem*.

Así, por ejemplo, aunque a muchos parece que la economía mexicana ha empeorado en el último sexenio,<sup>244</sup> hay signos de mejora si se toman como indicadores la inflación,<sup>245</sup> el crecimiento del peso frente al dólar,<sup>246</sup> la relación económica México-USA<sup>247</sup> o las oportunidades que el *reshoring* significa para México.<sup>248</sup>

En este caso, se hablaría de que no hay seguridad económica subjetiva, pero sí objetiva. Para establecer si existe seguridad objetiva, entonces, es necesario establecer un tipo ideal intersubjetivo de seguridad. Esto es muy difícil y se discute constantemente, al igual que el método de medición del progreso según cierto concepto de seguridad.

Retomando el ejemplo anterior, la conclusión puede empeorar radicalmente si uso indicadores de progreso socioeconómico como el mayor o menor acceso a servicios de salud, educación, índices nutricionales, expectativas de crecimiento por parte de economistas o uso de energías limpias;<sup>249</sup> o puede reforzarse si miro el decremento de la pobreza laboral, el crecimiento del empleo formal, los buenos

---

<sup>244</sup> Mi objetivo no es probar la percepción de la economía, sólo ejemplifico cómo se pueden construir asertos sobre la seguridad. Respecto a la percepción de la economía, véase que “93% de los mexicanos considera que se ha visto afectada mucho o algo su capacidad de gasto; 92% considera que esta situación ha afectado sus ahorros, 89% sus ingresos, 79% sus inversiones; un porcentaje menor, 68%, considera que tendrá consecuencias sobre su pensión”. «Percepción sobre el panorama económico en México», *Centro de Opinión Pública UVM* [blog], 12 de septiembre de 2022, <https://tinyurl.com/r3a8kpbj>.

<sup>245</sup> La “inflación general del consumidor” ha pasado del 5.45% al 4.79% entre febrero de 2018 y julio de 2023. «Inflación al consumidor», *México cómo vamos* [base de datos], julio de 2023, <https://mexicocomovamos.mx/inflacion/>. Véase también «Inflación a la baja en junio, alcanza mínimo desde marzo de 2021», *México cómo vamos*, 7 de julio de 2023, <https://tinyurl.com/mw3zz3wa>.

<sup>246</sup> “En lo que va de 2023, el peso mexicano se ha apreciado hasta cotizar por debajo de los 17 pesos por USD (julio 2023), un nivel en el tipo de cambio que no se observaba desde 2015”. Y, en otra parte: “el peso mexicano ha sido una de las monedas con la mayor apreciación frente al dólar en los últimos meses”. «Peso mexicano», *México cómo vamos* [blog], julio de 2023, <https://mexicocomovamos.mx/peso-mexicano/>.

<sup>247</sup> “Al 1er trimestre de 2023, este Semáforo Económico se encuentra en verde, pues el 15.4% de las importaciones de E.U.A. proviene de México. Esta es la mayor proporción registrada, consecuencia de una relación comercial creciente desde la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 y de su modernización en el Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC)”. *Idem*.

<sup>248</sup> Garrido, Celso, *México en la fábrica de América del Norte y el nearshoring*, México, CEPAL, ONU, 2022, [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48056/4/S2200726\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48056/4/S2200726_es.pdf).

<sup>249</sup> Son muchos los datos en ese sentido. Cfr. Ramírez Aguilar, Sofía, «A 5 años de la Cuarta Transformación: cómo vamos», *México cómo vamos* (blog), 1 de agosto de 2023, <https://tinyurl.com/5835v8fv>.

números de remesas, el incremento salarial<sup>250</sup> o la aprobación popular del gobierno en turno.<sup>251</sup>

### III.1.2 Seguridad como estado psicofísico y como tipo ideal no extremo

La contrapartida de la seguridad entendida como estado psicofísico es, sin duda, el miedo (por lo que hace a la seguridad subjetiva) y la amenaza o el riesgo (por lo que hace a la seguridad objetiva). En ese sentido, la seguridad es un estado (mental, potencial o real) frente a las amenazas y los riesgos (reales o imaginarios). Así, por ejemplo, el concepto tradicional de seguridad estaba vinculado a la defensa militar del territorio ante amenazas, reales o imaginarias, del extranjero (seguridad nacional); o a la expectativa individual de ser víctima de delitos (seguridad pública o ciudadana).

Así pues, la seguridad no sólo es multidimensional (como relación del concepto con los hechos o con la percepción o con las emociones o con las conductas efectivamente resultantes de la percepción de seguridad),<sup>252</sup> sino multinivel (local, nacional, global...) y se distribuye en los diferentes ámbitos de la vida humana: laboral, económico, político, alimentario, público, ambiental, sanitario, etcétera.

Por cuanto seguridad en su más amplio contenido significa un estado psicofísico ideal del ser humano en su contexto, puede afirmarse que el concepto más amplio de seguridad siempre es la seguridad humana y su realización siempre se traduce en un cierto grado de protección del estado humano ideal. Esto, claro,

---

<sup>250</sup> Ramírez Aguilar, Sofia, *op. cit.*

<sup>251</sup> Márquez, Javier, «Aprobación presidencial», *Oraculus* [base de datos], 3 de julio de 2023, <https://oraculus.mx/aprobacion-presidencial/>.

<sup>252</sup> No puedo profundizar aquí en ello, pero acerca de la posibilidad de que las distintas dimensiones de la seguridad se pongan en relación y que se consideren también los efectivos cambios de conducta que se desprenden de la seguridad subjetiva, véase Guillén, *op. cit.* Para dicho autor, la seguridad subjetiva es objetivable (considerarse como seguridad objetiva). Asimismo, también existen métodos que separan la seguridad subjetiva en (a) respuesta afectiva individual y en (b) respuesta cognitiva social. Así, por ejemplo, “más allá del temor personal a ser víctima de un delito en el barrio de residencia [(a)], los latinoamericanos se muestran muy preocupados por la seguridad como problema público [(b)]”. Otamendi, María Alejandra, «Seguridad objetiva y subjetiva en América Latina: aclarando la paradoja», *Revista Brasileira de Segurança Pública*, vol. 10, núm. 1, marzo de 2016, pp. 56-87, <https://doi.org/10.31060/rbsp.2016.v10.n1.593>. Véase un uso del método mencionado en este mismo artículo.

esquematisando y eliminando todas las variedades conceptuales altamente problemáticas que ya se describieron.

Definida la seguridad por su objetivo, no es nada más que la protección de algún aspecto de la vida humana. En este sentido, el concepto surge de la consciencia humana del riesgo, o bien, del hecho de que el ser humano está amenazado por posibles situaciones que escapan de su control.

En cuanto a los rasgos de la vida que son protegidos por la seguridad (*vital core*) ante la inminencia de un evento que le afecte, parece que el núcleo vital “no cubre todos los aspectos necesarios, importantes y profundos de la vida humana”, sino aquellos “derechos y libertades” relativos a “la supervivencia, satisfacción de necesidades y dignidad básica”.<sup>253</sup>

Aunque es conflictivo que el núcleo vital incluya una “dignidad básica” y al mismo tiempo no cubra todo lo “necesario, importante y profundo de la vida humana”, este concepto pretende mantener en el ámbito de la discusión la prioridad de los objetos de la seguridad. En cuanto al énfasis en los seres humanos, es el rasgo distintivo del concepto de seguridad del siglo XXI.

Si la seguridad se entiende como medida securitaria, es decir, como la protección del ser humano, se puede suponer que aspira a cierto grado de control sobre el futuro. Así entendida, se opone, sin embargo, a los valores del bienestar y la libertad, por cuanto la mayor seguridad sería el mayor dominio de las posibilidades, siendo la acción la principal manifestación de la libertad y la incertidumbre.

La forma ideal de vivir, en el caso de la democracia, aunque segura, es libre y tolerante al conflicto no violento. De ahí que, mientras se valore no sólo la vida o

---

<sup>253</sup> Yo discutiría si es “la vida” el auténtico bien protegido por la seguridad, por lo que tomo “*vital core*” como “núcleo vital”, aunque me siento tentado a usar “aspectos centrales de la vida humana”, remitiendo el primero a necesidades básicas y el segundo a los que configuran la dignidad Cfr. Alkire, Sabina, «A Conceptual Framework for Human Security» [working paper], Oxford, *Oxford University Research Archive*, 2003, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d2907237-2a9f-4ce5-a403-a6254020052d>, traducción personal..

el orden, sino la forma de vivir ideal, el tipo ideal de seguridad difícilmente se puede concebir como un absoluto control o una erradicación de la incertidumbre.

Es preciso, por lo tanto, seleccionar cuáles son las prioridades de las medidas securitarias. Puede decirse, con Alkire, que...

La necesidad de una definición de trabajo de la seguridad humana surge entonces de un problema real: cómo enmarcar un conjunto factible y coherente de prioridades para la acción concertada. Esta no es una cuestión abstracta. Los peligros de la inacción y la disipación son reales.<sup>254</sup>

La inseguridad es bastante antigua y, por ende, puede afirmarse que los seres humanos siempre han estado interesados en garantizar su seguridad.<sup>255</sup> Como indican Francisco Rojas y Andrea Álvarez, el concepto de seguridad es tan importante que, “para algunas corrientes legales y filosóficas como el contractualismo, la seguridad es el gran objetivo que empuja a los hombres a pactar para salir del estado de naturaleza y constituir la sociedad política y el Estado”.<sup>256</sup> Sin embargo, la inseguridad cambia en el tiempo y, en el mundo globalizado, así como hay “amenazas antiguas y persistentes, otras no tienen precedentes”.<sup>257</sup>

El escenario contemporáneo está repleto de circunstancias problemáticas que amenazan la seguridad humana. Así, por ejemplo, las crecientes masas migratorias, el consumismo, los colapsos financieros frecuentes, la desigualdad, los conflictos multiculturales, el terrorismo o el crimen organizado (particularmente relevante en México) parecen marcar el ritmo de la vida en el mundo globalizado. Lo anterior, aunado a la mayor comprensión de los problemas contemporáneos y de sus interrelaciones; y el incremento de la cooperación internacional tras la Guerra

---

<sup>254</sup> Mi traducción puede ser algo torpe, así que transcribo: “*The need for a working definition of human security thus arises out of a real problem: how to frame a feasible and coherent set of priorities for concerted action. It is not an abstract question. The danger of inaction, and the danger of dissipation, are real*”. *Ibidem*, p. 5.

<sup>255</sup> Alkire, Sabina, *op. cit.*, p. 9.

<sup>256</sup> Rojas Aravena, Francisco (coord.), *Seguridad humana: nuevos enfoques*, San José, Costa Rica, FLACSO, 2012, p. 9, <https://tinyurl.com/4u5x5f75>.

<sup>257</sup> Alkire, Sabina, *op. cit.*, p. 11.

Fría llevaron a la necesidad de claridad conceptual en relación con la seguridad para una “sociedad mundial” o “sociedad humana”.<sup>258</sup>

Desde que la seguridad nuclear no es prioritaria, hay cierto consenso internacional académico y político en que la seguridad debe (a) estar centrada en los seres humanos, (b) ser multidimensional y (c) traducible en acciones políticas. Tal concierto se expresó por primera vez en el Informe sobre el Desarrollo Humano (1994), aunque ya entonces estaba consolidada la idea de que la seguridad tiene dos componentes: la “libertad respecto del miedo y respecto de la necesidad”.<sup>259</sup> Según el Informe, la seguridad puede ser: (a) económica, (b) alimentaria, (c) en materia de salud, (d) ambiental, (e) personal, (f) de la comunidad y (g) política.<sup>260</sup>

Contrariamente a lo que he venido afirmando, este es un campo de considerable estabilidad en la historia reciente: la seguridad como objetivo político del mundo. Ésta queda entendida de tal manera que no equivale a la cancelación de la libertad por medio de la represión. (En este aspecto específico pondré especial cuidado, pues yo no creo que la represión sea la única manera de cancelar la libertad). Al menos parece un acuerdo sólido si no se contrasta severamente con el desempeño fáctico de los gobiernos de distintos países, sus relaciones, el estado de la población mundial y el deterioro ecológico.

### III.1.3.3 Seguridad y mundo: intersecciones teóricas

No tengo duda de que las categorías de Hannah Arendt articulan todo el pensamiento político contemporáneo. Encuentro, en ese sentido, un paralelismo entre los conceptos de mundo y seguridad. Cuando hablo de crisis del mundo, encuentro muy probable que sea lo mismo que una crisis securitaria. Sin embargo, me parece imprescindible hacer un matiz: el concepto de seguridad está gestado en el acuerdo liberal-social que respondió a los estragos de la contrarreforma

---

<sup>258</sup> Alkire, Sabina, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>259</sup> Es curiosa la expresión en inglés: *freedom from fear and freedom from want*. La segunda parte parece significar no sólo libertad de necesidad, sino de deseos. Pero la interpretación más frecuente de este principio es la que se enunció en el cuerpo del texto. Al parecer, ese planteamiento proviene de un discurso que dio el Secretario de Estado de USA en la Conferencia de San Francisco en 1945. ONU, *Informe sobre Desarrollo Humano*, Oxford & New York, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), FCE, 1994, <https://tinyurl.com/365p5rj5>.

<sup>260</sup> ONU, *Informe sobre Desarrollo Humano*, *op. cit.*, p. 28.

neoliberal posterior a la Guerra Fría. El proyecto socialdemocrático es en variable grado un proyecto capitalista infectado por la dinámica neoliberal.

En ese sentido, la “libertad de necesidad” no es interpretada en el sentido de que el mundo requiera un desarrollo sustentable que opte por la austeridad, la redistribución de la riqueza o la valoración de la naturaleza por sí misma. Como dice Alkire, “aunque podría argumentarse que el budismo ofrece la respuesta más efectiva”, el concierto internacional no ofrece soluciones religiosas, sino políticas, sociales, económicas y ambientales.<sup>261</sup> Pero el signo de esas soluciones no-religiosas tampoco es el de una política de transformación, sino de lenta adaptación.

En el informe, se describe un panorama en que los medios y los fines se habían confundido al grado de considerar a los seres humanos un medio del desarrollo. En respuesta propuso un concepto (bastante arendtiano) de desarrollo sustentable que comprendiera el crecimiento no como un fin, sino como un medio para mejorar la calidad de vida de los humanos.

Por otro lado, no planteó ninguna modificación radical de la concepción, producción o distribución de la riqueza. Ello es así porque se pretende equilibrar la codicia individual y la compasión social sin poner al centro del proyecto exclusivamente el crecimiento económico. Es decir, el proyecto consiste en asegurar la felicidad.<sup>262</sup>

La insuficiencia del planteamiento securitario no es la extensión y vaguedad del concepto, sino su aparente arbitrariedad. El otro matiz que debe hacerse entre seguridad y mundo es que uno es producto del concierto oficial entre representantes estatales y el otro de una profunda reflexión sobre la condición humana. Es decir, el primero es un tipo ideal y el segundo es sólo una categoría a través de la cual se da explicación a la realidad humana. El primero es un proyecto impuesto por el orden

---

<sup>261</sup> “... although Buddhism might arguably offer the most effective response to ‘freedom from want’, the envisioned responses are political, social, economic, and environmental in nature”. Alkire, *op. cit.*, p. 13.

<sup>262</sup> ONU, *Informe sobre Desarrollo Humano*, *op. cit.*, pp. 15-24.



internacional y el segundo es un hallazgo del pensamiento con categorías de la filosofía económica, política y social.

Cuando hablo de crisis del mundo, entonces, hablo de la desaparición de aquellas categorías que permiten comprender a la humanidad y, en el sentido de que se ha descubierto que el mundo es condicionante humana, también la desaparición del ser humano como era conocido. Sin embargo, esas cosas entre los seres que constituyen el lugar para detenerse, relacionarse y definirse, tienen una intersección con los objetos que la seguridad pretende proteger: la estabilidad material y cultural del mundo.

El mundo no es necesariamente democrático, por lo que puede decirse que la intersección política entre las categorías “mundo” y “seguridad” se encuentra más restringida. El proyecto de la seguridad humana contiene la protección de la integración social en condiciones de participación política generalizada, protección de las minorías y los grupos vulnerables, universalización de los derechos humanos, etcétera.<sup>263</sup> (De ahí que yo lo emparente con el proyecto socialdemocrático). Esta ambiciosa propuesta, sin embargo, ha de ser realizada en el sistema de capital, lo que parece ser el principal obstáculo de cuanto tiene de “social”.

Las crisis del mundo son entonces crisis de seguridad (como estado psicofísico). La respuesta practicada por el orden internacional capitalista es el proyecto socialdemocrático expresado en la seguridad como tipo ideal. Queda así demostrado que (a) las crisis del mundo existen, son multidimensionales y abarcan todos los aspectos de la vida; y (b) los paradigmas contemporáneos responden a las crisis del mundo, teniendo su principal expresión en el proyecto securitario, aunque no ha de confundirse este proyecto con la categoría teórica que describe la realidad.

### **III.2. Desarrollo sostenible como paradigma contemporáneo**

El proyecto securitario ha dado pauta para la delimitación de una agenda política internacional de gran relevancia, que permite medir, evaluar y mejorar las medidas

---

<sup>263</sup> Cfr., p. ej., ONU, *Informe sobre Desarrollo Humano, op. cit.*, p. 57.

adoptadas en su realización. Esta agenda es la de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), cuya más reciente versión fue acordada en 2015 por la ONU. Si bien es cierto que no es jurídicamente vinculante (en el sentido formalista tradicional), se encuentra fundada en una aparente voluntad política que demostró tener éxito: la realización de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM).<sup>264</sup> (Por cierto, el término “transformación” tuvo particular uso en los ODS).<sup>265</sup>

La Agenda 2030 reconoce tres dimensiones del desarrollo sostenible: (a) económica, (b) social y (c) ambiental.<sup>266</sup> Si eso se contrasta con las categorías teóricas aquí ensayadas, se tiene que coinciden en contenido con las estabildades que constituyen la cultura y la política (en lo social y lo económico), y la Tierra (en lo ambiental y lo económico). Her dicho en esta tesis que lo económico ha atravesado todos los aspectos de la vida humana, por lo que todo proyecto que pretendiera transformar la realidad humana actual tendría que partir de la reconfiguración económica.

En mi opinión, los paradigmas contemporáneos que pretenden responder a la crisis del mundo están inscritos en la agenda política internacional expresada en los ODS. Se puede argumentar que no es así porque (a) los agentes políticos del mundo no siempre tienden a realizar los ODS, (b) si los ODS fueran paradigmáticos, serían jurídicamente vinculantes y (c) si los ODS pretendieran responder a la crisis del mundo y ser transformadores, no serían capitalistas.

En ese sentido, cuando me refiero a los ODS como paradigma contemporáneo lo hago pensando (a) que el orden internacional es un campo amplísimo de aceptación de los ODS, (b) las actividades humanas que se pueden describir como políticas o gubernamentales, que son muchas y de gran relevancia, muestran gran inclinación a responder a los ODS; y (c) que el discurso socialdemocrático propio del proyecto securitario da forma a los ODS y es consciente y expreso –al menos en cuanto a sus bases–.

---

<sup>264</sup> AGONU, *Declaración del Milenio*, A/RES/55/2, 2000, <https://tinyurl.com/hmman6ws>.

<sup>265</sup> Cfr. AGONU, *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, A/RES/70/1, 2015.

<sup>266</sup> *Ibidem*, pár. 2.

Los agentes políticos del mundo no siempre tienden a realizar los ODS y la negativa a colocar los ODS en el campo de lo “vinculante” da muestra de una actitud política insuficientemente comprometida. Sin embargo, estos dos argumentos no me parecen lo bastante fuertes como para aseverar que los ODS no suponen un modelo y un discurso (a) consciente, (b) de bases valorativas que no están sujetas a discusión, (c) de amplia aceptación dentro de la vida institucional como en las calles y (d) que, si no la Agenda 2030, su discurso fundatorio –el socialdemocrático– sí tiene amplia influencia en las actividades humanas.

Lo que define a un paradigma no es su precisión e idoneidad. Ergo, tampoco el tercer argumento, acerca de la propuesta poco transformadora de los ODS, es suficiente para negar que los ODS sean la expresión de un paradigma contemporáneo. Basta demostrar la aceptación e influencia del discurso fundatorio de los ODS y la Agenda 2030 para asegurar que conforman un sistema paradigmático: todos los países de la ONU aprobaron la Agenda,<sup>267</sup> todos aportan datos para evaluar su implementación y, en 2019, los líderes mundiales anunciaron que intensificarían las acciones para realizar los ODS en el próximo decenio.<sup>268</sup>

El discurso socialdemocrático de corte liberal se puede desdoblar en otros discursos que me parecen todos enredados en la Agenda 2030. Me parece que se puede decir que “el paradigma contemporáneo” coincide con el proyecto socialdemocrático securitario y por lo tanto su discurso principal es el de la seguridad (a la vez dividido en los campos económico, político, alimentario, ambiental, etc.). Pero de ese esquema se pueden desprender también el discurso de derechos humanos (su principal resultado jurídico) y los discursos sobre la paz.

---

<sup>267</sup> AGONU, *Transformar nuestro mundo...*, *op. cit.*

<sup>268</sup> En esta declaración se dice: “Hemos observado una respuesta significativa de los Gobiernos nacionales, las ciudades, las autoridades locales, la sociedad civil, el sector privado, el mundo académico, los jóvenes y otros agentes”. Es decir, la recepción no es sólo gubernamental. AGONU, *Declaración política del foro político de alto nivel sobre el desarrollo sostenible celebrado bajo los auspicios de la Asamblea General, A/HLPF/2019/L.1*, 2019, pág. 16, <https://tinyurl.com/yekw2vpb>.

### III.3. Derechos humanos como paradigma contemporáneo

Ya ningún jurista pasa por alto que la Declaración Universal de los Derechos Humanos<sup>269</sup> ha tornado el centro del pensamiento jurídico contemporáneo. Como he mencionado, los derechos humanos conforman un discurso de corte iusnaturalista<sup>270</sup> cuyo contenido se actualiza en la interpretación, particularmente en la aplicación judicial. Es un discurso que pretende fundarse en la dignidad (valor inherente, inalienable, universal y connatural del ser humano) y dirigirse hacia la libertad y la igualdad. En mi opinión, los derechos humanos son la mayor expresión moral contemporánea.

Por ejemplo, la primera línea del Preámbulo de la DUDH dice: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.<sup>271</sup> Esta es la principal fundamentación de la colocación de la dignidad en el centro de todo el discurso de derechos humanos. Aunque, como reiteraré luego, yo pondría en duda que la dignidad configure una verdadera fuente jurídica.

Lo cierto es que los instrumentos fundamentales del discurso de derechos humanos no suelen conceptualizar los derechos humanos, sino que sólo afirman su existencia. Como muestra de la convicción institucional, véase el siguiente pasaje: “Los derechos humanos son el lenguaje de las necesidades humanas básicas, de acuerdo con la noción de dignidad e igualdad de la persona humana. Contribuyen

---

<sup>269</sup> En su versión original en español, fue publicada como *Declaración Universal de Derechos del Hombre*. En inglés, en cambio, se denominaba *Universal Declaration of Human Rights*. AGONU, *Declaración Universal de Derechos del Hombre*, A/RES/217 A (III), 1948, <https://tinyurl.com/2zduebhy>; AGONU, *Universal Declaration of Human Rights*, A/RES/217 A (III), 1948, <https://tinyurl.com/mxu7x9dw>.

<sup>270</sup> Fue antes de leer a Oscar Correas que yo empecé a tratar como discurso a los derechos humanos, como se ve en Vega Tavares, Daniel, «¿Qué es el derecho?», *Reforma Siglo XXI*, Año 29, núm. 112, Nuevo León, octubre-diciembre de 2022, pp. 44-48, <https://tinyurl.com/2r99299p>. Pero Oscar Correas tiene esta noción mucho más clara que yo. Véanse Correas, Oscar, «Los derechos humanos. Entre la historia y el mito», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 25, t. 3, 2006, <https://doi.org/10.22201/ceiich.01883968p.2006.25tomo3>; y Correas, Oscar, «Los derechos humanos: entre la historia y el mito. II», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 26, agosto de 2007, pp. 17-33, <https://doi.org/10.22201/ceiich.01883968p.2007.26.16768>. En cuanto a la idea de que los derechos son una estrategia discursiva propia del orden jurídico capitalista, lo había leído antes en Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho: El método y los conceptos fundamentales*, trad. de Luis Legaz Lacambra, México, Colofón, 2019, p. 53.

<sup>271</sup> AGONU, *Declaración Universal...*, *op. cit.*

a articular las necesidades y la respuesta de aquellos que tienen que satisfacerlas”.<sup>272</sup>

Que este es un paradigma, al menos en el ámbito del derecho, me parece ya innegable, en vista de la amplia incorporación de los sistemas de derechos humanos en todo el mundo. Tómese como ejemplo sólo el sistema universal de derechos humanos (SUDH). Para agosto de 2020, no había ya ni un solo país que no hubiera ratificado al menos un tratado de derechos humanos y 142 de ellos (199) habían ratificado por lo menos 10 tratados en materia de derechos humanos (de 18 que se consideran el total de instrumentos universales de derechos humanos).<sup>273</sup>

En México, particularmente, tal incorporación alcanzó su clímax con la reforma constitucional de junio de 2011,<sup>274</sup> ampliamente estudiada por constitucionalistas, debido a que parece ser el punto de partida de todo el constitucionalismo actual. Esta incorporación no hace modificaciones al discurso internacional de derechos humanos<sup>275</sup> y, por el contrario, absorbe la mayor parte de su doctrina y principios de interpretación.<sup>276</sup>

No me parece que los derechos humanos sean un discurso incuestionable ni perfecto. A propósito, he expresado que “es necesario aceptar que existe la posibilidad de que el discurso de [derechos humanos] se utilice como un mecanismo de poder excesivo” y, por lo tanto, dudar de ellos.<sup>277</sup> Me parece que uno de los

---

<sup>272</sup> OHCHR, OHCHR, *Indicadores de derechos humanos. Guía para la medición y la aplicación*, New York & Ginebra, ONU, 2012, p. 15, <https://tinyurl.com/2p9kwzst>.

<sup>273</sup> OHCHR, «Ratification of 18 International Human Rights Treaties», *Status of Ratification Interactive Dashboard* [mapa], 2 de agosto de 2020, <https://indicators.ohchr.org/>.

<sup>274</sup> «Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos», *DOF*, México, 2011, <https://tinyurl.com/nzw5a2rv>.

<sup>275</sup> Estoy consciente de que el derecho internacional de derechos humanos (DIDH) suele estudiarse como parte de una categoría más amplia que en la doctrina se denomina “derecho internacional de la protección de la persona humana”, junto con el derecho humanitario y el de refugiados. No obstante, a mí me parece que las tres categorías caben en el concepto de derechos humanos. Sobre este uso doctrinal y para una perspectiva panorámica acerca del derecho internacional de la protección de la persona humana (sus conceptos, principios, fuentes, mecanismos y algunos de sus problemas), véase Ortiz Ahlf, Loretta, *Derecho internacional público*, 4a ed., México, Oxford University Press, 2018, pp. 356-567.

<sup>276</sup> Véase un análisis bastante completo sobre los principios de interpretación de los derechos humanos incorporados por la reforma constitucional de 2011 en Gallardo Loya, Roberto Carlos et al., «Principios constitucionales interpretativos de los derechos humanos en México desde la perspectiva del iuspositivismo», *DÍKÉ, Revista de Investigación en Derecho, Criminología y Consultoría Jurídica*, núm. 25, 13 de marzo de 2019, pp. 5-38, <https://doi.org/10.32399/rdk.0.25.644>.

<sup>277</sup> Vega Tavares, «¿Qué es el derecho?», *op. cit.*, p. 47.

principales campos de crítica que se puede ejercer contra los derechos humanos es la debilidad (incluso hipocresía) de su vertiente económica, social y cultural; la insuficiencia de su vertiente ambiental; la fragilidad de su fundamento teórico y su función ocultista. Trataré de ocuparme brevemente sobre ello a continuación.

Que el discurso de derechos humanos permite la perpetuación de las asimetrías político-económicas puede parecer una tesis irreflexiva en estos días, pero he hablado ya de cómo ese discurso favorece un multicomunitarismo que alimenta la conflictividad y la asimilación cultural.

Si bien la tendencia hiperculturalista no pretende destruir ninguna cultura, sino explorarla (según Byung-Chul Han, véase Capítulo II), lo cierto es que muchas culturas son incompatibles con los derechos humanos, el desarraigo hipercultural y el capitalismo. Decir que los derechos humanos están aliados con grupos vulnerables como los pueblos indígenas o con la libertad de credo es una hipocresía: los derechos humanos son seculares, moralistas y capitalistas.

La reducción de la democracia, como las demás amenazas del mundo, es una amenaza económica inscrita en la dinámica capitalista. No es posible la democracia social donde la participación política se reduce a la discusión moral por lo privado como un mecanismo de crecimiento del consumo, donde la repartición inequitativa de la riqueza y el poder se “deja ser” y se oculta tras el discurso del respeto a la diferencia, mientras al mismo tiempo se permite la colonización de las culturas abiertas (la mayoría) bajo el yugo autocomplaciente del capital.

Un ejemplo: como bien intuye Jorge Sánchez Cordero, es necesaria la vinculación del patrimonio cultural con el natural, pero también la vigilancia de la política internacional hacia la cultura como patrimonio, por cuanto la elección de lo que debe ser protegido puede derivar en una hegemonía cultural. El “ethos cultural internacional” pone el acento en la vida indígena, pero promueve un derecho

disperso enfocado en la “culturalización de los derechos humanos” y “la legislación de la propiedad industrial”.<sup>278</sup>

Lo que no enfatiza Sánchez Cordero es que el *ethos* de los derechos humanos considera “plena participación en la vida cultural” a una supervivencia de una expresión cultural concreta que es útil a la economía.<sup>279</sup> Así, sus saberes tradicionales, sus creaciones artísticas o estéticas, sus discursos y sus recursos son protegidos como bienes susceptibles de explotación. Aunque afirmar esto, claro, requiere una investigación más detallada.

Otro ejemplo de esta dinámica desequilibrada de los derechos humanos es la liberalización de las drogas. Tras un giro sospechoso de la ciencia y la medicina a favor del consumo “lúdico” de la marihuana, el derecho mexicano ha optado por hacerle un espacio al libre consumo de esta droga en aras de libertad individual.

Se trata de una discusión vieja, lo sé. De hecho, la política prohibicionista en México es relativamente reciente. Durante el gobierno de Cárdenas, se liberalizó el consumo de drogas en un proyecto médico progresista insólito y fugaz, en un movimiento liderado por Leopoldo Salazar Viniegra. Creo que el modelo con que aquel personaje quiso abordar cuestiones médicas como la adicción está muy cerca de ser el modelo más vanguardista y acorde al enfoque de discapacidad que se haya ensayado, y que hoy exigen las reformas a la normativa de salud mental.<sup>280</sup>

La liberalización se legitima correctamente bajo esta lógica de maximización de la libertad. En palabras de la Primera Sala de la SCJN...

---

<sup>278</sup> Sánchez Cordero, Jorge A., «El ethos cultural internacional», *Proceso* (revista digital), México, 30 de junio de 2023, <https://tinyurl.com/5d4wwhpj>.

<sup>279</sup> Cfr. Huenchuan Navarro, Sandra, «Propiedad Cultural e Intelectual de los Pueblos Indígenas: Objetos y Enfoques de Protección», *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 8, 2004, pp. 81-96, <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2004.n8-06>.

<sup>280</sup> La brevedad de aquel evento revolucionario fue más coyuntural que inducida, aunque se le ha impreso un tono bastante más dramático (y verosímil, hay que decir) en una excelente serie en podcast al que se puede acceder en *Toxicomania. El experimento mexicano* [página web], México, 2021, <https://toxicomania.com/>. Como estas cuestiones me exigirían una larga lista de referencias, me detengo aquí y recomiendo la bibliografía que se usó para la serie mencionada, así como el «Reglamento Federal de Toxicomanías», *DOF*, 17 de febrero de 1940; y Flores Guevara, Mariana, «La alternativa mexicana al marco internacional de prohibición de drogas durante el Cardenismo» [tesis para obtener el título de Lic. en Relaciones Internacionales], El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2013, <https://tinyurl.com/yvzjhx9>.

... el derecho fundamental al libre desarrollo de la personalidad permite, *prima facie*, que las personas mayores de edad decidan sin interferencia alguna qué tipo de actividades recreativas o lúdicas desean realizar, así como llevar a cabo todas las acciones o actividades necesarias para poder materializar dicha elección. De esta manera, la elección de alguna actividad recreativa o lúdica es una decisión que pertenece indudablemente a la esfera de autonomía personal que debe estar protegida por la Constitución. Esa elección puede incluir la ingesta o el consumo de sustancias que produzcan experiencias que en algún sentido 'afecten' los pensamientos, las emociones y/o las sensaciones de la persona. En esta línea, se ha señalado que la decisión de fumar marihuana puede tener distintas finalidades, entre las que se incluyen el alivio de la tensión, la intensificación de las percepciones o el deseo de nuevas experiencias personales y espirituales. Estas experiencias se encuentran entre las más personales e íntimas que alguien pueda experimentar, de tal manera que la decisión de un individuo mayor de edad de 'afectar' su personalidad de esta manera con fines recreativos o lúdicos se encuentra tutelada *prima facie* por el derecho al libre desarrollo de ésta.<sup>281</sup>

Esta decisión también se presenta como una medida contra el crimen organizado, como una manera de evitar la criminalización de personas forzadas por el narcotráfico a producir drogas y como un campo de oportunidad para la investigación y aplicación médica.<sup>282</sup>

Al igual que con los problemas climáticos, el enfoque de esta solución pretende desaparecer un problema cambiándole el nombre y extraviándolo (literalmente: sacarlo del escrutinio público). Decir que la violencia organizada y criminal del narcotráfico desaparece porque el narcotráfico ahora es una actividad regulada es lo mismo que tapar el sol con un dedo y decir que ya no existe el sol. Así, el problema no queda resuelto, sino oculto. Corriendo el riesgo de simplificarlo, creo que las personas explotadas por el narcotráfico lo serán todavía, pero ahora por un narcotráfico autorizado.

Este es el ejemplo perfecto de cómo el derecho favorece a la industria farmacéutica (¿quién más tomaría en sus heroicos brazos la estructura ya lograda

---

<sup>281</sup> Jurisprudencia 1a./J. 3/2019 (10a.), *Gaceta del Semanario Judicial de la Federación*, Libro 63, febrero de 2019, t. I, p. 489, reg. dig. 2019356, <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/tesis/2019356>.

<sup>282</sup> Como ejemplo, véase Rosales-Alvarado, Miguel Ángel, «Prohibición o liberalización de las drogas: dos perspectivas antagónicas de gobierno», *Nuevas Tendencias*, núm. 91, 2013, pp. 37-54, <https://doi.org/10.15581/022.34452>.



por el narcotráfico?), ignora al crimen y logra la reducción de tensiones policiales haciendo amistad con los ya-no-criminales y elimina del panorama político a la verdadera víctima: el campesino pobre y su familia esclavizada por una industria y un mercado que le da a los jovencitos aburguesados *soma* para aliviar sus muchos estreses posmodernos.<sup>283</sup>

Debo dejar claro que lo que aquí intento es demostrar la fragilidad ética del discurso de derechos humanos cuando se le somete a crítica, así como la función que cumple como escondite de la dinámica del capital o, por lo menos, como obstáculo que impide ver con claridad las consecuencias de ciertas decisiones sustentadas en los valores de los derechos humanos. Mi objetivo no es, por otro lado, defender las políticas prohibicionistas.

Aunque creo que requiere un debate muy profundo y fundamentado, en mi opinión el derecho no debe intervenir en las decisiones relativas al consumo de estupefacientes por cuanto es una decisión íntima. Pero sí debe garantizar la toma de decisiones informadas y proponer maneras de (a) combatir la adicción entendida como problema de salud pública y (b) evitar que sectores vulnerables –como los niños o los campesinos– se vean especialmente afectados por la liberalización de drogas.

Este problema se inscribe en el uso irresponsable de las categorías de los derechos humanos, que renuncia a la precaución, la proyección y el cálculo propios del pensamiento complejo. Entiendo que no es nada sencillo implementar un método decisonal que tome todo en cuenta y, por ello, creo que la adopción de medidas de liberalización debería, por lo menos, ser transparente. En ese sentido, no deben sólo justificarse de manera verosímil, sino que se deben informar sus posibles consecuencias negativas.

---

<sup>283</sup> He encontrado realmente pocas aportaciones serias críticas hacia la liberalización de las drogas. La mayoría se enfocan en el argumento de la salud pública (que se puede derrotar fácilmente). Véase, en ese sentido, Babín Visch, Francisco de Asís, «El debate por la legalización de las drogas», *Adicciones*, vol. 25, núm. 1, 2013: pp. 7-9. También encontré un artículo con una excelente argumentación en lenguaje económico y algo más de fundamento que otros textos citados, pero anónimo. Véase S. a., «¿Conviene liberar la venta de drogas?», *Revista ISTMO*, México, 21 de mayo de 2003, <https://tinyurl.com/zenjdn6k>.

El discurso de derechos humanos está declaradamente comprometido con su función justificativa de decisiones y legitimadora del Estado.<sup>284</sup> Creo que eso tiende a ocultar su función ordenadora. Como bien previó Kelsen, el lenguaje de derechos es una técnica jurídica moderna que no describe la función del derecho.<sup>285</sup> Uno de los riesgos más evidentes del discurso de derechos humanos es que su mera enunciación deje fuera de discusión cualquier cuestionamiento sobre su contenido y consecuencias.

#### **III.4. Cultura de paz como paradigma contemporáneo**

Ya al terminar la Primera Guerra Mundial, la Sociedad de Naciones se propuso consolidar un orden internacional en que el uso de la fuerza entre las naciones fuera un recurso de *ultima ratio*. Después de la Segunda Guerra Mundial, parece, el compromiso de las Naciones Unidas fue más serio. Todavía hoy se dice, en lenguaje de derecho internacional público, que la guerra está prohibida por el orden internacional. Eso es obviamente falso. Suelo citar, a propósito de ese absurdo uso lingüístico, un excelente aserto de Immanuel Kant:

Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que se puede ver sin recubrimientos en la relación libre entre los pueblos (mientras que, en el estado civil-legal, queda velada por la coerción del gobierno), es de admirar que la palabra derecho aún no haya podido ser expulsada completamente, como pedante, de la política de guerra.<sup>286</sup>

Se refiere Kant a que el derecho es precisamente la ausencia de guerra y la guerra es, por lo tanto, extrajurídica. No suscribo esa perspectiva teórica, pues he dicho que el derecho es una forma que puede adquirir cualquier contenido. O sea que también se puede regular la guerra y el derecho de guerra es, por tanto, derecho. Lo que sí suscribo es la indignación ante el uso de las estrategias lingüísticas jurídicas para ocultar que el sistema jurídico-político internacional está perfectamente cómodo con la guerra.

---

<sup>284</sup> El profesor Martin Böhmer fue insistente en esto, en un curso ofrecido por la SCJN recientemente. Böhmer, Martín F., «La democracia constitucional y legitimidad de las profesiones del derecho» (Curso autogestivo), SCJN, julio de 2023.

<sup>285</sup> Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho: El método y los conceptos fundamentales*, trad. de Luis Legaz Lacambra. México: Colofón, 2019.

<sup>286</sup> Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua: un bosquejo filosófico*, trad. de Gustavo Leyva, México, FCE, UNAM, UAM, 2018, Biblioteca Immanuel Kant, p. 9.

Pero el discurso de la Carta de la ONU es que su misión es “preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra” a través de la unión de fuerzas para “mantener de la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin... prevenir y eliminar amenazas a la paz..., suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz” e implementar mecanismos pacíficos de solución de controversias.

El preámbulo y el primer artículo de la Carta están dedicadas al propósito de una paz universal basada “en el respeto al principio de la igualdad de derechos y... de la libre determinación de los pueblos”.<sup>287</sup> Así pues, el orden internacional ha desarrollado ampliamente un discurso en que se propone como una de sus misiones primordiales lograr la paz y la seguridad internacionales (se entiende que ambos son conceptos estrechamente ligados).<sup>288</sup>

Tal vez sea cierto que el estudio de la paz fue iniciado por Immanuel Kant y que, como dice Lara Angelino...

... la institucionalización de la paz incluyó elementos kantianos, como la primacía del Estado como ente rector de las relaciones internacionales; la importancia de crear una paz de carácter universal y duradera; los principios de justicia e igualdad de derechos; el respeto a un Derecho Internacional; y, en cierta medida, el respeto a la soberanía de los Estados.<sup>289</sup>

Salta a la vista, pues, que la paz está concebida en el seno de la ONU con un enfoque estatalista, securitario y ordenado convenientemente para mantener el poder militar en manos de las potencias. Además, la gestión de conflictos de la ONU tiende a ser extremadamente lenta o simplemente fracasada. Vale recordar la impotencia del Consejo de Seguridad ante el conflicto que EUA escaló a niveles claramente amenazantes para la seguridad internacional después del atentado del 11 de septiembre de 2001.<sup>290</sup>

---

<sup>287</sup> ONU, *Carta de las Naciones Unidas*, San Francisco, 26 de junio de 1945, consultado el 22 de agosto de 2021, <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>.

<sup>288</sup> Véase, por ejemplo, Boutros Boutros-Ghali, «An Agenda for Peace. Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping», New York, Consejo de Seguridad, ONU, 31 de enero de 1992.

<sup>289</sup> Lara Angelino, Claudio Rene, «La paz universal como mecanismo de dominación en el sistema internacional», *Interdisciplina*, vol. 6, núm. 15, agosto de 2018, p. 43, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.15.63840>.

<sup>290</sup> Rosa, Silvano Victoria de la et al., «Estados Unidos y su respuesta: gubernamental, doctrinaria, social e internacional ante el 11 de septiembre de 2001» en Rosa, Silvano Victoria de la, Vázquez Vallejo, Salvador, Munguía Salazar, Alex y

Ni existe el consenso internacional entre las potencias ni éstas procuran la paz. Así lo demuestra también la violación reiterada de Rusia (miembro del Consejo de Seguridad) al derecho internacional humanitario en el actual conflicto rusoucraniano.<sup>291</sup> (Así planteado, no parece yerro imaginar que este conflicto fue reanimado o al menos atizado por el mal manejo de la tensión por parte de líderes políticos de las potencias occidentales. Por ello, incluso los movimientos de la OTAN antes del último estallido de la guerra son sospechosos de funcionar como provocación del conflicto).

Hay que reconocer en la paz un discurso legitimador del orden internacional. Salvador Vázquez, en un análisis de la teoría del imperialismo de Hardt y Negri, observa:

El orden imperial descansa en un entramado supranacional de articulación del orden jurídico en el que la excepcionalidad es la base del carácter policial de dicho orden. Sólo la legitimidad alcanzada por el imperio a base de la construcción de valores universales que permiten distinguir a los miembros del imperio de aquellos que quedan fuera, hace posible la paz y el orden.<sup>292</sup>

Es relevante proponer, sin embargo, que la construcción del concepto de paz se ha alejado del ideal de la ausencia de conflicto, para convertirse también en una lucha contra la violencia y un esfuerzo por la satisfacción de las necesidades humanas.<sup>293</sup> En ese sentido, parece que la frontera entre la seguridad humana y la paz se ha desdibujado. En mi opinión, ambas han pasado a significar un mismo paradigma con algunas variaciones en su construcción terminológica.

---

González Pereyra, Rocío (coord.), *Derecho internacional, terrorismo y política humanitaria global*, Puebla, BUAP, 2016, p. 30.

<sup>291</sup> Falcón, Juan Antonio, «Las 10 violaciones del Derecho Internacional de Rusia desde el comienzo de la guerra en Ucrania», *LISA News* [periódico digital], s. l., 24 de febrero de 2023, sec. Portada, Geopolítica, <https://www.lisanews.org/geopolitica/las-10-violaciones-del-derecho-internacional-de-rusia-desde-el-comienzo-de-la-guerra-en-ucrania/>.

<sup>292</sup> Vázquez Vallejo, Salvador, «La teoría del imperialismo, política humanitaria global y teoría crítica de los derechos humanos» en Victoria de la Rosa, Silvano, Vázquez Vallejo, Salvador, Munguía Salazar, Alex y González Pereyra, Rocío (coords.), *Derecho internacional, terrorismo y política humanitaria global*, Puebla, BUAP, 2016, p. 45.

<sup>293</sup> Cabello Tijerina, Paris Alejandro et al., *Cultura de paz*, Nuevo León, Grupo Editorial Patria, 2016.

Ambos conceptos presentan un aspecto objetivo del proyecto jurídico internacional, es decir, funcionan como conceptos-guía, principios o modelos. Ambos se han utilizado históricamente en un sentido negativo (ausencia de amenaza, ausencia de conflicto) y han evolucionado hasta tornar una tendencia universal a satisfacer las necesidades humanas y garantizar un orden donde cada ser humano alcance individualmente su máxima libertad, sin obstaculizar la de otras personas.<sup>294</sup>

Aunque el desarrollo conceptual de la seguridad me parece más claro, preciso y honesto, el concepto de paz ha derivado en otro tipo paradigmático: la cultura de paz. Este particular proyecto parece ser el único que separa el proyecto securitario del pacificador. Mientras el primero está notablemente concentrado en los deberes estatales de aseguramiento de la humanidad, la cultura de paz implica una participación ciudadana activa y transformadora.<sup>295</sup> Asimismo, mientras la seguridad pone énfasis en el uso de aparatos institucionales para forzar el estado ideal de las cosas, la paz propone la transformación del conflicto.<sup>296</sup>

Es decir, si la paz es un estado ideal de cosas en el que se satisfacen las necesidades humanas y se gestiona el conflicto sin recurrir a la violencia, la cultura de paz es el estado cultural específico que se necesita para realizar la paz. En ese sentido, este concepto se encuentra menos enfocado que el de seguridad en eliminar las amenazas (aunque ya he dicho que los estudios securitarios admiten que no es posible ni deseable un estado de absoluta seguridad) y más enfocado en realizar unas ciertas relaciones humanas mediadas por signos, valores y condiciones materiales que posibiliten la convivencia armónica de las personas.

### **III.5. Estado constitucional democrático como paradigma contemporáneo**

Ni el Estado, ni las constituciones ni las democracias parecen respuestas a las crisis del mundo, que se han descrito en el capítulo anterior como un fenómeno anclado

---

<sup>294</sup> Recomiendo, sobre la evolución del estudio y el concepto de paz: Cabello Tijerina, Paris Alejandro, «La irenología como pilar de la ciencia de la mediación» en Gorjón, Francisco y Pesqueira, Jorge (coords.), *La ciencia de la mediación*, México, Tirant lo Blanch, 2015, pp. 123-140.

<sup>295</sup> Cabello Tijerina, *Cultura de paz, op. cit.*, pp. 82-85.

<sup>296</sup> Esa es la misión que se propone la irenología de Galtung, al menos. Cfr. Cabello Tijerina, «La irenología...», *op. cit.*

al carácter propio de la sociedad de masas. Los tres conceptos son artificios de carácter moderno (incluso la democracia, pues apenas se puede comparar la democracia ateniense con la contemporánea).<sup>297</sup> Pero es precisamente el hecho de que ninguno de estos conceptos tiene el mismo contenido en la actualidad que en su origen, lo que hace suponer que en la época contemporánea cumplen una función paradigmática de respuesta a las crisis del mundo.

El Estado constitucional democrático es la forma de Estado propia de los países contemporáneos desde la caída del muro de Berlín. Inicialmente, tenía mayor inclinación hacia la democracia liberal, pero más tarde respondería también a las demandas sociales que despertaron las contradicciones propias del proyecto liberal. La democracia social tuvo un auge fugaz, porque al poco tiempo se dio la contrarreforma político-económica que inauguró el auge del neoliberalismo. Así, el neoliberalismo aprendió a convivir en las constituciones con reglas de democracia liberal, de democracia social y con el creciente discurso de derechos humanos.

Esa es la marca del Estado constitucional democrático contemporáneo: la pluralidad de proyectos políticos a los que intenta dar cabida. Este enfoque trasladó el núcleo de la definición de democracia de su aspecto formal o procedimental (la democracia como sistema de reglas que permiten a todos participar en la toma de decisiones colectivas)<sup>298</sup> al sustancial o de contenido, particularmente, en lo que se refiere a los derechos humanos.<sup>299</sup> (Esto no significa, sin embargo, que las crisis propias de la democracia procedimental se hayan superado. Bobbio constató hace décadas diversas amenazas que todavía caracterizan a las democracias reales).<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> No sigo aquí la teoría kelseniana, que considera que el derecho y el Estado son la misma cosa. Si la siguiera, tendría que aceptar que el Estado y la constitución son en realidad fenómenos tan antiguos como las sociedades humanas.

<sup>298</sup> La democracia coincide bajo esta perspectiva con un procedimiento de creación normativa: la regla de la mayoría. Ésta es aquella “con base en la cual se consideran decisiones colectivas y por tanto obligatorias para todo el grupo las decisiones aprobadas al menos por la mayoría de quienes deben tomar la decisión”. Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, trad. de José Florencio Fernández Santillán, México, FCE, 2001, Sección de Obras de Política y Derecho, p. 25.

<sup>299</sup> Cfr. Rey Pérez, José Luis, «La Crisis de la Democracia en el Contexto del Estado Constitucional», *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 72: Democracy in Question, fascículo 4, 2016, pp. 930, [https://doi.org/10.17990/RPF/2016\\_72\\_4\\_0929](https://doi.org/10.17990/RPF/2016_72_4_0929). Para este autor, el contenido normativo de la democracia no es el de los derechos humanos, propiamente, sino el de “la igualdad y el valor del autogobierno”. *Idem*.

<sup>300</sup> Bobbio, *op. cit.*, *passim*.

José Luis Rey Pérez explica la distinción en los siguientes términos:

En el modelo procedimental, lo que la mayoría no podría revocar sería la idea misma de democracia, esto es, sus reglas procedimentales; en el sustantivo, junto a estos contenidos, quedan excluidos también todos los derechos que hayan sido reconocidos constitucionalmente.<sup>301</sup>

La experiencia democrática, fundamental para definirla desde la epistemología delineada en el primer capítulo, se reducía a depositar el voto en una urna cada cierto tiempo (en palabras de Schumpeter).<sup>302</sup> Pero no está claro que ese siga siendo un aserto teórico correcto. No lo es desde que el orden internacional se encuentra fundado en una declaración de “fe en la dignidad”.<sup>303</sup> Es posible que, desde el discurso de derechos humanos, la democracia no sea un objetivo del Estado constitucional, sino un medio para la protección de la dignidad.

La compatibilidad del discurso de derechos humanos con el democrático requiere matices. Ambas exigen igualdad en valor político (cuyos presupuestos son la igualdad socioeconómica y la igualdad en valor cultural) y maximización de la libertad. Por un lado, la autonomía es la materia prima de la democracia y de la pluralidad. Por otro, la mayor libertad sólo es posible en las condiciones de mayor igualdad.

Pero existen diversas tensiones entre ambos sistemas (el democrático y el de derechos humanos). Así, por ejemplo, la democracia presupone un sistema de deberes, mientras que el discurso de derechos se expresa en un cúmulo de derechos. Tómese como ejemplo que la apatía política es un fenómeno intrínsecamente antidemocrático y la participación ciudadana es el principal deber del sistema democrático, al grado de que tendría que pensarse como el principal deber constitucional (jurídico). Pero los derechos humanos, atentos más a la autonomía personal que a la política, tienen que proteger la apatía.<sup>304</sup>

---

<sup>301</sup> Rey Pérez, José Luis, *op. cit.*, p. 931.

<sup>302</sup> Sobre la idea de Schumpeter, *ibidem*, p. 930.

<sup>303</sup> Cfr. ONU, *Carta...*, *op. cit.*, Preámbulo.

<sup>304</sup> Este tema lo he abordado con particular interés en un ensayo preparado hace meses por un colega y yo, que pronto pondremos a consideración de una revista académica.

El auténtico núcleo, como necesidad técnica y como concepto de articulación teórica entre los discursos de derechos humanos y de democracia es la pluralidad. Si bien esta es una característica natural de todos los seres vivos,<sup>305</sup> es un presupuesto de la democracia por cuanto la realidad de la democracia implica la constante confrontación de verdades y proyectos políticos que se presuponen de igual valor. De ahí que la principal forma democrática sea la deliberación y una de sus principales necesidades sea la protección de las minorías (entendidas como grupos políticamente desaventajados).<sup>306</sup>

El principal instrumento de este sistema democrático de derechos es la constitución, entendida como norma jurídica o texto. Curiosamente, la principal técnica de defensa constitucional, fundida con la defensa de derechos humanos bajo su paradigma, es la jurisdiccional. Así, el sistema democrático se protege de degenerar en tiranía de las mayorías a través de un sistema republicano, es decir, de división de poderes. La conformación del Poder Judicial, especialmente meritocrática (no tanto democrática) podría también poner en duda la compatibilidad del constitucionalismo, la democracia y los derechos humanos.<sup>307</sup>

Resulta muy interesante la afirmación de Kelsen en relación con este asunto:

Si la Constitución de un régimen democrático establece la separación de la función legislativa de las funciones de aplicación del derecho, o el control del órgano legislativo por los órganos encargados de aplicar la ley, y, especialmente, si establece el control de las funciones legislativas y administrativa por los tribunales, ello sólo puede explicarse por razones históricas, pero no justificarse por razones específicamente democráticas.<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> "... todo individuo que sea capaz de ver desea a su vez ser visto, todo el que pueda oír emite sonido para que le escuchen, todo el que pueda tocar se ofrece para ser palpado". Arendt, Hannah, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, Colección Estudios Políticos, núm. 16, p. 43.

<sup>306</sup> Así lo revela la filosofía liberal sobre la democracia, pero también la simple necesidad lógica de que, para lograrse una mayoría sea necesaria una minoría. En el primer sentido, cfr., Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, s. l., Freeditorial, 2017, <https://freeditorial.com/en/books/sobre-la-libertad>. Sobre el segundo sentido véase Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. de Eduardo García Máynez, 3a ed., México, UNAM, 2008, p. 341.

<sup>307</sup> Cfr., p. ej., Tapia Argüello, Sergio Martín, «Poder judicial. Entre la democracia y el mérito», *Revista Tlatelolco*, México, 23 de mayo de 2023, [https://puedjs.unam.mx/revista\\_tlatelolco/poder-judicial-entre-la-democracia-y-el-merito/](https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/poder-judicial-entre-la-democracia-y-el-merito/).

<sup>308</sup> Kelsen, *Teoría general...*, *op. cit.*, p. 335.



Queda claro, entonces, que el Estado constitucional democrático no es ni el Estado moderno, ni el constitucionalismo moderno (originalmente monarquista) ni la democracia procedimental o sustancial de las doctrinas clásicas. De hecho, es una amalgama de esos modelos. Ha cobrado su forma constitucional y representativa con separación de poderes a lo largo de la historia, pero su contenido actual (los derechos humanos) lo adquirió sólo con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. La síntesis de los derechos humanos con el constitucionalismo democrático se expresa en el sistema de garantías de cada país.

La protección del ser humano equivale a la protección de todos los proyectos de vida, como es consecuencia discursiva del principio de la dignidad, mientras que la democracia se sostiene en la protección de todos los proyectos políticos. Ante la imposibilidad de proteger todas las formas de vivir, el Estado contemporáneo se ha volcado a la protección de la multiculturalidad (como expliqué en el capítulo anterior). Y, ante la necesidad de igualdad, la mayoría de los estados democráticos han buscado excluir de la discusión política a ciertos proyectos políticos, especialmente los que son radicalmente contrarios a los derechos humanos.

¿Realmente deben estar fuera de discusión los derechos humanos? De acuerdo con Rey Pérez, en el constitucionalismo contemporáneo se aspira a la realización de los derechos, por lo que se evita discutir sobre el contenido de los derechos humanos. Lo que no está fuera de discusión, en todo caso, es la forma en que se pueden hacer eficaces.<sup>309</sup>

Yo, en cambio, he afirmado que las tensiones entre derechos humanos y democracia y las debilidades propias del discurso de derechos humanos exigen que hasta sus contenidos sean discutidos, porque “la historia demuestra que la utilización de dogmas como técnica política siempre puede degenerar en tiranía”.<sup>310</sup>

Sólo para reforzar esta hipótesis, nótese que no hay una verdadera diferencia entre discutir el contenido de los derechos humanos y su forma de realización. De

---

<sup>309</sup> Rey Pérez, José Luis, *op. cit.*, p. 936.

<sup>310</sup> Vega Tavares, *op. cit.*, «Derechos humanos...».

hecho, la mayoría de los derechos son incomprensibles *in abstractum*, porque así concebidos todos equivalen a la libertad absoluta. La libertad absoluta no sólo es imposible, sino que también es inimaginable.

Por lo tanto, se puede aspirar a definir la máxima libertad, pero ese siempre es un problema práctico (técnico) anclado a los problemas (a) de la pluralidad, o sea que “ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra”<sup>311</sup> y si se pudiera pensar al ser humano aislado, no se estaría pensando al hombre, sino otra cosa, porque el hombre es un ser social; y (b) al de la economía, es decir, que todos los bienes están limitados. En suma, estos problemas no son otra cosa que la condición humana. Pensar los derechos humanos no es más que pensar qué somos los humanos.

---

<sup>311</sup> La frase citada es de Arendt y ella la utilizó en muchas ocasiones. Véase, por ejemplo, Arendt, Hannah, *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2021, Serie Filosofía, p. 254.

## CAPÍTULO IV

### LA ACADEMIA JURÍDICA: ENTRE LA VIDA DEL ESPÍRITU Y LA VITA ACTIVA

Of course, science's quasi-vital mission up until the end of the last century was to eliminate the uncertain, the indeterminate, the imprecise, the complex, in order to control and dominate the world through thought and action. But this science led, not to the universal deterministic keystone, but to the fundamental problematics of uncertainty, indeterminacy, imprecision, complexity. The new science -*scienza nuova*- in gestation is the one which works, negotiates, with the random, the uncertain, the imprecise, the indeterminate, the complex.

— Edgar Morin, *Beyond Determinism: The Dialogue of Order and Disorder*

He explicado que las crisis del mundo son una cierta tendencia a desasirse de él, de todo lo que tiene estabilidad, pero no está consumada, sino que en algunos aspectos es más bien una amenaza constante y en otros es una realidad. En este último caso se encuentran la fluidez de la identidad a través de la cultura líquida, el debilitamiento de la tradición religiosa y el dogma de la soberanía; la reducción de la vida contemplativa y del espacio público-social tanto a través del ruido de la hipercomunicación como el multicomunitarismo y la priorización de los problemas de *misrecognition*...; la lucha contra la naturaleza; y la depredación de la Tierra.

He buscado demostrar que las crisis del mundo son las distintas manifestaciones de la desaparición gradual e incompleta de la intersubjetividad, es decir, de los espacios de consenso, del reconocimiento de la existencia y de atribución de valor a la existencia. En otras palabras, las crisis del mundo son crisis de conocimiento, pensamiento y comunicación. Decidí, no obstante, que esta proposición no sería la hipótesis de trabajo, sino una hipótesis a demostrar a lo largo de la tesis, con el propósito especial de interrelacionar la complejidad de los fenómenos que rodean al específico estado de la academia jurídica.

En este capítulo pretendo hacer una panorámica de la manera en que las crisis del mundo inciden en la academia, particularmente la jurídica, y la manera en que se podría esperar que ésta respondiera considerando los paradigmas contemporáneos y las críticas que les hice en las secciones anteriores. En ese

sentido, la adecuación de la academia a escenarios contemporáneos no debe responder llanamente a los planteamientos paradigmáticos, sino que debe ponderarlos críticamente. Por ello, buscaré ser más mordaz, aunque asumo que muchas afirmaciones aquí serán temas para investigaciones futuras.

#### **IV.1. Crisis de la vida del espíritu**

En este primer apartado pondré en relación el marco teórico desarrollado con los conceptos arendtianos de la vida del espíritu y enunciaré las principales expresiones de la crisis de la vida del espíritu.

##### *IV.1.1 Crisis de la vida del espíritu (en clave arendtiana)*

De acuerdo con Arendt, “quizá la más importante de las consecuencias espirituales de los descubrimientos de la Época Moderna... haya sido la inversión del orden jerárquico entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*”.<sup>312</sup> Para ella, los descubrimientos y la tecnología modernos no surgieron de un deseo práctico, sino del propio deseo espiritual de conocimiento (lo que, *per se*, es inútil).<sup>313</sup>

El desarrollo tecnológico desde la Modernidad hasta la actualidad surgió, para Arendt, de la inversión misma de la vida contemplativa y la activa, por la que se creyó que el conocimiento ya no podía alcanzarse por la pura contemplación, sino que sólo se podría confiar en la medición humana, el producto de las manos, la intervención del objeto: la acción.

Arendt sintetiza su razonamiento:

Sólo podía alcanzarse la certeza del conocimiento bajo una doble condición: primera, que el conocimiento sólo se relacionara con lo que uno había hecho –de modo que, al tratar con entidades autorrealizadas de la mente, su ideal se convirtió en el conocimiento matemático-, y segundo, que el conocimiento fuera de tal naturaleza que sólo pudiera comprobarse mediante una nueva acción.<sup>314</sup>

Como se puede ver, ese es el origen del método científico, por el que la verdad filosófica dejó de ser comprensible, porque no era medible o demostrable.

---

<sup>312</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 314.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 136.

Los modelos y los experimentos pretendían imitar los procesos naturales. La contemplación, como proceso puramente pasivo, dejó de tener sentido. El pensamiento, en cambio, se subordinó a la acción. “Los filósofos se convirtieron en epistemólogos, preocupándose por una teoría total de la ciencia que los científicos no necesitaban”.<sup>315</sup>

El surgimiento del método científico desplazó el interés por el objeto en sí (esencia). La pregunta por la causa se transformó no en una explicación del origen de todas las cosas o de la naturaleza inmanente a la existencia, sino en una explicación de los procesos por los que unas cosas alteraban otras sucesivamente dentro de un campo medible y modelable de eventos.

Es decir que las leyes de la naturaleza dejaron de ser presupuestas (inducidas) y comenzaron a deducirse. Bien pronto, el concepto central del conocimiento ya no era el “ser”, ni la “causa”, sino el “proceso”, incomprensible por sí mismo, cognoscible sólo por su producto. En otras palabras:

... en el modo de entender la fabricación el énfasis pasó del producto y del permanente modelo-guía al proceso de fabricación, de la pregunta de qué es una cosa y qué clase de cosa debía producirse a la pregunta de cómo y con qué medios y procesos había cobrado realidad y podía reproducirse.<sup>316</sup>

Para Arendt, este concepto (proceso) obtiene su relevancia de la victoria del modelo del *homo faber*,<sup>317</sup> es decir, la dignidad de la productividad e incluso la creatividad (capacidad de iniciar lo nuevo, o de colocar lo nuevo en el mundo). Esto describe el auge inventivo de la modernidad y su desinterés por todo lo que no podía crearse o recrearse.

La creación de Frankenstein, en la famosa novela de Mary Shelley, es un reflejo de ese carácter científico moderno, tan interesado por crear la realidad que no comprendía, y es también una profecía crítica sobre lo que podía ocasionar

---

<sup>315</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 320.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>317</sup> *Ibidem*, pp. 314-324.

semejante paradigma olvidado de leyes tan fundamentales como el ciclo irrefrenable de la vida y la muerte.

También en esta época se producen los modelos políticos, que ya no son considerados utopías, sino auténticos proyectos realizables al adoptar ciertos criterios técnicos. Arendt apunta que este intento de filosofía política racionalista es de hecho irreal e irracional. Especialmente, porque omite lo inesperado, lo irrazonable intrínseco a la acción.<sup>318</sup> Acaso podría afirmarse lo mismo de todos los paradigmas contemporáneos (véase el Capítulo III).

La vida activa había debilitado la vida del espíritu vaciando la contemplación y subordinando al pensamiento. Pero la labor pronto se hizo la condición humana más generalizada, desplazando al trabajo y su modelo de utilidad y fabricación. Arendt sintetiza este fenómeno, no sin dificultad:

No es sólo, y quizá ni siquiera primordialmente, el desarrollo de la sociedad comercial lo que, con la triunfal victoria del valor de cambio sobre el valor de uso, introdujo en primer lugar el principio de intercambiabilidad, luego el de relativización y, finalmente, la devaluación, de todos los valores. Para la evolución de la ciencia moderna y el concomitante desarrollo de la filosofía moderna, fue decisivo que el hombre comenzara a considerarse parte integrante de los dos procesos superhumanos y que lo abarcan todo, de la naturaleza y de la historia, los cuales parecían destinados a un infinito progreso sin alcanzar ningún inherente *telos* ni aproximarse a ninguna idea predeterminada.<sup>319</sup>

Ante la devaluación de todas las cosas en el imperativo de la productividad, se piensa en un principio de placer para justificar todos los valores. Esto es, “el modelo esencial de medición no es la utilidad y el uso, sino la “felicidad”, es decir, el grado de dolor y de placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas”.<sup>320</sup> El utilitarismo político y el principio de la mayor felicidad para el mayor número son el principal reflejo de este cambio de prioridades en la vida moderna.

Pero pronto la oposición dolor-placer fue reemplazada por el puro principio de la vida, es decir, “la vida individual o la garantía de supervivencia de la

---

<sup>318</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 328-329.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 334.

humanidad". Para ella, esta inversión se debe a la supervivencia del valor supremo del cristianismo (la vida).<sup>321</sup> Según dice, "... la Época Moderna siguió actuando bajo el supuesto de que la vida, y no el mundo, es el supremo bien del hombre".<sup>322</sup> Esto no es indiscutible. El discurso de derechos humanos, por ejemplo, da mucho mayor peso a la libertad que a la vida, como se puede observar en la discusión sobre el aborto o sobre la eutanasia.

Es la ausencia de referentes, la dictadura de la vida (la necesidad, el placer, el dolor, el consumo), lo que crea el carácter posmoderno. Esa es la expresión arendtiana de la crisis del mundo. (Véase el Capítulo II). Como se puede ver, los símbolos (objetivo del pensamiento) y los conocimientos o la verdad (objetivo de la contemplación) dejaron de ser los valores de la vida, al grado de que pierden relevancia para explicar la vida humana conforme avanza la modernidad. Aunque la introspección forma parte del carácter científico moderno, no tiene la función de revelar al espíritu, sino al cuerpo (el alma).

Aunque sobre este punto de la historia ya he hecho bastantes apuntes, vale citar este pasaje de Arendt para recordar el significado de la crisis del mundo en su aspecto de dictadura de la labor o sociedad de masas, en su escenario más extremo:

La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso vital de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad, el aún individualmente sentido dolor y molestia de vivir, y conformarse con un deslumbrante y "tranquilizado" tipo funcional de conducta. Lo malo de las modernas teorías de behaviorismo no es que sean erróneas, sino que podrían llegar a ser verdaderas, que en realidad son las mejores conceptualizaciones posibles de ciertas claras tendencias de la sociedad moderna. Resulta fácilmente concebible que la Época Moderna –que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin

---

<sup>321</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 336.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 342.

precedente—acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia.<sup>323</sup>

Arendt cierra su icónico estudio sobre la vida activa diciendo que, aunque “las existencias concomitantes a la mundanidad escapan cada vez más de la experiencia humana corriente”<sup>324</sup> el hombre no ha perdido ni está a punto de perder sus capacidades de fabricación o creación (ahora prácticamente reducidas a la actividad artística), ni la de acción (ahora prácticamente reducida a la invención tecnológica científica), ni de pensar:

... el pensamiento... todavía es posible, y sin duda real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política. Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico. Como experiencia viva, siempre se ha supuesto —quizás erróneamente— que el pensamiento era patrimonio de unos pocos. Quizá no sea excesivo atrevimiento creer que en nuestros días esos pocos son aún menos. Esto puede ser de escasa o de limitada importancia para el futuro del mundo, pero no lo es para el futuro del hombre.<sup>325</sup>

Esta conclusión es también la tesis que busca defender Arendt en su última gran obra (*La vida del espíritu*), pero falleció antes de llegar al punto climático de su demostración.

#### *IV.1.2 Incidencias de la crisis del mundo en la vida del espíritu*

La vida del espíritu, he dicho, es el aspecto de la vida humana constituido por el pensamiento, la voluntad y el juicio. La crisis del mundo es una doble amenaza simbólica y material, la una sobre la existencia de símbolos que sostengan la pluralidad y las relaciones humanas, y la otra sobre la Tierra. A nivel simbólico, es a la vez política y cultural, la una porque supone la desaparición del diálogo y la iniciativa; y la otra porque supone la desaparición del valor del mundo. (Todo esto lo he explicado más minuciosamente en el Capítulo II).

---

<sup>323</sup> Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 346.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 347.

<sup>325</sup> *Ibidem*, pp. 348-349.



Es posible comprender mejor las incidencias de la crisis del mundo en la vida del espíritu si se comprende cuáles son los espacios o las expresiones principales de estas vidas. La voluntad, incomprendible sin su exteriorización, siempre ha tenido su lugar en todos los escenarios de desenvolvimiento de unos seres humanos frente a otros. La personalidad carece de sentido si no es frente a otros –o frente al otro que es uno mismo-. La voluntad no existe si no existen posibilidades distintas a la ejecutada y los únicos que pueden percibir la potencia –lo que pudo haber sido y no fue- son los seres humanos.

Históricamente, los lugares por excelencia del pensamiento y la contemplación han sido siempre el templo y la academia. En cuanto al juicio, tiene lugar primordialmente en el ágora (la plaza, la política) y en el mundo del arte (donde se decide lo bello y lo feo).

La personalidad (o voluntad) sufre una reducción ante la dictadura de la tolerancia. Se ha hablado de que la desaparición de los criterios culturales de élite y los valores estéticos definidos suponen una forzada inclusión del individuo en la masa cultural. Como no se ha llegado al escenario extremo de una masa cultural global y homogénea ni a una capacidad de transitar individualmente por todas las culturas sin arraigarse en ellas, la expresión más clara de este fenómeno es la multiculturalidad.

Aunque podría pensarse que este fenómeno particular contribuye a la formación de pluralidad y el ejercicio libre de la voluntad, he dicho que eso no está completamente claro debido a la tendencia homogeneizadora de las subculturas y a los conflictos irreconciliables entre unas y otras.

La contemplación ha perdido su lugar en la vida occidental contemporánea. Es verdad que las religiones subsisten y también los lugares dedicados a la oración. Es la extinción de la pasividad, de la quietud y el completo abandono de sí mismo lo que supone la muerte de la contemplación.

Las religiones, entendidas como conjunto de ritos a través de los cuales se transita el tiempo, han pasado a ser un momento muy secundario de la vida

cotidiana. Incluso podría dudarse de la auténtica función ritual de los actuales actos ceremoniales, ejecutados más como formalidades, procedimientos productivos (de fe, de gracia) que como auténticas expresiones de devoción.

El pensamiento, distinto de la contemplación en que no es absolutamente pasivo y tiene el claro propósito de crear significado, nunca ha sido una actividad ininterrumpida y libre de amenaza. (Por sí mismo, pensar es peligroso, porque es una forma de acción cuya consecuencia es impredecible y porque crea pluralidad). Los ámbitos científico, filosófico y artístico (lugares del pensamiento) se han convertido en esferas de élite donde la mayor parte de la masa tiene que ocuparse de sus necesidades. Incluso es dudoso que los espacios por excelencia del pensamiento (la universidad, p. ej.) sigan alojando la actividad del pensamiento.<sup>326</sup>

El pensamiento ya no tiene lugar. Si permanece como una capacidad, no está claro que sobreviva como experiencia para la masa. La razón es sencilla: la masa está absorbida en los ciclos de consumo. No tiene tiempo para (detenerse y) pensar. El ocio, por ejemplo, se ha convertido en tiempo para el consumo. Además, el afán paliativo de las sociedades actuales, así como su miedo al rechazo fomentado por el multiculturalismo, han apagado el carácter que de hecho requiere el pensamiento para desvelar lo oculto.

Todo pensar se ha subordinado a la productividad. Si no soluciona problemas inmediatos y cuantificables, el pensamiento tiende a ser rechazado. El acto desinteresado del pensamiento y sus consecuencias intrínsecamente inútiles no tienen valor para la sociedad de masas. El pensamiento no es consumible, exige tiempo y compromiso, exige demora y coherencia. Ninguno de esos valores es compatible con el carácter del hombre-masa.

El ritmo de la vida posmoderna es como el ruido. No hay silencio entre pulso y pulso, sino que todo es una nota continuada superpuesta a todas las demás notas. Es ruido blanco. La demostración más clara de este aserto es el ruido de la hipercomunicación. En la abundancia de novedades, ideas, eventos y noticias

---

<sup>326</sup> Volveré sobre la crisis de las universidades más adelante.

apenas distinguibles de la realidad, la opinión pública tiene discusiones fugaces y poco profundas. No hay tiempo de someter nada a detenido estudio. Todas las decisiones de la opinión pública tienen un corto plazo de relevancia.

El espacio del diálogo está viciado por una natural apatía política, debida al éxito administrativo de la democracia, pero también a la conversión de toda la vida en labor. La carencia política posmoderna es la forma más fundamental de crisis política: la ausencia de posición, de iniciativa, de diálogo.

No hay posición porque para ella se requiere carácter (voluntad, personalidad, coherencia). No hay iniciativa porque para ella se requiere valentía (y el multiculturalismo está asustado de ser intolerante). No hay diálogo porque para el diálogo se necesita una plaza (un entorno propicio para la confrontación de proyectos políticos, que el multiculturalismo garantiza de forma muy parcial, y la hipercomunicación silencia la conversación en su masividad) y agentes políticos con capacidad de decisión (informados, pensantes, decididos).

#### *IV.1.3 Crisis de la academia y la universidad*

La universidad es el espacio académico por excelencia. Sin embargo, como adelanté en el primer capítulo, es radicalmente incompatible con la sociedad de masas. Lo que en todo caso he demostrado a lo largo de esta tesis es que las crisis del mundo son crisis del espíritu, es decir, del significado. He afirmado también (y creo que demostrado, en el Capítulo I) que la vida del espíritu es incomprensible sin una esfera pública y su expresión académica es en sí misma una esfera pública.

Describir, pues, la crisis de la academia en el contexto de las crisis del mundo es describir la crisis político-cultural de la vida del espíritu. Si la contemplación ya ni siquiera existe o es tan mínima que no tiene relevancia en este análisis, lo que queda es hablar de la supervivencia del conocimiento, el pensamiento y el diálogo, particularmente en su espacio más representativo, aunque no el único: las universidades. A propósito, debe recordarse que las universidades nunca han sido completamente espirituales, pues cumplieron siempre una función política.

En el contexto de las crisis del mundo, pesa sobre la educación una amenaza generalizada de mercantilización, a través de la reducción de la educación formal a

una fabricación de fuerza de trabajo. Además, la globalización afecta directamente el núcleo cultural, donde daña la identidad (un elemento de solidaridad y alianza), la capacidad autodidacta (a través de la hipercomunicación, la desaparición de narrativas y la pérdida de iniciativa) y refuerza el individualismo consumista (por el cual, las prioridades del educando no son la formación, el aprendizaje, la colaboración, la participación, etcétera).<sup>327</sup> (Véase Capítulo II).

#### IV.1.3.1 Constricción de la universidad

Es evidente que la universidad se encuentra constreñida por eso que todo lo ha invadido y reducido a sus reglas: la economía. De hecho, un análisis deconstructivo de los discursos relacionados con el progreso y la adaptación de la universidad a retos contemporáneos puede conducir a la conclusión de que la universidad no es más que un instrumento de la agenda neoliberal<sup>328</sup> (si es que tiene agenda).

Como bien advierten mis maestros, Gallardo Loya y Toledo Mazariegos, “la mayoría de los cambios en la reestructuración de la educación superior en el mundo contemporáneo, son expresiones de la gran influencia de la globalización y el Estado en los asuntos universitarios”.<sup>329</sup> La exigencia de que la universidad cumpla con estándares internacionales de calidad<sup>330</sup> y se adecúe a ciertas reglas de operación<sup>331</sup> son expresiones de este fenómeno.

#### IV.1.3.2 El privilegio y el refugio frente a la democratización de la universidad

¿En qué consiste entonces la crisis de la universidad o su incompatibilidad con la sociedad de masas? La universidad nunca ha sido realmente autónoma y difícilmente argumentaría que puede serlo. En realidad, su autonomía es más bien

---

<sup>327</sup> Cfr. Anzaldo Álvarez, Jaqueline, «Cultura académica disciplinar y procesos de globalización: tendencias y tensiones en las Universidades Públicas Mexicanas», *Tla-Melaua*, núm. 53, 27 de febrero de 2023, <https://doi.org/10.32399/rti.0.53.2478>.

<sup>328</sup> Pedroza Flores, René, «Estudios del futuro para comprender la posibilidad de la Universidad Ubicua», *INTER DISCIPLINA*, vol. 9, núm. 25, septiembre de 2021, pp. 209-231, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.25.79974>.

<sup>329</sup> Gallardo Loya, Roberto Carlos, y Toledo Mazariegos, Alma Delia, «Tendencias Globales de La Educación Superior: La Acreditación Internacional En América Latina Como Estrategia Para Mejorar Su Calidad», Puebla, Repositorio institucional, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 4, <http://hdl.handle.net/20.500.11777/1187>.

<sup>330</sup> *Idem*.

<sup>331</sup> Anzaldo Álvarez, Jaqueline, *op. cit.*

una configuración jurídica relativa que permite que se desarrolle como un espacio de privilegio a un ritmo marcadamente distinto del que hay fuera de ella.

En efecto, las universidades son una especie de singularidad espaciotemporal en el contexto del metabolismo económico neoliberal, que en sí es una singularidad. Es decir, si la posmodernidad es la desaparición del ritmo por la aceleración del tiempo, la universidad es –potencialmente- un resquicio de pausas.

En la universidad existen la construcción cultural y el ocio, ahora más como un potencial que como una realidad. He hablado de que la cultura posmoderna parece haber perdido sus élites, pero eso no es cierto (v. Capítulo II). Las universidades son la prueba, por cuanto siguen siendo “sedes de elaboración de la alta cultura”.<sup>332</sup> Esto es:

Los privilegios, las exenciones y las inmunidades cuya conquista fuera la razón de vivir de las universidades, porque sin ellos no hubieran podido ejercer su independencia de crítica e investigación, contribuyeron a consolidar el prestigio que esas instituciones han gozado en la vida social y que a menudo se ha reflejado y se refleja en sus miembros. La historia y la tradición de la Universidad, el hecho mismo de su nacimiento como organización para defender los intereses de la libertad de pensamiento hacen que incluso en nuestros días esta institución, tan típicamente medieval, sea la mejor fortaleza de la investigación científica.<sup>333</sup>

Esos privilegios incluían un fuero especial para juzgar a los académicos universitarios y la *licencia docendi o facultas ubique docendi*, es decir, el derecho de los egresados de los *studium generale* para enseñar como maestro en cualquier lugar.<sup>334</sup> Aunque es cierto que, en un primer momento “se preocupaban más por transmitir y retener conocimientos ya adquiridos, que por descubrir nuevas verdades”,<sup>335</sup> con el paso de los años la universidad tornaría un auténtico refugio del

---

<sup>332</sup> Abbagnano, Nicola, Visalberghi, Aldo, *Historia de la pedagogía*, trad. de Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1964, p. 148, <https://tinyurl.com/33yveh7e>. A propósito, se distingue históricamente entre las academias del siglo XIX y las universidades propiamente dichas. Yo no he trabajado sobre esa distinción en esta tesis porque el concepto que utilizo no es el histórico, sino uno más bien fenomenológico.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>334</sup> Sánchez Vázquez, Rafael, «Descripción y análisis de la enseñanza del derecho en México durante los siglos XVI al XIX», *Ensayos jurídicos políticos*, Puebla, México, Gernika, 2013, pp. 148-149.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 151.

interés científico, particularmente a partir de la formulación humboldtiana de la articulación enseñanza-investigación y la ciencia inacabada.<sup>336</sup>

La universidad ha sido desde entonces el único refugio y fuente más elitista, constante y enriquecedora de productos culturales en Occidente. He hablado, por ejemplo, de la fuente de transformaciones sociales que significaron las *universitas* medievales por su jurisprudencia. Obsérvense también fenómenos como la masiva concentración de académicos durante la Segunda Guerra Mundial, principalmente acogidos por las universidades norteamericanas y británicas.<sup>337</sup> Entre esos casos, por cierto, se cuentan Hannah Arendt y Hans Kelsen, de quienes se podría decir que su popularidad y alcance no hubiera sido posible sin el refugio universitario.

Pero en la actualidad es necesario procurar la mayor oportunidad de formar parte de ese espacio. Además, como institución coyunturalmente colocada en el curso de las transformaciones sociales, es innegable que la universidad actual no puede desentenderse de la formación profesional y de su potencial para mejorar las posibilidades de algunas personas para lograr una buena calidad de vida.<sup>338</sup> Volverse cada vez más pública, más masiva y más inclusiva aparece como reto para la universidad que casi la sobrecarga y pone de relieve la necesidad de que la universidad sea bien financiada, pero también autosuficiente y sustentable.

El refugio académico, entonces, no puede ser un lugar de reclusión y desentendimiento del mundo. De hecho, el mundo le exige a la universidad y a la academia exponerse, tomar partido y tener incidencia en la vida de las personas. Para ello, es necesario que la universidad asuma su agencia y que todos sus

---

<sup>336</sup> Casanova Cardiel, Hugo, «Universidad y Estado. Del pensamiento del siglo XIX a las reflexiones de la primera mitad del siglo XX», *Universidades*, núm. 65, julio-septiembre de 2015, p. 51, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37341213005>.

<sup>337</sup> Wagner, Peter, y Wittrock, Björn, «The Disciplines of the Sciences of the Society» en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, Serie Routledge Reference, p. 242.

<sup>338</sup> Cfr., p. ej., Villa Lever, Lorenza, «Sin Sueños No Hay Futuro: Aspiraciones de Indígenas Universitarios», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 84, núm. 4, 27 de septiembre de 2022, pp. 941-978, <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2022.4.60388>.

integrantes constituyan el espacio académico en espacio político, precisamente porque tienen el privilegio de hacerlo y la responsabilidad social de hacerlo bien.

Pesa sobre esta misión un pasado trágico. La democratización universitaria, hoy tan debilitada, es una misión viva que los movimientos de los sesenta pusieron sobre la mesa y que entonces no sólo significaba mayor inclusión, sino gobierno estudiantil de las universidades.<sup>339</sup>

Sin embargo, desde los sesenta la universidad, particularmente sus facultades de ciencias sociales y de derecho, parecen adormiladas, atemorizadas, y tal vez con razón. Las esporádicas expresiones políticas estudiantiles son débiles y poco confiables. Habría que recordar los paros universitarios en Puebla que, cuando comenzaban a cobrar verdadera inercia, fueron interrumpidos cómicamente por la pandemia.

Así pues, cuando busco reivindicar la función de la universidad como democrática, me refiero claramente a una administración socialmente responsable del privilegio (pues éste no puede eliminarse, en mi opinión) a través de la compensación, el servicio social y la creación de proactividad y resolución de problemas de forma oportuna, juiciosa y localizada. A ello tendría que sumarse el autogobierno y la existencia de estudiantes políticamente activos que tomen las riendas de la academia, que se conviertan en el corazón cultural e intelectual de una sociedad ensimismada.<sup>340</sup>

Sin ninguna duda, el refugio académico debe ser un lugar seguro para investigar, para pensar y para discutir; debe ser un lugar de intercambio y proliferación de ideas. Entonces renacerán, porque es su naturaleza, las incidencias y la auténtica agencia de la academia. Esto exige un alto grado de tolerancia. Es especialmente relevante que la discusión académica sea plural, abierta, desinhibida y crítica. Es usual que académicos de jerarquía prohíban las divergencias y se

---

<sup>339</sup> Correas Vázquez, Florencia, «Universidad y política. Un caso de doble jurisdicción», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, vol. 1, núm. 12, 1993, pp. 177-191.

<sup>340</sup> El pensamiento sobre lo intelectual parece intrínsecamente antidemocrático, por elitista. Yo no pretendo afirmar que el intelectual es mejor que nadie. En todo caso, es una persona en situación de privilegio que le debe todo a los demás. Lo intelectual se piensa muy poco en México.

incomoden ante la crítica. En definitiva, esa actitud es antidemocrática, antipolítica y anticientífica. Como dice Kelsen, “el alma de la ciencia es la tolerancia”.<sup>341</sup>

La universidad debe permitirse priorizar la creación de un espacio primordialmente académico y secundariamente profesionalizante. La capacidad de pensar y resolver problemas del entorno por sí mismas mejorarán las posibilidades de desarrollo de los egresados. O, como lo dice Morin, la reforma del pensamiento tendrá “consecuencias existenciales, éticas y cívicas”.<sup>342</sup>

#### IV.1.3.3 Disolución de la universidad en el espacio: ¿extinción o ubicuidad?

La exigencia de democratización revela que la universidad es un objeto en radical reconfiguración. La desvirtuación de su misión puramente académica da señales de sucumbir ante la fuerza de la economía, mientras que su función política se intensifica en un contexto en que la universidad parece reducirse no sólo al único espacio para la vida del espíritu, sino el único para la verdadera política: el diálogo razonado, la formación de alianzas, la solidaridad, la previa liberación de las necesidades para entrar en la plaza.

El mundo se impone a la universidad como uno de sus más fuertes reductos. René Pedroza Flores describe las presiones el mundo de forma muy similar a como lo he hecho yo anteriormente:

Sobre la universidad pesan dos presiones íntimamente vinculadas entre sí y que impactan en las prácticas y en el modelo académico: por un lado, los desafíos mundiales y el cambio científico y tecnológico. En los desafíos mundiales se ubican problemas no resueltos en la historia contemporánea de la sociedad: la pobreza, la desigualdad, la inequidad, la violencia en todas sus formas, y los problemas emergentes: el agotamiento de los recursos naturales, el terrorismo ecológico, el calentamiento global, el problema de la basura, la economía capitalista de consumo irracional. Por el otro lado, el cambio científico y tecnológico tiene un

---

<sup>341</sup> Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, México, Distribuciones Fontamara, 1991, Biblioteca de ética, filosofía del derecho y política, núm. 10, p. 83.

<sup>342</sup> Lo tomo de una conferencia leída por Morin en el Congreso de Locarno, Suiza: “La universidad del futuro. En busca de una educación transdisciplinaria en la universidad”, en abril de 1997. Morin, Edgar, «De la reforma universitaria», *Unipluriversidad*, vol. 1, núm. 2, 2001, pp. 74-79, <https://doi.org/10.17533/udea.unipluri.12260>.



crecimiento rápido e inédito que impacta en la forma de vida social en todos los aspectos: económico, laboral, social, cultural, etcétera.<sup>343</sup>

Y añade:

Inayatullah (2000), desde otro ángulo, señala que la universidad está en transformación impulsada en especial por cuatro factores: globalización, multiculturalismo, virtualización y politización; este especialista en estudios del futuro, visualiza la tendencia hacia universidades corporativas megaglobales coexistiendo con universidades pequeñas diversificadas atendiendo demandas locales derivadas del muticulturalismo (universidades de mujeres, universidad espiritual, universidad indígena); llama la atención por parte de este autor, que habrá un debilitamiento de la presencia estatal en la universidad y que habrá un debilitamiento de la libertad política ante la creciente virtualidad.<sup>344</sup>

¿Podrán ser las presiones suficientes para hacer implosionar a la universidad? De esta duda surge la interesante hipótesis de Pedroza: “no es suficiente la idea de reformar la universidad, no se trata de reparar o adaptarse únicamente, la finalidad es construir futuros alternativos de la universidad, deconstruir el concepto milenario de universidad para construirla en su nueva era”.<sup>345</sup> Su cambio no es opcional:

La universidad ha empezado a dejar de ser lo que era antes: la *catedral* del saber; la certidumbre de su progreso en la formación de profesiones modernas y de su trabajo fragmentado de investigación están siendo cosas del pasado junto con su estructura jerárquica y vertical de gobernanza que limitaban la libertad de conocimiento como creación y como práctica intra y extramuros de la universidad.<sup>346</sup>

De acuerdo con Pedroza, la evolución tecnológica acelerada y la exigencia de innovación pueden ser las causas de la extinción de la universidad y, más probablemente, de la pública. Las diversas respuestas a esta amenaza, principalmente teóricas, pero también las reformistas, tienden a encontrarse en una cierta proyección que Pedroza categoriza de la siguiente manera:

---

<sup>343</sup> Pedroza Flores, René, «Estudios del futuro para comprender la posibilidad de la Universidad Ubicua», *INTER DISCIPLINA*, vol. 9, núm. 25, septiembre de 2021, p. 217, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.25.79974>.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 219.

El futuro de la universidad dentro de la línea del progreso tiene formas distintas de plantearse: el futuro lineal al considerar que si se trabaja duro se asegurará la meta del futuro; el futuro cíclico porque en la rueda de la vida unas universidades estarán ahora arriba y mañana quizá abajo; el futuro en espiral: unas veces las universidades se sostendrán progresivamente de forma lineal y otras entrarán a la espiral con caídas en el futuro; el futuro bisagra: las universidades como puente entre la tradición y el cambio; y, el futuro como cajita cerrada cuando las universidades se centran en sí mismas como potencialidad de la transformación.<sup>347</sup>

Pedroza asume que lo tecnológico y lo humano se sintetizarán y, por lo tanto, la universidad será por completo una entidad hiperespacial e hipercultural:

La universidad ubicua —la que está presente de forma virtual y digital— en el corto plazo, se caracterizará porque estará en transición entre la vieja y nueva era de la universidad. En el mediano plazo la universidad será un espacio de formación físico y no físico en un rizoma digital entre cyborgs y robots. En el largo plazo, la universidad actual será un museo. La universidad ubicua será el cerebro social del saber y del conocimiento en la sociedad, la frontera entre universitarios y no universitarios dejará de existir, todos podrán acceder al conocimiento, sin dejar de lado, que esto traerá formas inéditas de luchas por el poder, ya que la universidad será el bien máspreciado porque representará el dominio de la exploración.<sup>348</sup>

El angustiante tema del futuro y el particular planteamiento futuroológico de Pedroza dan cuenta de la desaparición de lo estable, lo espacial, lo rítmico y lo simbólico como tendencia del mundo y, en particular, de la universidad. La universidad ubicua, así planteada, no será más universidad, sino que será la red neuronal, el cerebro masivo del posthumano.

Ignoré el tema futuroológico y posthumanista en los capítulos anteriores debido a que mi teoría sobre las crisis del mundo da pauta clara acerca de mi perspectiva del futuro: es un abismo. Creo que la acelerada evolución tecnológica y el estado simbólico de la existencia humana dibujan un futuro más o menos preciso: la humanidad se dirige hacia el vacío espiritual, a la hiperrealidad.

---

<sup>347</sup> Pedroza Flores, *op. cit.*, p. 226.

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 227.

Creo que el cuerpo existirá fuera del cuerpo biológico y las percepciones saldrán de la carne para dejar de ser interpretadas y pasar a ser implantadas, hasta llegar al punto en que el cerebro será incapaz de distinguir lo real de la locura. El cyborg no experimentará la vida, pues se hallará más allá de la condición humana de la mortalidad. Lo que ocurra después de eso no será humano, será posthumano o divino.

En otras palabras, me parece que la humanidad busca desesperadamente su propia extinción, como lo profetizaba ya el oscuro final de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. El vacío no merece que me desgaste. Procuraré salvar lo que hay de humano en la actualidad y quizá llegue a equivocarme como futurólogo.

La universidad de Pedroza, para mí, no merece ser defendida. Que la defiendan los posthumanos. Yo defiendo al espíritu y pienso en la educación y en la academia en términos conservadores (hay cosas que tienen que cambiar poco o nada). Creo que aquello que nos hace humanos tiene que ser salvado. En un universo móvil y volátil, lo esencialmente humano es sembrar la eternidad y la quietud, el poder de fundar una brecha entre el pasado y el futuro, detenerse. De ahí mi defensa del mundo (voluntad y representación).

Es innegable que en el futuro el conocimiento tiene que incrementar su accesibilidad y que la verdad y el pensamiento serán más necesarios y caros ante el crecimiento de las crisis. Pero esa red neuronal del conocimiento no será suficiente para inaugurar el pensamiento ni la comunicación real, porque será sólo información acumulada en un ruido hipercomunicacional. La verdadera respuesta a las crisis del mundo es la inauguración de espacios no sólo de conocimiento, sino de pensamiento y de diálogo, por sí mismos lugares marginales del ritmo contemporáneo y por lo tanto de resistencia.

#### **IV.2. La ciencia (jurídica)**

En este apartado describiré las debilidades del concepto clásico de la ciencia siguiendo la doctrina epistemológica trazada en el primer capítulo. Para fortalecer mis argumentos, me apoyaré en las críticas generales de Paul K. Feyerabend y Edgar Morin al concepto clásico de la ciencia.

Por lógica, las críticas a la ciencia que aquí se hagan se pueden extender a la llamada ciencia jurídica. Por ello, procuraré demostrar que lo que actualmente se considera ciencia jurídica se encuentra todavía dentro de la noción clásica de ciencia. Las críticas de Feyerabend y de Morin, por lo tanto, tendrían que representar respuestas a las debilidades del método científico-jurídico.

#### IV.2.1 La ciencia como un arte

##### IV.2.1.1 Las ciencias normativas no existen

Ya ninguna teoría seria del conocimiento puede proponer la completa objetividad ni superioridad de la ciencia frente a otras disciplinas del conocimiento. Mucho menos si se piensa que conserva las características del método experimental clásico. Ahora me propongo hacer algunos apuntes sobre lo que *ya no* es la ciencia y sobre lo que debe ser. A propósito, el paradigma más avanzado y general puede ser el de la complejidad.

Siguiendo el concepto de ciencia que se trazó en el primer capítulo de esta tesis, así como la epistemología ahí diseñada, la ciencia no puede ser completamente objetiva, por cuanto todo sujeto cognoscente produce al objeto de conocimiento. Además, como dije en el apartado anterior, la medición es sólo una forma de ocasionar la ilusión de que se tiene un conocimiento exacto de las cosas, cuando en realidad se tiene conocimiento de su relación con otro objeto arbitrariamente seleccionado.

La ciencia no tiene las respuestas a todo. Hay verdades que no son susceptibles de descubrimiento, como la mayoría de los valores (eso con lo que se mide o juzga la realidad). Ellos son susceptibles de elección o, como ha resaltado la teoría estándar de la argumentación jurídica, de justificación.

La ciencia puede, en todo caso, proporcionar respuestas técnicas a problemas prácticos, pero la mejor decisión técnica (que es científicamente correcta) no siempre concuerda con la verdad en un sentido más amplio que incluye los presupuestos valorativos. Es decir, la mejor manera de hacer según la ciencia no es la misma que la mejor manera de hacer según la ética, la moral o la política.

Es bien sabido que la ciencia se guía por el principio de falsabilidad, por lo que la ciencia no pretende dar una respuesta irrefutable, sino parcial, acerca de la realidad. En ese sentido, está muy claro que la ciencia no puede resolver todos los problemas de conocimiento ni todos los problemas prácticos.

Además, como no puede dar respuestas universales, sino sólo de aquello que se ha dado por conocido (hipótesis de trabajo), todas sus respuestas son deductivas. Pero las premisas o hipótesis de trabajo son aseveraciones más o menos arbitrarias, es decir, decisiones.

El objetivo de estas reflexiones no es demostrar que la ciencia no existe, sino dejar claro que la ciencia no es la forma culminante de conocimiento ni es tampoco el medio idóneo de explicación y justificación de las decisiones. Este hecho es fundamental para hablar de la necesidad de que la metodología jurídica sea extraída del ámbito de las disciplinas científicas clásicamente entendidas.

Una ciencia que pretendiera dar respuesta a problemas prácticos, mediando consideraciones valorativas, requeriría integrar un sistema de valores a sus presupuestos. Eso significaría que la ciencia jurídica no se ocupa de descubrir el derecho, sino de prescribirlo o justificarlo. O sea, se tendría que asumir un esquema valorativo delimitado y conocido a partir del cual derivar reglas cada vez más concretas. Es decir, la ciencia jurídica coincidiría con el iusnaturalismo (por asumir la intrínseca corrección de un sistema de valores) y con el iuspositivismo (por consistir en la obtención de unas reglas a partir de otras).

Los problemas fundamentales de dicha nomo-ciencia es que (a) no hay un sistema de valores delimitado y conocido, todos los valores están indefinidos; y (b) de un valor o regla no se puede deducir otra. La coherencia en los razonamientos prácticos no equivale a la lógica ni a la técnica. Incluso de un mismo valor se pueden desprender diferentes soluciones a un mismo problema.

Por ejemplo, si el mayor valor es la libertad, todos deberían tener acceso a bienes naturales. Si el mayor valor es la existencia o vida (ya de los bienes naturales o de la humanidad, que de ellos depende), los bienes naturales deberían protegerse

por encima de los derechos de acceso. Si la vida es presupuesto de la libertad, pero podría ponerse en duda que una vida sin libertad tenga valor alguno. O sea, podría decirse que una vida en que se prohíbe el acceso a ciertos recursos no es libre. También podría decirse que la vida de los bienes naturales no es valiosa porque no es libre.

Luego, también podría decirse que del valor de la libertad se desprende el derecho a no ser libre (para garantizar la vida propia como presupuesto de la libertad) o que incluso se le deriva el derecho a la vida (porque los seres sin libertad no requieren la vida, como se ha razonado respecto de animales o de presos).

En el primer caso, la libertad ocasionaría el valor de la igualdad (entre humanos o entre humanos y naturaleza) y en el segundo el antropocentrismo (el mayor valor de humanos o de humanos libres o de humanos vitales para la libertad). Según sus premisas, ambas conclusiones tendrían que ser correctas, pero son contradictorias. Eso se debe a que la definición del valor de la vida como presupuesto de la libertad y de la libertad como presupuesto de la vida valiosa tienen sentido, pero no son lógicas, son irracionales.

El razonamiento de que la vida sin libertad no tiene sentido es el sentir suicida. Muy compatible con el carácter posmoderno, este modo de razonar podría llevar a la humanidad a su extinción, una eutanasia universal. En cambio, la idea de que la libertad no es posible sin vida, que sí tiene sustento fáctico, sigue subordinando el valor de la vida al de la libertad. Es decir, significa que la vida es deseada porque es deseada la libertad. Luego, la única conclusión lógica sería que la vida sin libertad es indeseable.

Como se ve, todos los argumentos basados en valores se pueden tergiversar y manipular fácilmente. Incluso sustentándose en algunos valores centrales del mundo actual, un argumento coherente puede producir conclusiones aberrantes para el sentido común. Esto se debe a que los razonamientos prácticos no son realmente lógicos ni mucho menos científicos, siempre son parciales y arbitrarios. Las ciencias normativas no existen porque las normas son decisiones, no descubrimientos.

#### IV.2.1.2 Arbitrariedad del método científico (lectura de Feyerabend)

La lectura de la ciencia que aquí hago responde a la aplicación del modelo epistemológico diseñado en el primer capítulo de la presente tesis. Sin embargo, unos pocos autores han llegado a conclusiones parecidas. Tal vez el ejemplo más icónico sea Feyerabend (ya he citado un trabajo suyo en el primer capítulo).

Feyerabend propone una contradicción fundamental para la fenomenología empírica que yo he planteado: la abolición de la distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación. (Ya he expuesto en el primer capítulo una de sus expresiones más relevantes: la oposición entre metodología como prescripción y metodología como descripción. Ambos conceptos me parecen correctos porque ambos se corresponden con la experiencia). Para Feyerabend, ambos contextos son como un río separado por fronteras, pero no por ello una entidad discontinua.<sup>349</sup>

¿Puede afirmarse entonces que los contextos de justificación y descubrimiento son irreductibles uno al otro conceptualmente? Incluso cuando se asume que el deber es una entidad (que existe, que se puede experimentar y concebir como unidad) se deja de prescribir y se comienza a describir el deber. La investigación bajo esa hipótesis de trabajo en un descubrimiento, no una justificación. Ese es el sentido, por ejemplo, de las teorías éticas o las filosofías políticas más coherentes. (En el apartado anterior ensayé un ejemplo catastrófico).

Luego, el contexto de descubrimiento también es elegido arbitrariamente. (¿Cómo concebir la unidad del río cuando la vida jurídica, por ejemplo, lo experimenta de forma fragmentada?). Así, el descubrimiento siempre tiene como presupuesto una decisión y la justificación sólo es consistente si se presume que se puede tratar objetivamente al criterio valorativo, o sea, como si estuviera en el contexto de descubrimiento. Esto revela que la ciencia es más un arte, una mitología o una práctica decisional, en lugar de una metodología específica.<sup>350</sup>

---

<sup>349</sup> Feyerabend, Paul K., *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. de Diego Ribes, Madrid, Tecnos, 1986, p. 153.

<sup>350</sup> "... la ciencia se encuentra mucho más cerca de las artes (y/o de las humanidades) de lo que se afirma en nuestras teorías del conocimiento favoritas". *Ibidem*, p. XVI.

Aclaro: cuando Feyerabend niega que el contexto de descubrimiento exista no quiere decir que los valores sean susceptibles de descubrimiento, por lo que las afirmaciones del apartado anterior se mantienen válidas. Lo que quiere decir es que el objeto de conocimiento siempre es elegido o construido, es decir, no es realmente descubierto. La ciencia consiste entonces en actuar como si el objeto pudiera ser descubierto y la única fuente de validación de esa suposición es el parecer de otros sujetos.

La discontinuidad conceptual no equivale a la discontinuidad fáctica. No quiero decir que el contenido de los asertos teóricos no sea igual al de los asertos observacionales (esta falacia también es atacada exitosamente por Feyerabend). Lo que digo es que los asertos teóricos tienden a componerse de ficciones, hipótesis o ideas que no coinciden con lo observado, porque la teoría tiene que ser parcial (tomar en cuenta sólo una parte de la realidad). Por eso insisto en que el concepto tiene que ser idéntico a la idea de lo percibido: no se pueden hacer asertos fácticos, sólo se puede conocer el concepto.

La verdadera función de la distinción teoría-observación consiste en procurar un sistema de presupuestos que no se pueden abandonar sólo porque algunas observaciones le contradicen. O bien, en aceptar la posibilidad de que esos presupuestos se modifiquen cuando las observaciones se le oponen. (Esto también ocasiona la crítica de Feyerabend al principio de consistencia. Para él, no es posible oponer ninguna observación a una teoría, si no es desde o para otra teoría).<sup>351</sup> Así, cuando hablo de discontinuidad conceptual me refiero al presupuesto teórico al que las observaciones no alteran.

En efecto, esos presupuestos sacralizados e intocables que consisten en conceptos claramente incongruentes con las observaciones y que aquí se han denominado “esquemas teóricos” son en realidad estorbos para el cambio, el mejoramiento y la pluralidad de respuestas. Son, asimismo, la expresión dogmática

---

<sup>351</sup> Feyerabend, Paul K., «Problemas del empirismo» en Olivé, León y Pérez Ransanz, Ana Rosa (coords.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI Editores, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1989, Colección Filosofía, pp. 279-311. Este fragmento es prácticamente idéntico a algunos razonamientos que se hallan en la otra obra de Feyerabend citada en este capítulo. Cito esta fuente porque atiende exclusivamente al argumento que aquí he referido.



del quehacer científico (entendido de forma clásica). Una descripción fenomenológica de la ciencia es incompatible con la idea de que la ciencia es un método, *in abstractum*. La ciencia es una práctica social que sólo tiene sentido en el intercambio de posturas.

La idea de ciencia como actividad es un hallazgo consecuente con mi postura epistemológica. Sin embargo, Feyerabend llega a una conclusión muy similar a través de un razonamiento más científicista y lógico. Es posible que el rasgo metodológico común entre estas dos aproximaciones a la naturaleza de la ciencia sea la perspectiva histórica. (De ahí que sea el pensamiento arendtiano el mejor para articular todas mis proposiciones teóricas).

De la historia se desprende una distinción conceptual entre ciencia como sistema de pensamiento y ciencia como actividad intelectual.<sup>352</sup> Yo pongo énfasis en la segunda, porque la ciencia siempre ha sido una actividad intelectual, pero nunca ha sido un único sistema de pensamiento.

#### IV.2.2 La ciencia de la complejidad (lectura de Morin)

Antes de saltar a las “ciencias jurídicas”, haré algunas críticas más a la concepción clásica de la ciencia, esta vez apoyándome del paradigma de la complejidad, que es una respuesta epistemológica con mucha mayor recepción en el mundo científico (social) que el “anarquismo metodológico” de Feyerabend. A pesar de la excelente recepción de la propuesta de Edgar Morin en el mundo académico, en algunos sectores todavía no está claro que se haya logrado alguna consecuencia sustantiva, como es el caso del derecho.<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> Para una delineación historicista de esta distinción y su especial importancia en la actual historia de la ciencia, consúltese Markova, Ludmila A., «Science as the Activity of Acquiring Knowledge. Second Half of the Twentieth Century», en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, pp. 116-152, Serie Routledge Reference, pp. 160-167.

<sup>353</sup> Un intento reciente y cercano de integrar el método de investigación jurídica al paradigma de la complejidad está en Zenteno Trejo, Blanca Yaquelín, y Osorno Sánchez, Armando, *Elementos para el diseño de investigaciones jurídicas*, México, BUAP, 2015. Tengo varias reservas hacia dicha investigación. Otro intento, mejor logrado, pero con el que también tengo diferencias: Cáceres Nieto, Enrique, «Aprendizaje complejo en el derecho (hacia un modelo integral en la formación jurídica)» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IIJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 127-152.

Para Edgar Morin, durante toda la modernidad, principalmente a raíz del auge del pensamiento positivista (siglo XIX), se ha delineado lo que él llama el “paradigma de la disyunción y la reducción”.<sup>354</sup> El pensamiento científico clásico configura una “cultura científica” cerrada, con un “lenguaje esotérico”,<sup>355</sup> concentrada en el conocimiento del objeto (lo que aquí he tratado como objetivismo)<sup>356</sup> y del principio inmanente al orden de todas las cosas (determinismo).<sup>357</sup> Se puede corroborar esta tesis en la tendencia histórica a delinear disciplinas especializadas que dictarían la separación de facultades universitarias durante el siglo XIX y buena parte del XX.<sup>358</sup>

La búsqueda de patrones y leyes de la naturaleza significa, en el pensamiento moriniano, un intento por reducir el funcionamiento del universo a una fórmula que, además, permitiría a la humanidad tomar control de él,<sup>359</sup> pues, si se conoce el funcionamiento de una maquinaria, se sabe cómo echarla a andar. (Esta idea tiene importantes similitudes con la tesis arendtiana sobre el punto de Arquímedes y la victoria del *homo faber* en la historia del pensamiento).

Pero los avances científicos darían la vuelta a esta perspectiva. Hasta mediados del siglo pasado, la “certidumbre científica” se sostuvo sobre los principios de (a) orden –determinismo-, (b) separabilidad –idea de que el todo se podía conocer aislando a las partes- y (c) la prueba absoluta de la lógica –deducción, inducción, principios aristotélicos-.<sup>360</sup> Pero Popper demostró la falibilidad de la inducción, Gödel demostró sus teoremas de incompletitud, Boltzmann ideó la teoría

---

<sup>354</sup> Morin, Edgar, «Por Una Reforma Del Pensamiento», *Magistralis*, vol. 20, núm. 18: Paradigmas, junio de 2000, p. 68, <http://hdl.handle.net/20.500.11777/495>.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>356</sup> Morin, Edgar, «Social Paradigms of Scientific Knowledge», trad. de Frank Coppay, *SubStance*, vol. 12, núm. 39, 1983, pp. 3-20, <https://doi.org/10.2307/3684484>.

<sup>357</sup> Morin, Edgar, «Beyond Determinism: The Dialogue of Order and Disorder», trad. de Frank Coppay, *SubStance*, vol. 12, núm. 40: Determinism, 1983, pp. 22-35, <https://doi.org/10.2307/3684252>.

<sup>358</sup> Wagner, Peter y Wittrock, Björn *op. cit.* En el centro de esta tendencia se halla la separación de las humanidades y las ciencias.

<sup>359</sup> Morin, «Beyond Determinism», *op. cit.*, p. 31.

<sup>360</sup> Morin, «Por Una Reforma Del Pensamiento», *op. cit.*, p. 63, traducción mía.

entrópica, la mecánica cuántica descubrió que había puntos del universo en que las leyes de la física clásica no funcionaban...<sup>361</sup>

En fin, la incertidumbre se volvió parte rectora del conocimiento y el problema de la ciencia dejó de ser la disyunción y la simplificación, para ser la rearticulación, es decir, encontrar y describir las relaciones de las partes. Este es el origen, por ejemplo, de ciencias sistemáticas como la ecología, la cosmología y las ciencias de la Tierra.<sup>362</sup>

Morin aclara que tampoco los conceptos de oportunidad (en oposición a necesidad) o desorden (en oposición a orden) son insuficientes por sí mismos para resolver los problemas epistemológicos de la posmodernidad. Ellos sólo denotan que hay posibilidades excluidas del pensamiento simplificador y disyuntivo.

Lo que propone Morin, me atrevo a interpretar, es evitar la falacia de que incluir la incertidumbre en la ecuación signifique el conocimiento real. Para él, el verdadero sentido de la incertidumbre es descubrir que “la racionalidad” no se reduce a la lógica (sino que ésta es su instrumento),<sup>363</sup> ni se dirige únicamente al descubrimiento de la verdad, sino que, por el contrario, tiende a demostrar la imposibilidad del conocimiento objetivo. De hecho, “este prodigioso desarrollo del conocimiento [el de la ciencia en el siglo XX] es al mismo tiempo un prodigioso desarrollo de ignorancia. Resuelve acertijos, pero revela misterios”.<sup>364</sup>

De ahí la necesidad de una epistemología que instrumentalice el orden y el desorden, que trabaje con la incertidumbre, es decir, “un conocimiento consciente de su propia ignorancia”. (Resalta en este punto que Morin concibe el pensamiento como una estrategia).<sup>365</sup> El primer paso hacia un pensamiento consciente de su

---

<sup>361</sup> Cfr. Morin, «Beyond Determinism», *op. cit.*; Morin, «Por Una Reforma Del Pensamiento», *op. cit.*; Michel, Paty (coord. de capítulo), «Modern Science and Changing Notions of Time, Space and Matter», en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, Serie Routledge Reference, pp. 116-152. Me llama la atención que en ninguna de las fuentes citadas se hace referencia directa a la teoría de sistemas de Bertalanffy.

<sup>362</sup> Morin, «Por Una Reforma Del Pensamiento», *op. cit.*, p. 64.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>364</sup> Morin, «Beyond Determinism», *op. cit.*, p. 34.

<sup>365</sup> *Idem*.

ignorancia es, para Morin, volver a colocar al sujeto cognoscente en la fórmula epistemológica, es decir, la introspección:

El retorno del sujeto al conocimiento del conocimiento puede tomar dos formas, que están entretejidas y las cuales separo aquí por conveniencia. La primera deriva de la autoexaminación crítica y personal, que concierne a cada individuo que se esfuerza por el conocimiento...<sup>366</sup>

De esta primera forma de inscripción del sujeto en el conocimiento se desprende la importancia de la introspección.

La segunda forma de introspección es el salto del autoanálisis al “auto-eco-análisis”,<sup>367</sup> es decir, una sociología del conocimiento (para la cual, apunta, ya se han hecho importantes avances). Como núcleo de esta sociología se tiene al conocimiento. A su alrededor, rotan como satélites, son atraídos por una “fuerza fuerte” diversos conceptos de conocimiento y son expulsados otros (respeto aquí la metáfora de Morin, que remite a la cosmología y a la microfísica). Este sistema es el paradigma.<sup>368</sup>

El paradigma, en este sentido, está constituido por las interrelaciones de asociaciones radicales y repulsiones entre muchos conceptos claves (o iniciales) que orientan o gobiernan toda la organización del razonamiento y los desarrollos discursivos en el corazón de las ideologías controladas por dicho paradigma.<sup>369</sup>

En otras palabras, para Morin la ciencia es una actividad humana ejercida por sujetos cuyo conocimiento está inscrito en un contexto que incluye aspectos individuales y sociales que definen y a la vez son definidos por un paradigma históricamente variable (véase el paralelismo con el concepto de paradigma que usé en el capítulo anterior, como aparato discursivo determinante de prácticas). El fenómeno del paradigma ha sido invisibilizado por la ciencia disciplinar, ocultando

---

<sup>366</sup> Morin, «Social Paradigms of Scientific Knowledge», *op. cit.*, p. 3.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>369</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

así la falibilidad, la subjetividad y el sentido cultural del conocimiento, incluyendo a la ciencia.<sup>370</sup>

Para Morin, en fin, el conocimiento científico debe dejar de concebirse como pura o potencialmente objetivo, analítico y determinista. En cambio, debe afrontar el reto de la incertidumbre buscando la rearticulación, poniendo énfasis en las conexiones. Es decir, debe tornar en un pensamiento de la complejidad.

El pensamiento complejo debe atender la noción de sistema (conectar y unir las partes a un todo), la noción de circularidad o bucle (en los procesos, particularmente en los sociales, el producto produce y es producido, lo que también se conoce como principio de autoorganización), la hologramática (en lenguaje moriniano, que, así como la parte está en el todo, el todo está en las partes) y la dialógica (presencia necesaria y complementaria en los procesos de instancias antagonistas, lo que impone unir nociones sin negar su oposición).<sup>371</sup>

#### IV.2.3 La ciencia jurídica

He dicho que la ciencia es un arte, es decir, una práctica humana, cargada no sólo de actividades, sino de normas. Si se asume un compromiso con este concepto, al hablar del derecho no se puede llegar a una conclusión formalmente distinta de la que logra Feyerabend respecto a la ciencia. Es decir, creo que se podría tomar la palabra “ciencia” y reemplazarla por “derecho” cada vez que se menciona en el *Tratado contra el método* y todos los argumentos seguirían siendo correctos.

Pero no llegaré tan lejos aún. Por ahora, asumiré que lo que dice Feyerabend es cierto respecto a la ciencia. Luego, si se acepta que la ciencia jurídica es “ciencia”, se tendrá que aceptar que el *Tratado contra el método* es igualmente válido para las ciencias jurídicas. Así, el esfuerzo moderno por hacer de la jurisprudencia una ciencia con un objeto definido al grado de no requerir de ciencias auxiliares para aproximarse a su objeto y que tuvo su punto culminante en la teoría

---

<sup>370</sup> Morin, «Social Paradigms of Scientific Knowledge», *op. cit.*, p. 16.

<sup>371</sup> Morin, Edgar, y Figueira, Ricardo R., *Enseñar a vivir*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2015, pp. 67-68, <https://edgarmorinmultiversidad.org/images/PDF/Ensenar-a-vivir.pdf>. Para una exposición más profunda sobre la epistemología de la ciencia clásica desde la perspectiva de Morin, recomiendo Morin, Edgar, «La epistemología de la complejidad», trad. de José Luis Solana Ruiz, *Gazeta de Antropología*, núm. 20, 2004, <http://hdl.handle.net/10481/7253>. Como el tiempo apremiaba, no he podido incluir en esta tesis mis notas sobre esta lectura.

pura del derecho, dan muestra de que las “ciencias jurídicas” estuvieron viciadas de origen por las deficiencias epistemológicas de la noción clásica de la ciencia.

#### IV.2.3.1 Sobre Kelsen y su teoría pura

Suelo trabajar con la hipótesis de que el esfuerzo por construir una ciencia jurídica fue un fracaso, pero son necesarios algunos matices. El programa metodológico de la teoría pura del derecho consistió, precisamente, en constituir un área de conocimiento científico especializado en el derecho.

El esfuerzo más próximo al respecto fue el de Kelsen. De forma un tanto ambigua, llegó a tratar la puridad como una exclusión de criterios ideológicos del conocimiento científico-jurídico, la constitución de un objeto único y un método exclusivo del conocimiento científico-jurídico, es decir, la exclusión del “sincretismo metodológico acrítico”<sup>372</sup> del método científico-jurídico. Por ello, tomaré como modelo su teoría para explicar el contenido del paradigma todavía vigente del conocimiento jurídico. En palabras de Kelsen:

La teoría jurídica pura... Se propone contestar a esta pregunta: ¿qué es y cómo es el Derecho?, mas no le interesa plantearse la cuestión en torno a cómo debe ser, con arreglo a qué criterio debe ser construido. Es ciencia jurídica, no Política del Derecho.

La razón por la cual apellidamos ‘pura’ a esta doctrina del Derecho radica en que se propone como única finalidad asegurarse un conocimiento preciso del Derecho, en que puede permitirse excluir de dicho conocimiento todo cuanto en rigor no integra lo que con verdad merece el nombre de Derecho.<sup>373</sup>

Cabe precisar que la teoría pura no es la única teoría influyente en el actual pensamiento jurídico. Pero mi experiencia conviviendo con juristas y profesionales del derecho me hace afirmar que es muy notoria la mayor aceptación e interiorización del método normativista. Volveré sobre este tema más adelante.

---

<sup>372</sup> El sincretismo metodológico acrítico es, para Kelsen, “el entremezclamiento de una perspectiva orientada al ser de la realidad natural y una perspectiva orientada al deber de normas, de valores”. Kelsen, Hans, *El estado como integración: una controversia de principio*, trad. de Juan Antonio García Amado, Barcelona, Altaya, 1999, p. 27.

<sup>373</sup> Kelsen, Hans, *La teoría pura del derecho: El método y los conceptos fundamentales*, trad. de Luis Legaz Lacambra, México, Colofón, 2019, p. 17.

#### *A. Las purezas del proyecto kelseniano*

Yo no creo que Kelsen esté completamente superado por varias razones, principalmente (a) porque el enfoque normativista sigue siendo la regla en el pensamiento jurídico de los profesionales; y (b) porque las aportaciones de Kelsen no se limitan a su teoría pura del derecho, sino que también tiene una teoría del Estado, una teoría del derecho internacional público, una filosofía política y muy importantes ideas acerca de la protección jurisdiccional de la Constitución.

Pero la teoría pura del derecho presenta dificultades fundamentales. Sin duda logró una concepción normativista del derecho y del método jurídico, es decir, que podía excluir del esfuerzo cognoscitivo-jurídico cualquier cosa que no fuera lo que se llamaría “regla”; y que viene a ser la jurisprudencia analítica o sistemática jurídica,<sup>374</sup> es decir, la exposición y clasificación de normas que se presuponen jurídicas.

Pero esa noción y ese método no eran más que la evolución que había tenido la jurisprudencia a la par del Estado absolutista.<sup>375</sup> La novedad de la teoría pura, entonces, fue la purificación disciplinaria e ideológica del método jurídico. Explicaré brevemente ambos intentos.

El *aislamiento disciplinario del derecho* se inscribe en una tendencia de todas las ciencias a finales del siglo XVIII y principios del XIX.<sup>376</sup> Kelsen creyó encontrar la fuente del monismo metodológico jurídico en la distinción entre los mundos de lo natural y lo espiritual. Para él, “el ámbito existencial de lo social en general, y del Estado en particular, es el espíritu”<sup>377</sup> y la “teoría normativa del Estado de la Teoría Pura del Derecho no es más que el intento sistemático de concebir el Estado como

---

<sup>374</sup> La sistemática jurídica es para García Máynez (un buen lector de Kelsen), “una disciplina nomográfica cuyo objeto estriba en exponer, de manera ordenada y coherente, las disposiciones, consuetudinarias, jurisprudenciales y legales, que integran cada sistema jurídico”. García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, 39a ed., México, Porrúa, 1988, p. 128. Como también lo apunta este ilustre jurista, la sistemática jurídica no es una creación de Kelsen, sino que es una tradición que los romanos ya conocían bien.

<sup>375</sup> Arenal Fenochio, Jaime del, *Historia mínima del derecho en occidente*, México, El Colegio de México, 2016, Colección Historias mínimas.

<sup>376</sup> Wagner y Wittrock, *op. cit.*

<sup>377</sup> Kelsen, *El estado como integración*, *op. cit.*, p. 13.

realidad espiritual, mostrando la específica legalidad del Estado, su legalidad normativa”.<sup>378</sup>

Atento a los avances weberianos, Kelsen supuso que lo espiritual sólo podía conocerse a través de la actividad humana por cuanto “actos anímico-corporales, actos que producen o conllevan los contenidos espirituales y que en cierta medida tienen que corresponderse con el sentido de esos contenidos”.<sup>379</sup>

En particular, el derecho y el Estado son “actos de realización de normas o valores”.<sup>380</sup> Por lo tanto, la única manera de “salvar” lo espiritual de su expresión anímico-corporal es *aislar* su contenido normativo de los actos, dejando de entender así al derecho como actos asociados a un significado para concentrarse sólo en los esquemas que dan significación a los actos.<sup>381</sup>

Así, la teoría general del derecho de Kelsen no excluye ni obvia la concepción sociológica del Estado, es decir, de éste como un conjunto de actos significativos. En sus fundamentos, naturalmente, la teoría pura del derecho no podía ser pura. Pero al concebir al derecho como como un sistema normativo, Kelsen creyó alcanzar el monismo metodológico y afirmó que, aunque el derecho se experimenta o se vive como acción tanto como significado, la “unidad en la vivencia” no equivale a la “unidad en el conocer”.<sup>382</sup>

Kelsen, pues, tiene un agudo sentido de “dialógica” moriniana, por cuanto afirma la unidad de dos nociones, pero también su oposición conceptual absoluta. Afirma: “el Estado puede ser determinado conceptualmente o bien como formación espiritual o bien como realidad vital, pero nunca como ambas cosas simultáneamente”. Es más, “la Escuela de Viena no niega la necesidad de investigar

---

<sup>378</sup> Kelsen, *El estado como integración*, op. cit., p. 18.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>381</sup> Cfr. *ibidem*, p. 24.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 29.



también, en su legalidad natural, es decir, biológica y psicológica, aquellos actos psicofísicos sobre los que descansa el Estado”.<sup>383</sup>

La unidad epistémica del objeto de conocimiento jurídico no es estable, pero se puede abstraer como un orden jurídico estático (nomoestática). Esa constatación lleva a Kelsen a aceptar una teoría procesual del derecho como formación espiritual, que él denomina nomodinámica: “el ordenamiento jurídico... es un ‘continuo proceso en el que el Estado es constantemente producido’”.<sup>384</sup>

Como si pasara punto por punto sobre los consejos de Morin, Kelsen cree que el derecho es un sistema de normas que se relacionan entre sí como un todo con partes (sistemática), en que cada norma contiene sentido en función de la positividad general del sistema y el sistema general lo tiene en función de la positividad particular de algunas normas (hologramática), y las normas se producen unas a otras y son productos a su vez de otras (autoorganización). Kelsen era un pensador de la complejidad muy adelantado a su tiempo.

En cuanto a la *purificación ideológica del método jurídico*, para Kelsen el estudio del derecho, expresado a través de “comentarios ‘científicos’ escritos con la intención de servir de base a la ejecución de las leyes... para influenciar la función creadora de los tribunales y de las autoridades administrativas”,<sup>385</sup> había tornado una actividad puramente política. A ello se sumaban las teorías del Estado que sólo servían para ocultar al poder y favorecer un orden ya dado, haciendo de tales “teorías” nada más que teologías.<sup>386</sup> De ahí que, con gran contundencia, afirmara:

... esta teoría que... no deja al Estado más que el criterio formal de supremo orden coactivo, descarta uno de los obstáculos políticos más poderosos que en todas las épocas han servido para trabar cualquier reforma del Estado en beneficio de los gobernados. Pero es

---

<sup>383</sup> Kelsen, *El estado como integración*, op. cit., p. 36.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>385</sup> Kelsen, *La teoría pura del derecho*, op. cit., p. 77. También véase: “Hasta hoy, la teoría del Estado y el derecho nunca ha servido solamente a la idea de ciencia objetiva, sino siempre también a la política”. Kelsen, *El estado como integración*, op. cit., p. 51.

<sup>386</sup> “Para la teología lo fundamental no es conocer la esencia de Dios –lo cual queda de mano excluido (sic), pues sólo un osado racionalismo podría intentar tal cosa, por lo demás infructuosamente–, sino más bien mantener y fortalecer la autoridad de Dios”. *Ibidem*, pp. 91-92.

precisamente por ello que esta teoría se revela como teoría pura del derecho, pues sólo arruina la abusiva utilización política de una seudoteoría del Estado.<sup>387</sup>

### *B. Las impurezas del sistema kelseniano*

Si lo anterior no demuestra la vigencia y solidez básica de los postulados kelsenianos, al menos debe mostrar la poca novedad de la epistemología de Morin (que no su invalidez, no se caiga en el error de pensar que por poco novedosa es menos correcta). Sin embargo, la teoría pura del derecho tiene algunos huecos que Morin notaría. En primer lugar, se funda en el aislamiento del objeto de conocimiento de todo lo que pueda alterarlo. En segundo lugar, niega estar afectada por una influencia ideológica, cuando claramente hay una impronta ideológica cientificista en la postura kelseniana y una misión política en su teoría.

En cuanto a lo primero (el afán reductivo y disyuntivo de la teoría pura), está claro que no se logra. Pretende que es posible aislar las formas espirituales del derecho porque no hay puente cognoscible entre ambos: “la pregunta por el comienzo y el fin, por la creación y destrucción del deber ser, pueda ser respondida solamente en tanto se pueda pasar del mundo del deber ser al del ser”.<sup>388</sup>

Pero no logra pasar por alto que se crea, destruye y autorregula a través de actos humanos (de creación y aplicación) que acontecen en el mundo real (conforme a leyes de la naturaleza).

Otro ejemplo de esto es la distinción kelseniana entre “razón de validez” y “condición de validez” o bien, *conditio per quam* y *conditio sine qua non*, que hace cuando habla del principio de efectividad. Propone que...

...la eficacia del orden jurídico total es condición necesaria de la validez de cada una de las normas que lo integran... La eficacia del orden jurídico total es una condición, no la razón de

---

<sup>387</sup> Kelsen, Hans, «Dios y Estado», trad. de Jean Hennequin, en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, p. 289.

<sup>388</sup> Kelsen, Hans, «Acerca de las fronteras entre el método jurídico y el sociológico» en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, p. 312.

la validez de las normas que lo constituyen [porque la razón de validez siempre es otra norma].<sup>389</sup>

Esto deja claro que para él la norma fundamental dejaba de ser tal cuando comenzaba a ser una norma que la aplicaba, desatendiendo así tanto a su propia teoría de unidad del sistema jurídico y al principio hologramático. Para ilustrar su punto, habla de la desuetudo. Para él, la validez de una norma específica depende de su creación conforme a otra norma válida, pero no porque ha dejado de ser acatada.

Luego, la validez (el deber) y la eficacia (el ser) no se afectan unos a otros, salvo por lo que hace a la eficacia generalizada, la cual, no valida las normas, sino que simplemente posibilita su validez. Pero, nótese, aquí lo que dice es que el ser posibilita el deber. De hecho, afirma que “la norma básica de un orden jurídico nacional no es un producto arbitrario de la imaginación del jurista. Su contenido se encuentra determinado por los hechos”.<sup>390</sup>

Esto lo dice porque la función de la norma básica es aplicarse a casos concretos. Si se sigue su razonamiento, cada nuevo acto de aplicación va determinando cada vez más el contenido de la norma fundamental y, por lo tanto, creándola. Esa es una consecuencia de su teoría nomodinámica que, al menos hasta donde yo sé, él nunca aceptó. De hecho, no creía que la protección jurisdiccional de la constitución pudiera versar sobre normas que no se desprendieran directamente de la norma fundamental.<sup>391</sup>

Por otro lado, su teoría general no logra prescindir del presupuesto de la positividad generalizada de las normas jurídicas ni del principio de coercibilidad y, por lo tanto, una cierta perspectiva acerca de la libertad y la voluntad humanas (el presupuesto de que el ser humano es libre). Dice, por ejemplo, que...

---

<sup>389</sup> Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. de Eduardo García Máynez, 3a ed. México, UNAM, 2008, pp. 140-141.

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>391</sup> Cfr. Kelsen, Hans, *La garantía jurisdiccional de la Constitución (La justicia constitucional)*, trad. de Rolando Tamayo y Salmorán, México, IJ, UNAM, 2001, Serie Ensayos Jurídicos, núm. 5, p. 5, <https://doi.org/10.22201/ijj.9683695272e.2016>.

... tiene que haber la posibilidad de cierto antagonismo entre el orden normativo y la conducta humana real a la que se refieren las normas del propio orden. De no existir tal posibilidad, el orden normativo carecería completamente de significación.<sup>392</sup>

El problema básico de reconocer cuál era una norma jurídica y cuál no, que él subordinó a la aceptación de su teoría nomodinámica (normalmente presentada como “pirámide de Kelsen”) supuso una teoría de las fuentes que me parece discutible, por cuanto conduce de una norma a otra y niega al regreso *ad infinitum* presuponiendo la existencia de una *gründ norm*.

En particular, me parece absurdo que la fuente de validez de la norma constitucional pueda ser otra norma constitucional más antigua.<sup>393</sup> Eso presupone la validez de una regla que dice que la norma fundamental más antigua es más fundamental que la nueva, un verdadero descalabro en la limpieza argumentativa de Kelsen.

El error más flagrante de Kelsen fue creer que las normas son susceptibles de interpretación y que la tarea del “científico del derecho” es interpretarlas. Esto, incluso cuando dijo que la interpretación, aplicación y creación de las normas son actos de voluntad, no de conocimiento, y que los sistemas normativos no pueden ser identificados por medios fácticos, sino sólo como sistemas de significado.<sup>394</sup> Dice, por ejemplo:

El concepto dinámico... sólo en apariencia es un concepto del derecho. No contiene, en efecto, ninguna respuesta a la pregunta sobre la esencia de lo jurídico, ni ofrece un criterio para distinguir el derecho de otras normas sociales... únicamente ofrece una respuesta en relación con el problema que consiste en determinar si, y por qué, cierta norma pertenece a un sistema de preceptos jurídicos válidos, o es parte integrante de cierto ordenamiento jurídico.<sup>395</sup>

Lo anterior parece indicar que Kelsen es un precursor de la concepción de derecho como discurso y su análisis.

---

<sup>392</sup> Kelsen, *Teoría general... op. cit.*, p. 151.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>395</sup> Kelsen, *La teoría pura del derecho, op. cit.*, p. 75.

También dice que distinguir un sistema normativo de otro requiere una interpretación de ambos o de alguno de ellos, no una constatación empírica. De ahí que...

...todo el problema de competencias de ordenamientos tiene sentido desde el punto de vista normativo, y en la esfera del conocimiento del ser aparece secundario y totalmente desnaturalizado, porque no se vincula más a un ordenamiento válido, sino al significado de ordenamientos y a un quehacer motivado por él.<sup>396</sup>

Una aplicación de esta tesis es su postura sobre la relación jerárquica entre el derecho internacional y el nacional. Para él, definir cuál prevalece depende de lo que diga cada sistema jurídico y, si son fundamentalmente contradictorios, debe asumirse que no pueden ser ambos válidos para efectos de su aplicación o su estudio. Se tiene que tomar de antemano una decisión sobre la relación entre el orden internacional y el nacional: o son un mismo sistema o no lo son. Para hacer un estudio de cualquiera de los dos, torna irrelevante si son efectivos o no.<sup>397</sup>

No puedo ahora hacer un estudio detallado de todas estas tesis y la forma en que Kelsen intentó librarlas (porque claro que prestó atención a estos problemas). Aunque tuvo la precaución de notar todos los aspectos del derecho (como formación espiritual, como actuación humana con sentido político), nunca pudo ni quiso abolir la frontera entre el ser y el deber.<sup>398</sup> Ese compromiso puede ser el principal reproche que se le pueda hacer, pero también su mayor virtud en el compromiso con el paradigma científico.

El concepto de derecho como forma permitiría salvarlo de muchas de sus conclusiones prácticas y, de hecho, llevarlas a sus consecuencias permitiría todavía obtener muchos hallazgos interesantísimos, como el problema de la derogabilidad de la costumbre, la relación jerárquica entre derecho internacional y nacional, la

---

<sup>396</sup> Kelsen, Hans, «El concepto de Estado de la sociología comprensiva», trad. de Iván Witker, en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, p. 306.

<sup>397</sup> Kelsen, *Teoría general...*, *op. cit.*, pp. 431-462.

<sup>398</sup> "Scientific statements are judgments about reality; by definition they are objective and independent of the wishes and fears of the judging subject because they are verifiable by experience. They are true or false. Value judgments, however, are subjective in character because they are based, in the last analysis, on the personality of the judging subject in general, and on the emotional element of his consciousness in particular". Kelsen, Hans, «Science and Politics», *The American Political Science Review*, vol. 45, núm. 3, 1951, pp. 641, <https://doi.org/10.2307/1951155>.

posibilidad de que la constitución no equivalga al texto constitucional, de que no todas las normas positivas sean las escritas, de que el derecho no sea coercitivo en sus normas particulares sino de forma generalizada, o del pluralismo jurídico.

Por ejemplo, Kelsen siempre trabajó con el prejuicio de que el Estado y la costumbre eran las únicas fuentes jurídicas y siempre habló con un cierto sesgo legalista que suponía que sólo eran derecho y Estado las normas escritas usualmente consideradas derecho, aunque claro que notó la posibilidad de que la constitución no estuviera escrita. Véase, por ejemplo, cuando dice:

El legislador moral no es la disciplina teórica denominada 'ética' sino la conciencia humana o la voluntad divina o alguna otra autoridad pensada como dotada de voluntad. No es la ciencia de la gramática el poder que imparte las órdenes lingüísticas sino la comunidad social que modula el uso lingüístico. Y así es que tampoco la jurisprudencia es normativa en el sentido de una potencia legisladora.<sup>399</sup>

Pero si el Estado/derecho es en realidad formas cuyo contenido se determina a través de actuaciones humanas cuyo primer sentido no es determinar la norma superior, sino acatarla o no, ¿no es posible que toda actuación con algún sentido normativo se considere derecho? ¿No se vuelve así la nomodinámica un enfoque sobre la praxis del derecho? Volveré sobre esto más adelante.

Una verdadera abrogación de la teoría kelseniana, entonces, tendría que ser capaz de removerla desde los cimientos. Eso significaría que tendría que poder refutar el principio metodológico (artificial, si se quiere, pero conceptualmente válido y muy sólido) de que hay una frontera infranqueable entre el ser y el deber, fundatorio a la vez de la distinción entre asertos explicativos y asertos justificativos (contexto de descubrimiento y de justificación), o de disciplinas explicativas y normativas, o de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Puede decirse ahora con toda razón que los vicios de la teoría pura son los mismos que los de la ciencia clásica y son problemas epistemológicos de principio, sumados a algunos otros que son producto de la evolución del paradigma de la

---

<sup>399</sup> Kelsen, «Acerca de las fronteras entre el método jurídico y el sociológico», *op. cit.*, p. 315. Sobre la demostración histórica de que el Estado no ha sido siempre el legislador monopólico, ya he citado Arenal Fenochio, *op. cit.*

filosofía política absolutista. El reto fundamental del pensamiento de la complejidad, que es el de rearticular los dos dominios paradigmáticos del conocimiento (las humanidades y las ciencias) es análogo en muchos sentidos al problema de rearticular el contexto de descubrimiento y de justificación, o a los mundos natural y espiritual.

¿Puede realmente hacerse frente a semejante problema? Desafortunadamente, en esta tesis no me ocuparé de ello. Pero sí es necesario apuntar que me suscribo a la postura relativista de Kelsen. Es decir, yo creo que el deber es un fenómeno psíquico de contenido creado, no dado. Si tiene o no existencia, si incide o no en la actividad humana, son cuestiones distintas.

Creo que es posible la existencia del deber-en-sí, inmanente y válido por sí mismo y de alcance universal; particularmente, porque no creo que se pueda probar su inexistencia. Sin embargo, precisamente porque es incognoscible, asumo que es irrelevante y, por lo tanto, creo que lo bueno, lo justo o lo debido, siempre son positivos, nunca naturales.

#### IV.2.3.2 El normativismo y el iusnaturalismo como expresiones de la crisis de la academia jurídica

La ciencia jurídica no puede ser objetiva ni completamente especializada, como he demostrado en el apartado anterior. En otras palabras, comprender realmente lo que es el derecho no puede prescindir de consideraciones multi, inter y transdisciplinarias y en el apartado anterior se demostró que Kelsen estuvo más o menos consciente de ello, pero tomó deliberadamente la decisión de darle un papel marginal a todo lo que no fueran normas que se pueden presuponer jurídicas. Pero claramente la lectura de la teoría normativista que acabo de hacer no es la más común y tampoco es la que se encuentra interiorizada en los operadores jurídicos.

##### *A. El paradigma (del conocimiento) jurídico no es el kelseniano*

El problema del normativismo es que, aunque en su fuente (la teoría pura) se afirma la función política del derecho y de todas las actividades jurídicas, eso tiende a olvidarse. En otras palabras, la pésima interpretación que suele hacerse de la doctrina positivista ha dado lugar a una ideología que el propio Kelsen siempre combatió. Como dice Correas, este pensador sacó el problema de la justicia de la

metafísica y lo puso en el terreno político. Más aún, “le acusan de justificar con su formalismo todo Estado, cuando, con su formalismo, Kelsen precisamente hace lo contrario: quitar apoyo a cualquier Estado”.<sup>400</sup>

En efecto, a Kelsen se le acusa de ateo nihilista<sup>401</sup> porque él se negó a dar por hecho la existencia de un orden justo por sí mismo y a asegurar que el derecho vigente estaba compuesto de alguna manera por justicia. Por el contrario, se pronunció abiertamente por el relativismo democrático,<sup>402</sup> lo que significa que su punto de partida respecto al deber-ser-en-sí y respecto a Dios no era ateísta ni nihilista, sino agnóstico.

También se le acusó de estatalista,<sup>403</sup> cuando él declaró a la teoría pura próxima al anarquismo,<sup>404</sup> porque negaba la existencia del Estado y en su lugar sólo veía poder, mismo que no se puede considerar justificado ni irresistible por su mera existencia. Esta interesante posición política de Kelsen también es contradictoria como actitud, porque Kelsen siempre se expresó en tono sumamente legalista cuando hizo análisis de eventos jurídicos de su tiempo.

El pensamiento legalista, en cambio, ha interiorizado (a) que el Estado es la única fuente del derecho y (b) que el derecho consiste en normas que son obligatorias independientemente de que no se quiera seguirlas, o como dice el lema, *dura lex sed lex*.

Como he argumentado en capítulos previos, las normas vigentes se siguen utilizando para justificar atrocidades como la guerra, el espionaje, la más grosera concentración de la riqueza en unas pocas manos, la depredación ambiental desmedida... Y lo que es peor, dichas iniquidades se han enmascarado en el

---

<sup>400</sup> Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Serie Derecho y sociedad, núm. 1, p. 11.

<sup>401</sup> Ugarte Godoy, José Joaquín, «El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y crítica», *Revista Chilena de Derecho*, vol. 22, núm. 1: Cuestiones de teoría y filosofía del derecho, abril de 1995, pp. 109-118.

<sup>402</sup> Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, *op. cit.*

<sup>403</sup> Pallares, Eduardo, «Crítica de la Filosofía de Hans Kelsen», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, núm. 1, diciembre de 1943, pp. 37-47, <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.1944.1.59349>.

<sup>404</sup> Kelsen, «Dios y Estado», *op. cit.*, p. 289.



discurso positivizado de la dignidad y los derechos humanos, es decir, del derecho natural.

Luego, el problema del normativismo (concepción científicista del derecho) es su función ficcionalista, es decir, su tendencia a ocultar lo que el derecho realmente es, lo que realmente significa, sus motivaciones y sus consecuencias. En una época marcada por una crisis multidimensional simbólica y material (es decir, de la cultura, la política y la Tierra), la noción normativista del derecho (si no es que el derecho mismo) aparece como un factor de la crisis que sirve a la reproducción y la hipóstasis de las crisis.

*B. Los paradigmas del conocimiento jurídico no existen*

He podido observar, claro, algunas otras perspectivas teóricas asociadas a la praxis,<sup>405</sup> principalmente en el ámbito del litigio constitucional (sin duda, el más flexible). Así, por ejemplo, los abogados adecúan sus argumentos para que un cierto tribunal conozca un caso difícil de colocar bajo un supuesto normativo, con el propósito declarado de que incremente la posibilidad de que el juez de la causa sea alguien con afinidades ideológicas a los del propio litigante: una demostración de realismo jurídico a la americana.

Estos tiempos también me han permitido atestiguar una gran cantidad de discusiones jurídicas que se han planteado la función específicamente política de las normas frente a grupos históricamente vulnerados. Tales debates se encuentran enmarcados por toda la teoría crítica que las ideologías liberacionistas de posguerra lograron popularizar y colocar en el centro de la discusión pública, y que en su versión jurídica se conoce como crítica del derecho. Formas de juzgar como la perspectiva de género o de discapacidad, son ejemplos de consecuencias metodológicas de estas teorías.

Lo peculiar de todas estas perspectivas (incluyendo a la normativista no kelseniana) que, más que paradigmáticas, son ocasionales y dispersas, es que no

---

<sup>405</sup> Sobre otras teorías y su sentido histórico, pueden verse Bodenheimer, Edgar, *Teoría del derecho*, trad. de Vicente Herrero, 2a ed., México, FCE, 1994, Colección Popular, núm. 60; Lacey, Nicola, «Legal Sciences», en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, pp. 116-152, Serie Routledge Reference, pp. 281-284.

tienen verdadera relación con el interés por el conocimiento jurídico, sino por su práctica más conveniente para cada interesado (el litigante, el grupo vulnerable, la élite en el poder). Sin duda, en algún momento surgieron como formas de explicar el derecho, aunque normalmente con una intención política detrás. Pero actualmente no funcionan como sistemas de conceptos atraídos fuertemente hacia el núcleo del conocimiento jurídico, sino al de la praxis.

Como procuré demostrar en esta tesis, el enfoque en la práctica y el abandono del conocimiento, así como la tendencia a construir deliberadamente el propio objeto de conocimiento, son todos signos del carácter contemporáneo. La ausencia de una teoría de lo que es el derecho contrasta con una historia riquísima y apasionante de teorías del significado valorativo y la corrección técnica (conforme a ciertos criterios ideológicos) del derecho. Es decir, la discusión sobre el derecho jamás ha versado sobre el derecho como forma (ni siquiera en Kelsen), sino sobre el derecho como justicia.

La diferencia entonces entre el interés abiertamente iusnaturalista de los pensadores del derecho antes del absolutismo y los pensadores posteriores estriba en la construcción de la ficción específica del Estado (su personalidad, su función como fuente única del derecho, su función como garante de derechos humanos). Antes de eso, hubo otras ficciones, pero el interés de los pensadores jurídicos por definir lo justo era más evidente, directo, sincero y fructífero, pues la jurisprudencia gozó en la Antigüedad y el Medievo de *auctoritas* o por lo menos influencia en el contenido del sistema normativo.

Es una característica particular de los paradigmas de respuesta contemporáneos (la seguridad, la paz, los derechos humanos, el desarrollo sustentable) ser discursos de fuentes que no se consideran jurídicas tradicionalmente, tanto porque son distintas del Estado como porque no están inscritas en un orden territorial ni son evidentemente coercitivas.

Ya he dicho que el Estado como concentración de poder ha perdido parte de su sentido ante el crecimiento del derecho internacional y otros poderes normativos. En ese contexto, la discusión acerca de la naturaleza formal del derecho ha vuelto

a perder relevancia y una suerte de iusnaturalismo ha conquistado el discurso jurídico.

En consecuencia, no creo que exista ninguna teoría del conocimiento jurídico. La razón de esta afirmación no estriba únicamente en que todas las teorías del derecho tengan intenciones políticas más o menos sesgadas, sino en que el derecho no es un objeto identificado, susceptible de conocimiento puro o aislado, pero tampoco de conocimiento inter y transdisciplinario. La prueba maestra de ello es que, si se ve al derecho como un sistema, en sus extremos siempre es imposible reconocer qué es derecho y qué no: es un sistema abierto, con grandes fugas y fácilmente afectado por otros sistemas.

Me refiero, por supuesto, a la indeterminación jurídica. Si bien, desde una perspectiva lógica, la indeterminación jurídica no existe (pues todo lo que no es debido, es permitido; o viceversa, y principios parecidos), muy frecuentemente no está claro qué es lo debido o lo permitido.

Así, mirando estrictamente al sistema jurídico, puedo afirmar por convención que el Pacto de San José y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (por poner ejemplos) son derecho, pero no puedo decir con igual certeza si es derecho la prisión preventiva oficiosa en México (o, al menos, si está permitida o prohibida).<sup>406</sup>

*C. Las normas (jurídicas) no existen o lo que el derecho no es*

Tratando de capturar, entonces, lo que “se piensa cuando se piensa en derecho”, se tiene que lo que se evoca es un orden social existente, no sus normas (pues sus normas no son conocidas en su sentido completo), no su justicia (pues no está claro que el derecho sea siempre justo ni que lo justo sea siempre derecho), no el deber (pues el deber subjetivamente considerado tiende a diferir del derecho, o sea que el derecho no determina siempre el deber). Ese orden puede traducirse en normas, claramente, pero ¿qué son las normas?

---

<sup>406</sup> Vega Tavares, Daniel, «¿Por qué no se ha eliminado la prisión preventiva oficiosa en México? (Notas sobre interpretación constitucional y sociología jurídica) [Working paper]», *Juicios* [blog], 28 de abril de 2023, <https://tinyurl.com/yc4xe24m>.

Colocar como el átomo del sistema jurídico (su elemento fundamental, que constituye todo lo jurídico) a la norma supone el principal vicio del normativismo. El conocimiento jurídico es todo el que parte del presupuesto de que un cierto hecho es o no es un deber o un derecho jurídico. Es decir, el que supone la existencia de normas. El método jurídico, más que de conocimiento, consiste en una serie de asertos por los que se hace depender de alguna norma que una realidad sea aprobada o desaprobada. En otras palabras, las normas son hipótesis de existencia del deber.

Así, la norma aparece como un esquema por medio del cual se da significado a otras cosas. El significado particular de la norma es el deber o el derecho, no la probabilidad ni la causalidad. Pero, por cuanto el deber siempre tiene que ser atribuido o supuesto (pues es un significado, no una función), el deber no existe (por sí mismo), sino que se crea. Si el núcleo del derecho es la norma, la función que une a la norma con todo lo demás a su alrededor es la función mental de la interpretación entendida como atribución de sentido.

Es decir, el sujeto atribuye a la norma el sentido de deber y la norma atribuye al hecho el sentido de jurídico y sólo cuando se suponga que la norma tiene sentido de deber, el hecho tendrá sentido jurídico. El único sentido nuclear del derecho es el deber o derecho, que por sí mismos carecen de sentido. No existe “el deber/derecho”, lo que existe es “el deber/derecho de...”.

De ahí que “deber” o “derecho” se puedan usar en enunciados como una función lógica, pero no como un contenido. Es decir, el deber es una forma, no una sustancia. La norma, así, torna forma de una forma, expresión de un deber, enunciado que sólo tiene sentido si se presupone que tiene sentido.

¿El derecho consiste, entonces, en la indeterminación del deber jurídico, es decir, el potencial mismo de que una cosa sea tenida o no como deber jurídico? Eso parece. El derecho no existe por sí mismo. No es, como se dice del círculo, algo que existe independientemente de que lo pensemos o no y que no es idéntico a su representación, sino que es una idea con sentido propio. No. El derecho no tiene sentido. Para que exista, tiene que ser pensado y representado, es decir,

considerado existente y válido, pensado con forma de norma. Si el derecho consiste en normas, entonces es una quimera.

#### IV.2.4 La experiencia jurídica: hacia el método jurídico sincrético

Precisamente porque no se puede probar la existencia ni inexistencia de una idea-en-sí, toda la disertación del apartado anterior carece un tanto de sentido. Lo que tiene relevancia para el conocimiento no es una esencia, sino una experiencia. La determinación de lo que es un fenómeno jurídico no puede hacerse depender, entonces, de la norma jurídica, porque la norma jurídica carece de sentido por sí sola. Es decir, lo que se experimenta cuando se vive el derecho no es, en absoluto, la norma-en-sí.

La experiencia del derecho es sin duda una experiencia de sentido relacionada con el sentimiento de deber, por lo que es naturalmente plural y mundana, por cuanto el deber es una experiencia espiritual que acontece en la coexistencia humana, pues el significado jamás es unilateral. Evidentemente, es un objeto que abarca desde lo profundamente íntimo hasta lo radicalmente político, es decir, abarca lo espiritual y lo social. Sin recurrir a los razonamientos del apartado anterior, cualquiera podría percatarse con facilidad de que es un fenómeno social.

El derecho, entonces, es un sistema de significaciones, es decir, procesos de construcción (creación) y destrucción de significados, particularmente, significados de deber. El derecho no equivale a sus significados (el deber) ni a sus signos (las normas). Visto como realidad humana significante y significativa, es cultura, es decir, proceso. El deber (jurídico) y las normas (jurídicas) deben considerarse partes del proceso: productos. Por principio de bucle, puede suponerse que esos significados creados por sujetos crean a su vez otros significados y determinan de alguna manera al sujeto.

En otras palabras, no están claras las fronteras entre cualquier práctica social normativa y el derecho, como la moral, la ética, la estética, el arte, la cultura y la ciencia. Me niego rotundamente a recurrir a la ficción de la concentración de poder o violencia (el Estado o la coercitividad). Lo primero, porque el derecho no siempre ha sido monopolístico, es decir, no siempre se ha experimentado como proveniente

de una única fuente y mucho menos del Estado. Lo segundo, porque no todas las normas consideradas jurídicas son coercitivas y otros sistemas normativos también lo son. Tampoco parece que el derecho tenga una forma especial de coercitividad.

Por el contrario, considero posible construir una concepción moral del derecho, una ética, una estética, una artística, una cultural y hasta una científica. En efecto, el derecho puede considerarse como una cierta concepción social o individual de lo correcto, como una práctica persecutoria de la belleza, como un entramado de significados o una práctica significativa. De hecho, si se atiende el concepto de cultura de los capítulos anteriores, aquí se ha propuesto un concepto netamente cultural del derecho.

¿El derecho podría ser una práctica social tendiente a la búsqueda del conocimiento? Aparentemente no. Pero ¿no es cierto que la verdad y el deber se consideraron, en otros paradigmas, como estrechamente relacionados o hasta equivalentes? ¿No es cierto que para algunas teologías el deber coincide con el ser por cuanto el ser es la voluntad de Dios? En ese sentido, según cierto paradigma, el derecho podría ser una ciencia.

En efecto, el derecho no se ha experimentado jamás de forma exclusiva como un sistema de normas. En todas las épocas y en todas las latitudes en que se conocen conceptos iguales o similares al derecho, siempre ha sido una práctica constructora y destructora de normas. Si se toma como presupuesto que nadie más que el ser humano podría crear normas, se tendrá que el derecho siempre ha sido una práctica cultural.

Pero si ha podido afirmarse que en algún momento la ciencia era derecho, no puede afirmarse que el derecho fuera toda la ciencia. Lo mismo ocurre con la cultura. El derecho es cultura, definitivamente, pero ¿toda la cultura es derecho? Como hipótesis, se podría suponer que no. Aunque toda la cultura tiene una cierta función normativa, las actividades culturales pueden ser deliberada o coyunturalmente normativas.

En cambio, sobre el derecho siempre se ha pensado que está relacionado con la ordenación social, es decir, su núcleo siempre ha sido la actividad normativa. En ese sentido, mientras que el núcleo de la cultura es la actividad significativa, el jurídico es la actividad normativa. ¿No es la actividad significativa intrínsecamente normativa? Sí, por relación causal, pero no siempre el contenido del significado cultural es un deber (sí lo es, en cambio, del significado jurídico).

El significado moral también es siempre el deber. Y la moral también es una actividad normativa. ¿Cuál puede ser la diferencia entre estos dos sistemas normativos cuando son sistemáticamente análogos e igualmente eficaces? Ninguna, sólo son dos sistemas normativos (es decir, de actividad normativa) coexistentes y no necesariamente separados. Lo que determina su unión o separación es la propia significación social de su contenido. Es decir, sólo el propio derecho y la propia moral pueden definir (normativa, nunca teóricamente) su unidad o separación. (Nótese de nuevo la impresionante actualidad de Kelsen).

En toda práctica social normativa existen siempre relaciones de poder. Es de la naturaleza de la actividad normativa (creación/destrucción de normas) que tenga efectos políticos por cuanto colocan un cierto signo en medio de las personas haciendo que las personas se relacionen o dejen de relacionarse a través de ellos. Cualquier actividad normativa tiene efectos ordenadores, esa es su auténtica expresión en el mundo real. En otras palabras, el derecho es una práctica social ordenadora con consecuencias políticas.

El conocimiento jurídico nunca pudo consistir en la identificación y exposición de normas. Es momento de dejar atrás la noción científicista del derecho, dejar de tratar la actividad jurídica como una actividad científica (de búsqueda de conocimiento) y comenzar a tratarla como lo que es: práctica sociopolítica y cultural, o lo que es lo mismo, política y cultura.

Caracterizada más por un tipo de estética y discurso político variable, pero también por una persecución técnica de objetivos políticos, el derecho aparece como una práctica cultural que oscila entre la técnica y el arte. Como de ellas, es

más amplia la segunda, lo más responsable académicamente es definir al derecho como un arte y a su técnica llamarla *ars juridica*.

Aunque sea menos “científico” u ocasione menor orgullo, un método jurídico epistemológicamente pertinente y políticamente aceptable tiene que permitirse una noción del derecho como práctica social con características que se comprenden a profundidad. Es necesario hacer un pacto con tales características para poder decirse operador jurídico. Por ello definen una cultura viva (es decir, una manera social de vivir intrincando una significación y una ordenación a las personas) que por su aspecto elitista tiene más bien el aspecto de un arte.

Es decir, la única manera epistemológicamente aceptable de concebir al derecho es como un arte imbuido en una estética más o menos específica. Como tal, se tiene que entender al derecho como un fenómeno de la voluntad humana que puede mudar de forma y de contenido con relativa facilidad. El derecho, así, vivo y en metamorfosis, tiene que ser aprehendido (convertido en objeto de estudio) como un arte, y *como tal tiene que ser enseñado e investigado*. Esto tiene consecuencias prácticas diversas, quizá sutiles, pero variadas.

Por otro lado, la descripción (crítica) de la estética jurídica es fundamental para terminar de comprender el derecho y por fin avizorar con claridad lo que significa el método jurídico. Entendidos como sinónimos método jurídico y derecho, se pueden identificar problemáticas propias del quehacer jurídico que pueden ser cambiadas desde una *reelaboración discursiva del profesionalista*, es decir, desde una *vanguardia o alternatividad jurídica*. Así, entendido ya no como sustento teórico (o peor, científico) del actuar jurídico, sino como sistema de valores y costumbres, el método jurídico puede ser replanteado como un auténtico problema práctico.

### **IV.3. El papel de la academia jurídica**

La academia jurídica se ha acomodado tranquila y cómodamente en todos los extremos del pancracio de la confrontación metodológica. Por un lado, están quienes se limitan a hacer exposiciones sistemáticas de normas que consideran jurídicas. Con suerte, eso tiene algún beneficio didáctico. Por otro, están quienes se concentran en criticar con mayor o menor severidad al orden jurídico vigente



(afortunadamente). Como científicos discutiendo sobre la mayor o menor pulcritud de una caja entomológica, los académicos del derecho se han desentendido de los insectos vivos, es decir, de la sucesiva creación y aplicación de normas.

Los juristas (estudiosos del derecho) han asumido que sus propios asertos carecen de relevancia jurídica, es decir, no son vinculantes. Han creído que la investigación jurídica y la enseñanza del derecho tienen dos vertientes profundamente separadas: una teórica y una práctica. La investigación rara vez trata de la práctica jurídica, “porque eso es objeto de la sociología”, en la cual no están entrenados. La enseñanza trata torpemente de la teoría jurídica, porque los enseñadores creen que “el derecho se aprende en la praxis” (o sea, creen que la teoría no tiene conexión con la realidad).

Estos eventos son reflejo de una clara insuficiencia epistemológica del paradigma jurídico (sea iusnaturalista o iuspositivista, por ejemplo) y de una falta de compromiso de la academia jurídica, tanto espiritual (interés por el conocimiento) como político (interés por la vida en común de una pluralidad de personas).<sup>407</sup> ¿Pero puedo permitirme juzgar con semejante severidad a toda la academia? Afortunadamente, no soy yo el primero ni el único en constatar este problema. Incluso si afirmo que hay cuantiosas y notables excepciones, la academia está en crisis y eso es un secreto a voces.

Rafael Sánchez Vázquez sintetiza los principales vicios de la academia jurídica actual:

1. Conserva y perpetúa la concepción decimonónica del derecho (la formalista) y el modelo napoleónico de la universidad, generando apenas “el egreso de profesionistas liberales que hacen de su profesión un ejercicio nemotécnico de la codificación”.

---

<sup>407</sup> No está de más aclarar aquí que, cuando hablo de “interés político”, no me refiero a la búsqueda de posiciones de poder de dominación, cargos públicos, ventaja en el mercado de votos, etcétera. Hablo de “compromiso político” en el sentido arendtiano como renuncia a la violencia y construcción del mundo a través del diálogo entre entidades con igual poder, que se explicó más ampliamente en los Capítulos I y II.

2. Renuncia a esquemas de conocimiento problematizadores o inter, trans y multidisciplinares, creando un conocimiento compartimentalizado.
3. “Carencia de estudiosos de las ciencias jurídicas, y de falta de infraestructura material necesaria para la investigación de práctica científica del derecho: acervos bibliográficos, hemerográficos, archivos judiciales, etc.”.
4. “Falta de estímulos económicos y de reconocimientos académicos, a quienes se dedican de tiempo completo a la investigación jurídica, a excepción de los que han logrado ingresar al Sistema Nacional de Investigadores”.<sup>408</sup>

En los siguientes apartados pretendo complementar, matizar y criticar esta opinión del Doctor Sánchez Vázquez. Para mí, prácticamente todas estas afirmaciones encuentran confirmación. Sin embargo, muchas de las ideas que expondré en adelante deben leerse en forma de hipótesis para futuros trabajos. Esto, debido a que son en su mayoría observaciones experienciales articuladas con la teoría de las crisis del mundo y el problema de la inexistencia de paradigmas del conocimiento jurídico.

IV.3.1 La herencia medieval y la impronta positivista en la academia jurídica mexicana  
En México, la academia jurídica fue impuesta repentinamente a raíz de la Conquista, como todo el derecho español.<sup>409</sup> O sea que la academia jurídica en México es, de origen, medieval, no prehispánico. Y, con mayor precisión, no puede hablarse tanto de academia jurídica como de enseñanza jurídica. Esto lo digo porque en general la ciencia –en general, entendida como institución, educación y comunicación– traída por los españoles era muy pobre<sup>410</sup> y la jurisprudencia que trajeron estaba en una etapa bastante estéril.<sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> Sánchez Vázquez, Rafael, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México», *Ensayos jurídicos políticos*, Puebla, Gernika, 2013, p. 388.

<sup>409</sup> Sánchez Vázquez, «Descripción y análisis...», *op. cit.*, p. 139.

<sup>410</sup> Moreno, Roberto, *Ciencia y conciencia en el siglo XVIII mexicano. Antología*, México, UNAM, 1994, Colección Lecturas Universitarias, núm. 35, pp. 15-17.

<sup>411</sup> Claro, el siglo XVI fue el siglo en que se gestaron la *mos gallicus* y el humanismo jurídico. Arenal Fenochio, *op. cit.*, p. 150 *et ss.* Pero no está claro que hayan llegado a la Nueva España con la misma velocidad con la que se desarrollaban

Lo que caracteriza a este paradigma es su perspectiva iusnaturalista y canónica, ya centralizada y codificada, aunque todavía frágil, desorganizada y no tan fuertemente legalista. Entre los siglos XVI y XVIII, en las universidades se enseñaron la Prima de Cánones, las Decretales, el Derecho Natural, el Derecho Romano, el Derecho de Gentes, el Civil e “Impregnados de la Lengua Latina”.<sup>412</sup>

Como puede notarse, el paradigma de la academia jurídica en México es la sistemática jurídica desde su origen. El derecho se enseñó siempre compartimentalizado con base en su división en ramas, centrándose en el producto-norma, es decir, no en la función práctica del quehacer jurídico ni la investigación jurídica, sino en la pura exposición de normas presupuestas como válidas. Al menos, eso se desprende de los planes de estudios universitarios.

La sistemática jurídica varió profundamente cuando comenzó a cobrar fuerza el iuspositivismo, esto es, después de la Independencia de México (siglo XIX). Así, entre 1867 y 1907, se comenzaron a enseñar el Derecho Privado, el Público, el Mercantil, el Constitucional, el Penal, el Administrativo, el Procesal, el Internacional e incluso la Sociología. “Durante esta etapa, la concepción positivista de la exégesis del Derecho, se consolida”.<sup>413</sup> Más tarde (entre 1907 y 1924) se impartieron en las facultades de derecho materias de ciencias sociales diversas (economía y política, por ejemplo).<sup>414</sup>

Es evidente que, en ese contexto, el derecho mexicano careció de una jurisprudencia propia durante muchos años. Se sabe que los juristas que escribieron la Constitución de 1857 estuvieron muy enterados de las vanguardias de la jurisprudencia, como lo expresaba aquel instrumento. Además, las instituciones de mayor originalidad mexicana, como el juicio de amparo, tienen su origen en ese período. No obstante, todavía entonces era un pensamiento jurídico radicalmente

---

en Europa. De hecho, la ilustración mexicana es más bien tardía. Podría rastrearse, tal vez, hasta la llegada de los jesuitas ya entrado el siglo XVIII. Moreno, Roberto, *op. cit.*, p. 20.

<sup>412</sup> Sánchez Vázquez, «Descripción y análisis...», *op. cit.*, p. 142.

<sup>413</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>414</sup> Sánchez Vázquez, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México», *op. cit.*, p. 376.

desconectado de la realidad, aunque tuvo la enorme consecuencia política de la secularización Iglesia-Estado.

Como dice Ayala Anguiano:

Los legisladores –abogados, periodistas y burócratas– parecían creerse una especie de profetas bíblicos; recopilaron las leyes más avanzadas de las principales naciones, las fundieron en su texto constitucional y asignaron al país la tarea de convertir en realidad sus utopías...

Bajo el concepto de “garantías individuales”, todos los Derechos Humanos proclamados por la Revolución Francesa pasaron a formar parte de la constitución mexicana, con el añadido del juicio de amparo, un brillante *hallazgo* [énfasis añadido] de los juristas nacionales que superó al *Habeas corpus* inglés. Excepto Ignacio Ramírez... los legisladores eran católicos devotos...<sup>415</sup>

Resulta muy interesante descubrir en el gran momento jurídico de “La Reforma” (como se llama a ese período histórico) tal despliegue de ideologías políticas ilustradas (liberales), iusnaturalistas y anticlericales, cuando la práctica prevaleciente ya era formalista y legalista. Esto es cierto si se observa que ese período es en realidad uno de consolidación de la burocracia como poder dominante ante la creciente legitimidad del Estado y el decreciente peso de la religión: la consolidación del modelo jurídico positivista.

Pero, en un episodio tan convulso y crítico para el país, ¿la universidad podía albergar algo más que telarañas? Quiero decir, ¿hubo una academia jurídica detrás de la consolidación del modelo estatal positivista? De acuerdo con Rafael Sánchez Vázquez, las universidades del siglo XIX seguían dos modelos principales: el humboldtiano y el napoleónico. De ellos, el segundo tenía más peso en la realidad mexicana.<sup>416</sup>

El modelo napoleónico, precisamente, inició la división de facultades y promovió la eliminación de la enseñanza de la filosofía y la literatura, “por

---

<sup>415</sup> Ayala Anguiano, Armando, *Historia Esencial de México. Tomo 2. De la Independencia a Porfirio Díaz*, 3 vols., México, Contenido, 2004, pp. 245-246.

<sup>416</sup> Sánchez Vázquez, «Descripción y análisis...», *op. cit.*, p. 217.

considerarse disciplinas que invitaban a los alumnos a pensar y a ser críticos”. Su objetivo fundamental era poner todo el sistema educativo (incluyendo, claro, el universitario) al servicio del Estado. El otro modelo era más bien romántico, porque se fundaba en la creencia de la función civilizatoria del conocimiento.<sup>417</sup>

Así que es muy probable que sí hubiera una academia jurídica en México durante todo el período comprendido entre la Independencia y el Porfiriato, que debió transitar rápidamente (no hay ni siquiera un siglo entre un evento y otro) de un pensamiento jurídico de corte ilustrado con reglas más bien medievales (el derecho novohispano continuó vigente mucho tiempo después de la 1821) a un pensamiento fuertemente positivista novedoso no sólo para México, sino para el mundo, que dio lugar a una de las primeras expresiones instrumentales del derecho social: la Constitución de 1917.

Desde entonces, la existencia de una academia jurídica mexicana es innegable como lo es en otras materias, pues desde el Porfiriato en México han proliferado los intelectuales en las más diversas áreas. Su enfoque claramente normativista también es notorio, pero se encuentra contrastado por la presencia de algunos principios de modulación del legalismo, como la idea de que el Estado debe al pueblo bienestar y servicios. El Estado social mexicano, sin embargo, se difuminó en los ochenta, con la integración definitiva de México a la dinámica neoliberal global, aunque no desapareció del todo.<sup>418</sup>

México se unió a una tendencia mundial de regulación de la universidad (de origen napoleónico, pero ya desarrollados los modelos inglés y alemán) cuando en 1970 creó el CONACYT y, en 1984, el Sistema Nacional de Investigadores. Sin embargo, en sus primeros años, estas instituciones aplicaban “una política de inclusión en relación a los solicitantes que provenían de los estudios de Derecho,

---

<sup>417</sup> Cfr. Arredondo Vega, Dulce María, «Los modelos clásicos de universidad pública», *Odiseo. Revista electrónica de pedagogía*, 18 de julio de 2011, <https://tinyurl.com/33849zy7>.

<sup>418</sup> Cfr. Guerrero Galván, Luis René, *Manual de historia del derecho mexicano*, México, UNAM, IJ, FCE, 2018, Serie Textos para el Derecho, núm. 3, <https://tinyurl.com/5bdjkeew>; Ayala Anguiano, Armando, *Historia Esencial de México. Tomo 3. De la Revolución al desplome del PRI*, 3 vols. México, Contenido, 2004.

en virtud de que no consideraba a esta disciplina del conocimiento con probabilidades de desarrollo de quehacer científico”.<sup>419</sup>

La aproximación dogmática al derecho tuvo un auge en México en la segunda mitad del siglo XX, cuando los juristas que andan hoy en boca de todos publicaron obras centrales en la formación jurídica desde entonces, como *Introducción al Estudio del Derecho*, de García Máynez, los estudios de amparo de Ignacio Burgoa, la amplia doctrina civilista de Rojina Villegas y Eduardo Pallares, el de Tena Ramírez sobre derecho constitucional (deudor todavía de Jellinek), la doctrina del derecho laboral de Mario de la Cueva (prácticamente fundada por él, por cierto) e incluso los estudios de Floris Margadant y Marta Morineau, *sui generis* por su enfoque, etc.

Todas estas obras no sólo fueron principalmente normativistas, sino que fueron la mejor expresión (la más ordenada, la más precisa, la más robusta) de la existencia de un paradigma del conocimiento jurídico y la demostración de que se había logrado un sistema conceptual para entender el derecho con gran coherencia y elegancia.

Este sistema, sin embargo, entraría en crisis rápidamente con la globalización, la creciente importancia del derecho internacional, el cambio de paradigma constitucional, las reformas fundamentales en materia de derecho penal, organización del Poder Judicial y derecho de la información, la creciente importancia de la información y el medio ambiente, etcétera.

Luego, incluso cuando estos grandes juristas lograron comprender y trataron de transmitir el paradigma normativista, el historicista y quizá el sociológico (si se incluye entre ellos a Oscar Correas), no está claro que sus esfuerzos hayan funcionado como bases epistémicas para la generalidad de los académicos ni de los prácticos del derecho. Para afirmar esto con verdadera seguridad, creo que debería haber una exposición sistemática de la forma en que se han leído a los

---

<sup>419</sup> Sánchez Vázquez, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México», *op. cit.*, pp. 377-379.

grandes investigadores mexicanos, ¡pero no existe! Tendría que hacerla yo, pero tendré que dejarlo en la agenda por ahora. (Volveré sobre esto más adelante).

#### IV.3.2 Incidencia política de la academia jurídica: entre enmascarada e inexistente

En la actualidad (siglo XXI), es todo un tópico que la academia jurídica requiere “alternativas metodológicas y técnicas para informar y formar integralmente a los estudiosos de la ciencia y cultura jurídica”, especialmente ante los retos que presentan la globalización y la proliferación de las tecnologías, y que “es necesario desligarse... de la concepción letrista y formalista de la exégesis del Derecho”.<sup>420</sup> Es imperdible la reflexión de Sánchez Vázquez:

... es necesario tener una concepción abierta, plural y compleja de la cultura de la ciencia jurídica. En cuanto a la docencia es inaplazable la puesta en práctica de una metodología activa del proceso de enseñanza aprendizaje del Derecho, a través del seminario, análisis de casos, planteamiento de problemas jurídicos y de casos jurisprudenciales, la clínica legal, a fin de lograr una conexión más cercana con el realismo jurídico que permita entender la dinámica de los medios alternativos en la solución de controversias: mediación, conciliación y arbitraje, y la aproximación a los juicios orales; así como un mayor acercamiento a las investigaciones jurídicas realistas o mixtas que permitan hacer realidad las investigaciones de sociología jurídica.<sup>421</sup>

En conclusión (para este apartado), se tiene que el papel de la academia jurídica es central en la conservación, reproducción y transformación de una perspectiva poco realista, falsamente científica y políticamente irresponsable: el formalismo que, por lo demás, ha perdido su pertinencia en el mundo actual por sus dogmas estatistas, su ficción normativista y sus métodos medievales heredados no de la teoría positivista sino de la joven tradición académica en México, que transitó muy rápidamente por diferentes modelos educativos y de razonamiento jurídico que nunca terminaron de superarse.

---

<sup>420</sup> Sánchez Vázquez, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México», *op. cit.*, pp. 377-388. Consúltense en ese sentido toda la obra de Correas, en particular Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, 2a ed., México, Ed. Coyoacán, 2005, Serie Derecho y Sociedad, núm. 12. O tratados metodológicos como Cáceres Nieto, Enrique, «Aprendizaje complejo en el derecho (hacia un modelo integral en la formación jurídica)» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 127-152.

<sup>421</sup> *Ibidem*, *op. cit.*, p. 388.

Esto se confirma entendiendo que la práctica profesional relacionada más directamente con el derecho ha estado subordinada a la graduación universitaria desde el siglo XVI en México. Por lo tanto, todos los que usualmente se tratan como operadores jurídicos han tenido que pasar por las aulas, donde es todavía joven, dispersa y teóricamente imprecisa la retirada del normativismo.

La academia jurídica ha renunciado a su incidencia política y ese es su principal defecto. La constatación de que “la profesión se aprende en la praxis” tiene bastante de cierto si se entiende que la metodología de investigación jurídica es frágil a nivel teórico, mientras que su incidencia en el mundo real es mínima. Así, por ejemplo, aunque ya se empieza a ejercitar una investigación jurídica de contenido más próximo a la teoría crítica, debido sobre todo al auge del discurso de derechos humanos, el estatus jerárquico de la doctrina jurídica todavía se concibe como fuente irrelevante del derecho o como asunto de teoría donde reina la práctica.

En cuanto a la investigación aparentemente crítica, creo que no se debe únicamente a una verdadera aceptación de la función política de la academia jurídica ni un compromiso real con el discurso de derechos humanos. El estudio de los derechos humanos continúa siendo principalmente legalista. Su peculiaridad es que ha incrementado la importancia de la fuente jurisdiccional del derecho, es decir, que ha pasado a incluir entre las fuentes jurídicas a los tribunales constitucionales. De ahí la repentina importancia del estudio de casos, pero no concibiendo la sentencia como solución (al modo anglosajón), sino como norma.

No quisiera menospreciar este gran salto que ha dado la academia jurídica recientemente. Tiene una expresión invaluable en los proyectos y productos del Centro de Estudios Constitucionales de la SCJN, así como los múltiples cursos en línea que ha impartido en los últimos años. Lo que afirmo no es que carezcan de valor o de interés y ni siquiera de incidencia en la praxis. De hecho, parece un tipo de investigación con consecuencias prácticas, pues ha logrado sistematizar aspectos del derecho actual que se utilizan frecuentemente en el litigio y que han ocasionado una rápida transformación del panorama jurídico.



Lo que niego, entonces, es que ese panorama haya cambiado realmente la perspectiva jurídica en el sentido de haber colocado al derecho en el iusnaturalismo (creo que un iusnaturalismo coherente tampoco podría aceptarlo) y también que haya convertido la discusión académica en algo más que una discusión sobre normas. Me explico a continuación.

Primero: no creo que en algún momento la academia jurídica haya tratado sólo sobre normas, pues siempre ha sido intrínsecamente política. Lo que en realidad ocurre es que el enfoque normativista permite a los académicos afirmar que sólo hablan de normas y que sólo hacen “ciencia”, no política. El discurso normativista consiste en la ficción de que el conocimiento jurídico trata del conocimiento de normas que ya son válidas.

Segundo: la dignidad no es la fuente fundamental del sistema jurídico, esa es sólo la ficción del discurso de derechos humanos. Lo que la academia jurídica renovada propone es poner énfasis (a) en el estudio de casos y (b) en la revisión de normas vigentes utilizando un esquema cuya fuente primordial de interpretación no es la ley promulgada por el Estado, sino el discurso judicial sobre derechos humanos y derecho constitucional. Luego, no usa como fuente la dignidad, sino la doctrina judicial constitucional bajo una ficción igual de normativista: que las reglas constitucionales son reglas vigentes con un significado dado.

Me permitiré poner un ejemplo. Ramón Ortega García asevera que el “modelo constitucional es a la vez complementario y superador del modelo legalista”. Lo primero porque no niega el principio de legalidad ni las leyes. Lo segundo porque ya no reduce todas las fuentes jurídicas a la ley.<sup>422</sup> Dice, entonces, que ambos modelos coexisten y supone que “coexistirán en el derecho mexicano por un tiempo que se prolongará indefinidamente, y en el que las tensiones que surjan entre ellos deberán resolverse mediante la interpretación jurisprudencial”.<sup>423</sup>

---

<sup>422</sup> Ortega García, Ramón, «El derecho mexicano entre legalismo y constitucionalismo (anotaciones de historia constitucional)», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 54, 28 de diciembre de 2017, pp. 5-25, <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2017.05.001>.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 24.

Por regla general, cuando un estudioso del derecho habla de “ley”, se refiere a la norma creada por un órgano parlamentario. El enfoque legalista, en efecto, suele dar mayor importancia e incluso considerar como derecho sólo a las leyes. Este absurdo no es coherente ni con el enfoque normativista ni con el estatalista. En otras palabras, es un modelo todavía más limitado que el normativista, conforme al cual la ley jamás ha sido la fuente única del derecho, pues también es derecho la regla administrativa o la jurisprudencia que ha alcanzado el mismo valor que la ley (así se suele recitar en los primeros semestres de la carrera).

Lo que se puede revelar tras la disertación de Ramón Ortega es que el pensamiento jurídico todavía no tiene claro cuáles son las normas jurídicas. El mismo investigador que constata este problema supone que la respuesta sólo la puede dar un órgano distinto al que crea las leyes, es decir, el creador de normas que no son leyes. Así, se coloca del lado del constitucionalismo, pero no por ello deja de ser un normativista, sino que presupone que las normas que produzca el Poder Judicial son tanto o más válidas que la misma ley y su autoproclamada superioridad histórica.

Es decir, no existen verdaderos paradigmas del conocimiento jurídico y apenas parece que puedan existir. El conocimiento jurídico no tiene problemas que resolver porque su objeto de estudio es la norma y no tiene objetos reales de estudio porque la norma jamás existe por sí misma, sino que tiene que ser presupuesta. Incluso en los casos en que la aproximación al conocimiento jurídico tiene el interés político de por medio, se puede dar por sentado que difícilmente la investigación jurídica podría tener incidencia en la realidad política o normativa del país.

¿No es acaso contradictorio afirmar que la incidencia política de la academia es mínima y que la academia siempre tiene una función política? No. El principio es muy sencillo: toda práctica social tiene una mayor o menor incidencia en el campo político, cualquiera que se crea que es el núcleo de la política (el poder, la no-violencia, el gobierno...). Esto es especialmente cierto en nuestro esquema gubernamental actual.

Si la academia hace asertos políticos, pero niega que lo son (como de hecho ocurre, porque se suele asumir una separación derecho-política), lo que hace es enmascarar su ideología tras el velo de la norma o el deber. Ocultar es una acción antipolítica por naturaleza.

#### IV.3.3 Enseñanza jurídica

Es verdad que el modelo nemotécnico es uno de los prevalecientes en la educación jurídica. Ha perdido, sin duda, mucha de la severidad de los escolásticos medievales, que eran conductistas antes de que se les diera ese nombre. Sin embargo, en mi experiencia, es todavía más común en la actualidad un enfoque híbrido de modelos conductista, constructivista y humanista, que así mezclados y mal entendidos, son todavía peores que el escolasticismo nemotécnico.

Quiero llamar la atención sobre que la mayoría de las ideas de la pedagogía, las teorías de la educación y los modelos educativos han surgido del pensar la educación en un sentido escolar, es decir, para no-ciudadanos, para personas que se consideran inmaduras.<sup>424</sup> (No pretendo sonar adultocentrista. Incluso el modelo de infancias asume que la autonomía es progresiva). Por alguna razón, se ha pensado que era buena idea estandarizar los modelos educativos e imponerlos también a la educación universitaria y, por supuesto, a las facultades de derecho.<sup>425</sup>

Quisiera referirme ahora a mi experiencia para hacer algunas críticas a la enseñanza del derecho tal y como es. Esto, sin duda, requiere una investigación mucho más profunda. En particular, creo que es urgente una investigación crítica e integral sobre el estado administrativo y académico actual de la Facultad de Derecho de la BUAP. Pero también tengo que posponerlo.

---

<sup>424</sup> Hablé de esta distinción en el primer capítulo. Pero, para mayor refuerzo, consúltense Abbagnano y Visalberghi, *Historia de la pedagogía*; Gabriel Compayré, *Historia de la pedagogía*, trad. Carlos Roumagnac, 261 (París: Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1902). En ellos, la universidad merece comentario apenas marginal. El único momento en que la universidad parece fuente de métodos educativos es el medievo. Después, los métodos son llevados de la teoría a la universidad y no al revés.

<sup>425</sup> Véase, por ejemplo, Ramírez Espinoza, Martha Aurora y Santaniello, Santo, «Conductismo y Constructivismo: su Trascendencia en la Enseñanza Universitaria», *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, núm. 17, 2022, pp. 7-26, <https://doi.org/10.22201/ppd.26831783e.2022.17.359>.

#### IV.3.3.1 Reminiscencias del conductismo

La *nemotecnia* es una técnica bien recibida por el conductismo. En el contexto del modelo constructivista, pierde bastante de su sentido. No se puede negar su importancia y utilidad. Cualquier profesional del derecho sabe que recordar artículos de leyes ayuda a brindar asesoría, a redactar con mayor eficiencia o a razonar respecto de algunos problemas frecuentes. Pero lo que es principalmente inaceptable de la nemotecnia es que prescindan de lo significativo y lo crítico: la razón por la que el práctico recuerda tantos artículos, por ejemplo, es que los usa; mientras que recordar un artículo no equivale a comprenderlo.

La *calificación*, por otro lado, me parece el instrumento más acabado del modelo conductista, aunque ha perdido su fuerza ante el objetivo de incrementar la eficiencia escolar, o sea, ante la obligación de no reprobar alumnos. Así, la calificación tiene la única función de apelar a la conciencia (la culpa), el orgullo o, lo que es más inhumano, a la autoestima.

Como escala o estándar, la calificación es difícil de determinar y su utilidad es dudosa; además, está reducida y deslegitimada en un contexto en el que se pretende respetar al alumno. Por ello, creo que la conservación de este instrumento en la educación formal y, en particular, en la formación universitaria, es insostenible, especialmente si se apunta a democratizar la universidad.

La *evaluación*, por otro lado, como instrumento de medición de avances, identificación de problemáticas y diseño de planes de respuesta, no parece ser renunciable. En mi experiencia, los profesores son reacios a dar retroalimentación seria, en impulsar a los alumnos a elaborar productos y enfrentarse detenidamente a su revisión.

Como, además, las actividades formativas y los instrumentos de evaluación son utilizados como puntos para la calificación final, la finalidad de ambas se desvirtúa. El alumno se limita a cumplir y el profesor a poner y quitar puntos. El auténtico diálogo educacional requiere distinguir mejor entre actividades formativas, instrumentos de evaluación y calificaciones.

La *asistencia*, trámite absurdo e insultante, obligación reveladora de la falta de iniciativa de los alumnos y de la crisis de legitimidad de la clase, tiene que ser derogada de una vez por todas. Como mecanismo de coerción es incomprensible (acudir a clase no implica prestarle atención), como mecanismo de evaluación/calificación es despersonalizante (no tiene en cuenta circunstancias personales) e inefectivo (nada dice realmente del desempeño o la actitud del alumno, apenas dice algo de sus recursos y del grado de indispensabilidad del requisito para aprobar la materia).

#### IV.3.3.2 La distorsión del constructivismo

##### A. *Profesores de cartón*

La idea del profesor-guía o, como se llaman los más comprometidos con el constructivismo y el humanismo, el facilitador, no es otra cosa que la negación de la función explicativa del profesor. Una interpretación incompleta del constructivismo podría llevar a los profesores a creer que su único papel es proporcionar una agenda temática a sus alumnos y dejar que ellos se involucren a su propio ritmo y según sus propios intereses y recursos.

¿Cuáles intereses? ¿Cuáles recursos? Esta interpretación incompleta del modelo constructivista presupone que el alumno tiene *interés por* y *recursos para* aprender.<sup>426</sup> Así, cae en el mismo error que la enseñanza tradicional, es decir, la que es puramente expositiva. A propósito, vale recordar el razonamiento de Rafael de Pina sobre la clase magistral: “cuando el que la da es un verdadero maestro, y si se encuentra frente a verdaderos discípulos, es uno de los medios más eficaces de transmisión del conocimiento”. Luego, el error está en asumir que el alumno es un “verdadero discípulo”.

La universidad ya no es de ni para estudiantes, probablemente a causa de la masificación y de la exigencia del mercado laboral de papeles que avalen la

---

<sup>426</sup> Sánchez Vázquez, Rafael, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México. Demasiados abogados y escasos juristas» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IIJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, p. 830.

formación técnica. Los estudiantes, de hecho, me parecen una especie poco usual de matriculados.

El joven contemporáneo está inmerso en discursos políticos correctivos intensos y extensos (véase Capítulo III). De hecho, todo el paradigma de derechos humanos y multiculturalista ha sido acogido principalmente por voces jóvenes. Contradictoriamente, el carácter del individuo contemporáneo y particularmente del que se halla inmerso en la hipercomunicación, así como del individuo en la democracia exitosa, es el de la apatía.

Tal vez por eso se pueda afirmar que la política ahora se hace en las redes. Y, como las redes son un mundo sin realidad, un espacio falso, no tienen la misma repercusión que las relaciones estrictamente presenciales. La cualidad política más valiosa (la valentía) y la más fundamental (la iniciativa) son precisamente las características de las que carece una sociedad de masas. Así se demuestra una vez más que el multicomunitarismo es la expresión no de una alianza (fenómeno político) sino de un creciente ensimismamiento. No es politización, es crecimiento de lo privado.

Como debimos aprender de la pandemia de Covid-19, la virtualidad no es igual de efectiva para el objetivo final del aprendizaje que la presencialidad. El profesor-orientador del constructivismo malinterpretado es eso: un profesor virtual, marginal. Como la distorsión del constructivismo le niega iniciativa al profesor y la iniciativa no habita al alumno, lo que en realidad ocurre en el aula es nada más que la concurrencia de seres que no se escuchan ni se hablan.

En mi experiencia, todo lo anterior es una realidad: los profesores se escudan en el deseo de no utilizar la cátedra, la fuerza ni la nemotecnia, para no hacer nada. El caso extremo es el del profesor que proporciona a los alumnos un temario y deja que ellos den la clase. Efectivamente, les da un problema a resolver y los obliga a compartir los hallazgos, creando un ambiente de búsqueda e intercambio del conocimiento liderado única y exclusivamente por alumnos. ¡Todo un éxito!

El espíritu no se mueve sin ayuda de un *pathos*. Incluso considero el conocer por conocer posible, pero debe estar mediado por una actitud hacia el conocimiento, por una predisposición valorativa o de carácter hacia la actividad misma del conocer. Pero en las condiciones hipermodernas esa característica es poco común y muy difícil de transmitir, si es que se puede transmitir.

Es muy posible que la pasión por la disciplina deba ser enseñada, inculcada o sembrada. El modelo constructivista distorsionado es obviamente insuficiente para lograrlo. Si se presupone que el interés se da por generación espontánea, la única consecuencia práctica de este modelo es abandonar al alumno, sin prestarle atención ni información.

Una interpretación menos radical y más considerada del constructivismo podría hacer suponer que el profesor todavía puede dar explicaciones, pero tiene que ser sumamente didáctico y sintético. El profesor debe proporcionar al alumno elementos básicos del conocimiento a transmitir (conceptos, normalmente). De hecho, es bastante usual escuchar esta exigencia del alumnado.

Aunque cualquiera agradece una explicación rápida y sucinta sobre temas complicados, la verdad es que eso no es más que la replicación del paradigma simplificador y disyuntivo del conocimiento. Además, personalmente, considero que reducir la profundidad o extensión de la información es una forma de subestimar al alumnado, frecuentemente mucho más capaz de lo que los profesores asumen.

El esfuerzo por ser “más didácticos” (que muchos alumnos exigen) tiene doble filo. Si su cometido es incrementar el porcentaje de conocimientos adquiridos en una clase, es una falsa solución (de esas a las que hice referencia en el capítulo anterior): en lugar de superar el problema, lo elimina. Si los conocimientos que se espera que adquieran los alumnos son en realidad menores en número, el porcentaje de aprendizaje aumenta. En otras palabras, cuando la didáctica se traduce en simplificación y reducción de contenidos, no es más que una reducción en las expectativas de aprendizaje.

### *B. Entornos de aprendizaje*

Otra importante carencia en la enseñanza jurídica que demuestra que no se ha integrado el constructivismo a su método es lo poco común que resulta la enseñanza a través de la resolución de problemas (incluso a nivel abstracto) o la construcción de escenarios propicios para el descubrimiento.

Recuerdo haber escuchado una fuerte respuesta a la exigencia constructivista de aproximar al alumno a la verdadera praxis: ¿acaso los profesores deben llevar a los jóvenes de la mano a los tribunales? Este cuestionamiento reprocha a los alumnos su poca iniciativa y al sistema la inmensa dificultad práctica de asesorar e impulsar a los alumnos a introducirse prematuramente (¿prematuramente?) al mundo laboral.

Hay muchas maneras de no convertir a todos los alumnos en pasantes y, de todas maneras, introducirlos a la práctica jurídica, especialmente en la presencia de los suficientes recursos tecnológicos y la oportuna alfabetización digital de los profesores. Así, por ejemplo, los talleres de redacción jurídica, los simulacros o simulaciones, el estudio de casos, la clínica jurídica, proyectos de servicio social o de voluntariado de los alumnos, las transmisiones en vivo de discusiones judiciales...<sup>427</sup>

Estos son sólo ejemplos referidos al litigio, claro, pero ese no es todo el desempeño de los juristas y faltan más ideas para enseñar el método y la técnica de la investigación, el servicio burocrático<sup>428</sup> y los MASC.<sup>429</sup> La iniciativa de los profesores es imprescindible para que cualquiera de esos métodos se implemente.

---

<sup>427</sup> Cfr., p. ej., Adaros Rojas, Silvana Angelica, «Análisis de casos en la enseñanza-aprendizaje del Derecho Procesal», *Revista Pedagogía Universitaria y Didáctica del Derecho*, vol. 7, núm. 2, 2020, pp. 97-118, <https://doi.org/10.5354/0719-5885.2020.57797>; Torres Villarreal, María Lucía, «La enseñanza clínica del derecho: una forma de educación para el cambio social. La experiencia del grupo de acciones públicas de la Universidad del Rosario», *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 43, núm. 119, junio de 2013, pp. 705-734.

<sup>428</sup> Castañeda Rivas, María Leoba, «Tendencias de la enseñanza en la Facultad de Derecho en la UNAM en la época actual» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 283. Cfr. también Lloyd, Marion, «El sector de la investigación en México: Entre privilegios, tensiones y jerarquías», *Revista de la Educación Superior*, vol. 47, núm.185, 8 de enero de 2018, pp. 1-31, <https://doi.org/10.36857/resu.2018.185.64>.

<sup>429</sup> Cfr. Cabello Tijerina, Paris et al., *Cultura de paz*, Nuevo León, Grupo Editorial Patria, 2016.



Ello requiere, además, que los profesores sean liberados de cargas innecesarias y preocupaciones económicas<sup>430</sup> para que el profesor (con vocación) esté lo bastante interesado en enseñar como para dedicarle tiempo suficiente y prioritario a la selección, el diseño y la planeación de instrumentos y secuencias didácticos. Resulta lamentable ver a los profesores priorizando sus actividades administrativas e incluso su profesión jurídica extraacadémica sobre el deber de enseñar.

Los espacios de aprendizaje también deberían replantearse. En especial la actual arquitectura escolar en muchas universidades, que es una reminiscencia del modelo positivista-conductista, como revela su estructura tan carcelaria. En particular, es ridícula la distribución de cursos en aulas pequeñas atiborradas de diversidad de alumnos que, de todos modos, no son atendidos de forma individual por los profesores. Las aulas tienen sentido para la formación básica, pero no para la universidad democrática, pluralista e inclusiva.

Lo que sí tiene sentido son esos espacios amplios a los que se puede acudir por interés propio y escuchar una clase magistral entre otras decenas de alumnos. Los auditorios, como su nombre lo indica, son lugares diseñados para escuchar. Por su estructura, se espera que la audiencia tenga perfecta visibilidad de los ponentes, mientras que en la estructura usual del aula lo que se logra es que el profesor tenga vista panorámica y altura ante sus oyentes. En el aula, el ponente vigila al grupo. En el auditorio, la audiencia examina al profesor.

IV.3.3.3 La autoridad (o cómo la iniciativa es la principal virtud en la relación enseñanza-aprendizaje)

Aunque pueda parecer contradictorio, yo creo que hay que defender los métodos anticuados y las relaciones de autoridad en el aula. (Ello, si se hace una distinción oportuna y cuidadosa entre dominación y autoridad).<sup>431</sup> Creo que la proactividad del

---

<sup>430</sup> Véase una crítica sistemática a los mecanismos veladamente napoleónicos de incorporación de la academia a exigencias de tipo neoliberal que suponen cargas laborales excesivas, acoso, actividades gerenciales, homogeneización de las actividades y reducción de la calidad de las actividades académicas a través de las exigencias institucionales (como el caso de los académicos en el SNI o el PRODEP) en Anzaldo Álvarez, *op. cit.*

<sup>431</sup> Véanse, sobre este tema, los ensayos de Arendt sobre la educación y la autoridad en Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

enseñador es fundamental para que el espacio académico de enseñanza-aprendizaje comience realmente a existir. Su iniciativa debe ser valerosa, casi teatral: apasionada. Creo que no puede negarlo nadie que haya acudido a la clase de un profesor apasionado por su materia.

Por otro lado, no creo que la función del docente universitario (el catedrático) sea la condescendencia. El alumno universitario proviene de un proceso educativo formal deficiente de muchos años y el profesor no puede dar por sentado que el alumno es perfectamente capaz de comprender lo que él (ella) comprendió con muchos años de experiencia. Sin embargo, si asume *a priori* que el alumno no podrá aprender hasta que haya pasado por lo mismo, entonces el aprendizaje final será siempre el mismo, idéntico o menor al del profesor. Bajo ese razonamiento incluso es incomprensible la misión del docente.

Hay que concebir al alumno universitario como estudiante, no como usuario ni cliente. La relación profesor-estudiante debe estar mediada por la autoridad de quien posee un conocimiento que quiere compartir y quien no lo tiene, pero quiere adquirirlo. En otras palabras, la vocación del profesorado no tiene más consecuencia práctica que la voluntad de explicar, transmitir a toda costa y dedicarle tiempo y recursos al alumno.

Pero también debe existir una vocación de estudiante. El desinterés por ser estudiante, reemplazada en la sociedad de masas por el interés de ser “profesional”, desnaturaliza toda la relación profesor-estudiante y, por lo tanto, a la universidad. El joven contemporáneo está espiritualmente adormecido, aunque inmerso en un torrente riquísimo de riqueza cultural.

Lo primero que se necesita para construir seres con inquietudes espirituales es el privilegio, es decir, la satisfacción de las necesidades materiales. Como la solución a ese problema se ve lejana, lo único que puede hacerse es mejorar las posibilidades ambientales dentro de la universidad para comportarse como estudiante.

Eso significa que la universidad ya no debe ser un punto de tránsito hacia la profesión, sino que en ella la regla debe ser la pasión por el conocimiento y el aprendizaje. La misión real de la universidad no debe ser la formación técnica, sino que ésta debe ser instrumental y secundaria, aunque desde luego no puede renunciarse a ella. La misión de la universidad es formar el espíritu.

#### IV.3.3.4 La formación del espíritu

He dicho que el espíritu tiene por lo menos tres diferentes manifestaciones: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Estas tres actividades del espíritu son formativas de la personalidad y, por lo tanto, de la pluralidad. Además, no son actividades que carezcan de toda asociación con la vida activa (labor, trabajo, acción). Ninguna de ellas se presenta como esencialmente pasiva. De hecho, no hay posibilidad de espíritu sin sociedad, es decir, sin mundo, sin vida pública.

Quizá la contemplación sea la única manifestación del espíritu que, más en contacto con el alma que con la actividad, tenga un sentido casi totalmente pasivo. Pero he dicho que en la época contemporánea ha perdido su oportunidad y su espacio. También el resto de las características del espíritu se ha debilitado. Esto cobra una nueva relevancia ahora que he llegado a afirmar que la enseñanza debe consistir en la formación del espíritu. Esta relevancia incrementa si se entiende que cultivar la vida del espíritu puede ser el principal mecanismo de salvación del mundo.

El verdadero hallazgo de las investigaciones de Arendt fue que no hay una verdadera tragedia en querer comprender y al mismo tiempo querer actuar. Es posible que el juicio fuera la principal respuesta a este problema aparente. La posibilidad de pensar en términos valorativos es justamente la capacidad humana creadora del mundo y, particularmente hoy, una urgencia para salvar a la Tierra. Entre el pensar con detenimiento y actuar con prontitud parece posible pensar (en voz alta) e interesarse por el mundo.

Por eso, la educación, especialmente la universitaria y con mayor razón la jurídica, debe concentrarse en formar la capacidad de pensar y de valorar, es decir,

la capacidad de la voluntad de querer lo que es y lo que puede ser, la facultad humana nuclear de la vida política.

El pensar valorativo, es decir, el creador y descubridor del sentido de las cosas, es el complemento de la irrenunciable facultad de discernir, es decir, de inclinarse valorativamente por las cosas. Es el complemento porque media lo que la inclinación tiene de corporal, reactivo e irracional. Es lo que está entre reaccionar al estímulo y accionar (iniciar, tomar decisiones): el juicio.

Aunque he tratado de atenerme a un esquema teórico lo más neutralmente, he declarado en esta tesis que yo tenía una misión política en el planteamiento de mi investigación. También hablé del *pathos* de exaltar el pensamiento. Pues bien, es en este punto que me parece más pertinente anunciar que la estabilidad del mundo, su existencia simbólica y material, depende de la actividad del espíritu, de la acción premeditada, estratégica, de la reconstrucción del valor y de la intensa producción de símbolos e ideas (estables). *Me pronuncio a favor del pensar urgente y del actuar juicioso.*

Creo que la docencia, entonces, debe asumir su agencia política a través de la formación jurídica. Por ello, y quizá también por mis convicciones democráticas, me parece plausible el modelo alternativo de docencia jurídica de Rafael Sánchez Vázquez, aunque mucho falte para lograrlo: “El modelo alternativo de la docencia jurídica se comprende a través de las siguientes características, y son, a saber: democrática, informativa-formativa, de diálogo, dinámica, activa, participativa, reflexiva, explicativa, liberadora y crítica”.<sup>432</sup>

Se sabe que todas las características de la docencia alternativa se desarrollan con práctica y que uno de los principales instrumentos de formación del pensamiento es la lectura. La organización actual de los cursos en pro de la eficiencia terminal y la distorsión del constructivismo rechazan la clase magistral y la *lectio*, cuando de hecho son herramientas básicas de enseñanza con enorme

---

<sup>432</sup> Sánchez Vázquez, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México. Demasiados abogados y escasos juristas», *op. cit.*, p. 840.

potencial. Los profesores deben incentivar el pensamiento a través de la lectoescritura, integrándola a las actividades didácticas y ofreciendo retroalimentación detallada a los alumnos.

#### IV.3.3.5 Más juristas que abogados: la función política del docente Rafael Sánchez Vázquez dice, con mucha razón:

... la universidad no debe entregarse a la tarea de formar abogados ni notarios ni jueces ni registradores de la propiedad, por ser ajena a su función propia y específica. La universidad —afirmamos— fracasará siempre que se le quiera dar el carácter de escuela profesional. La universidad será un centro de investigación de enseñanza apto para dar a sus alumnos una formación científica seria, o no será más que una ficción. La preparación profesional, aunque otra cosa opinen eminentes profesores, debe quedar al margen de la actividad universitaria, o, cuando más, considerarse ésta como una función accesoria. La universidad, en relación, por ejemplo, con la abogacía, prepara indirectamente para la actividad profesional, procurando a sus alumnos una formación jurídica, sin la cual el abogado no será más que un agente de negocios, más o menos hábil. El título de licenciado en derecho es un antecedente necesario para los que pretendan ejercer la abogacía, pero la universidad no puede directamente darnos hecho al abogado...

Pero esto no puede tomarse completamente en serio, como he dicho. La universidad no puede desentenderse de su función de formación profesional, particularmente siendo las profesiones del derecho tan distintas de las profesiones científicas. Pero coincido fundamentalmente en que la universidad debe abandonar el enfoque que la dinámica neoliberal le ha impuesto: el de la formación de competidores para el mercado laboral. Lo que está claro es que debe procurar por todos los medios dar una formación integral, multidimensional, inter y transdisciplinaria, que forje el espíritu y fortalezca el sentido humano.

Es decir, cuando afirmo que la universidad no debe formar abogados, sino que debe formar juristas, hablo no de la formación preferente de investigadores jurídicos, sino de auténticos individuos con agencia política, con una profunda formación cultural, pensadores jurídicos que sean capaces de actuar en el ámbito del derecho, de forma socialmente responsable y transformadora.

Así que aquí no hablo ya del “jurista” como investigador, sino que uso el término en el sentido que le daba el insigne ensayo de Ignacio Burgoa: un individuo

culto, multidisciplinario y quijotesco (por valiente, por soñador), dedicado a todas las formas de profesión jurídica.<sup>433</sup>

El docente, consciente así de su función política, debe enseñar a los abogados la función política de su profesión. Por eso es tan importante que la teoría y la filosofía del derecho, así como los enfoques no normativistas, sean tomados en serio y enseñados con verdadero compromiso. El mismo Kelsen se ocupó de demostrar que el derecho era una máscara del poder y su teoría tenía el objetivo de denunciarlo: decir que la norma no habita el mundo real, sino el espíritu; lo que está en el mundo real es el poder. En ese sentido, vale recordar a Correas:

La enseñanza tradicional impartida en las facultades de derecho conlleva una visión particular de este fenómeno social, que corresponde con lo que se espera del profesional que egresa de ellas. Se espera un abogado que aprenda, en primer lugar, a reconocer como derecho lo establecido por el estado, y, en segundo lugar, que aprenda a manipularlo conforme con las necesidades de ese estado.<sup>434</sup>

#### IV.3.3.6 Formación integral en una ruta académica

¿Cuáles son las materias que se deben impartir en un programa de Licenciatura en Derecho? ¿Cuáles en los posgrados? ¿Qué tan inter, multi y transdisciplinarias deben ser? ¿Cuántas deben ser? Ni conociendo todo lo que se ha escrito sobre el derecho se puede responder a esto. Ciertamente, cada facultad tendría que decidir según sus propias posibilidades (plantas docentes, perfil real de ingreso, perfil real de egreso, infraestructura, recursos económicos), prioridades (formación profesional o académica).

Sin embargo, un verdadero compromiso con la misión universitaria, con la formación del espíritu y el paradigma de la complejidad requiere una variedad enorme de materias con una amplia flexibilidad en el acceso a ellas por parte de profesores y alumnos. El diálogo interinstitucional e interdisciplinario, por ejemplo, es imprescindible, para que académicos de distintas especialidades participen

---

<sup>433</sup> Burgoa Orihuela, Ignacio, *El jurista y el simulador del derecho*, 19a ed., México, Porrúa, 2019.

<sup>434</sup> Correas, Oscar, *Introducción a la sociología jurídica*, 4a ed., México, Coyoacán, 2015, Colección Argumentos, núm. 60, p. 61.

conjuntamente en la planeación y ejecución docente.<sup>435</sup> Además, creo que son muy relevantes los módulos extracurriculares y la extracción de la clase del aula.

El programa debe pensarse en términos de oferta y demanda o de gestión administrativa y más conforme a intereses académicos: relevancia política, relevancia teórica, posibilidad de motivar a los alumnos, posibilidad de obtener productos académicos importantes, potencial de transdisciplinariedad, etc. No sólo los planteamientos temáticos de las materias tradicionales, sino que las nuevas materias deben estar diseñadas para ser eminentemente prácticas y cada más especializadas mientras más tiempo lleve el alumno en la carrera, sin dejar de lado la formación (práctica) de las habilidades de investigación.<sup>436</sup>

Aunque las materias tradicionales son innegablemente necesarias, mientras no se reforme radicalmente la cultura jurídica, la forma en que se imparten y los contenidos que se le atribuyen deben variar rápida y prudentemente. Así, por ejemplo, la Teoría General del Estado, tal y como actualmente está formulada, sólo favorece la perspectiva normativista y su correlativa visión metafísica del Estado,<sup>437</sup> trabando la función política de un conocimiento jurídico liberado del paradigma normativista.

Además, en el contexto de las crisis del mundo, es necesario que las rutas académicas del derecho incluyan materias acerca de la respuesta histórica paradigmática: seguridad global, desarrollo sustentable, cultura de la paz, derechos humanos. Su aproximación a estos temas no debe ser puramente axiomática y acrítica, sino que debe incluir formación teórica sólida y discusión acerca de estas propuestas. En ese sentido, es muy relevante que los estudiantes de derecho

---

<sup>435</sup> Por eso me pronuncié, en su momento, contra la separación de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, aunque comprendí que las causas de la separación fueron políticas y administrativas, no académicas. Vega Tavares, Daniel, «¿Por qué oponernos a la división de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales?», *Juicios* [blog], 26 de enero de 2022, <https://tinyurl.com/bdhv32kt>.

<sup>436</sup> López Durán, Rosalío, «Los obstáculos en contra de la cultura de la investigación» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 651-681.

<sup>437</sup> Cfr. Pantoja Morán, David, «Algunas reflexiones en torno a la asignatura denominada “Teoría General del Estado” y a su práctica desaparición de los programas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM», *Estudios Políticos*, Novena Época, núm. 57, diciembre de 2022, pp. 13-58, <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2022.57.83739>.

reciban formación en sociología (general), conflictología, ecología, historia, politología (incluyendo *policy-making*), metodología de la investigación, etcétera.

Como la cantidad de materias que se tendrían que proponer en la formación jurídica es ingente, ya que el pensamiento y la profesión jurídica deben abarcar prácticamente todos los problemas humanos (incluyendo los más íntimos, como la libertad de pensamiento), es muy relevante que las materias se conciban como inter y transdisciplinas.

La búsqueda de conceptos articuladores podría ser muy útil en ese sentido. Así, por ejemplo, el concepto de seguridad es el más extenso y sintético de los estudiados en el Capítulo III. Además, el concepto de mundo y la teoría de las crisis del mundo desarrollada en el Capítulo II podría aglutinar todos los temas paradigmáticos.

Me parece imprescindible que los alumnos aprendan a pensar el mundo, por lo que propongo seriamente la creación de un curso o dos acerca de las crisis del mundo y sus respuestas paradigmáticas. “Mundo” es, en rigor, una categoría filosófica, pero sus implicaciones y dimensiones explicadas en los capítulos anteriores tienen alcances interdisciplinarios.

Asimismo, la concepción del derecho como actividad social significativa (normativa) con función política, que exige una construcción teórica del derecho como cultura, como estética y como arte, es un área de oportunidad para el diseño de cursos prácticos que inquieten al espíritu. Algunas materias, como el análisis económico del derecho o literatura y derecho ya tienen un importante desarrollo transdisciplinario. Además, pueden plantearse materias compatibles entre carreras diversas en que se propongan proyectos que exijan conocimientos de las diferentes disciplinas.

La formación en ciencias exactas, por último, parece hoy en día una necesidad de primer orden ante la proliferación de la prueba científica y la necesidad de un diálogo más cuidadoso entre el derecho y la ciencia. Problemas novedosos como la bioética, los neuroderechos y la protección de datos requieren abordajes



normalmente interdisciplinarios. Además, la examinación crítica de problemas jurídicos de gran escala requiere una formación amplia en técnicas de investigación cibernética, estadística y periodística.

#### IV.3.4 Investigación-comunicación jurídica

A diferencia de lo que opina Sánchez Vázquez en torno a la infraestructura como obstáculo de la investigación y la enseñanza jurídicas, nunca ha habido tantos recursos de investigación jurídica como ahora. Es muy posible que, por el contrario, las dificultades de los actuales investigadores frente a estos recursos sea una pobre alfabetización digital o una posibilidad reducida de acceder a esa infraestructura.

De hecho, en mi experiencia, los académicos suelen ignorar la existencia de diversas herramientas para la búsqueda, recopilación, organización y comunicación de la información. Por poner un ejemplo, los criterios de *Isonomía* todavía piden que los párrafos se separen con tabulador y no con salto de párrafo.<sup>438</sup>

Lo anterior es cierto si se asume que la investigación jurídica es estrictamente documental. ¿Es posible una investigación jurídica de campo? No desde el enfoque normativista, porque las normas no se pueden experimentar, sino que son presupuestas. Los actos de aplicación, que son lo más parecido a la experiencia de la norma (aunque eso ya no es norma, sino acto), que protagonizan los estudios sobre la eficacia de normas, no requieren tampoco asomarse a lo que ocurre en la praxis, sino que suelen abordarse por medio de estadísticas que, claro, no hacen los investigadores jurídicos, porque no es su entrenamiento.

Aun así, el uso de estadísticas suele tener propósitos meramente justificativos. Los artículos de investigación suelen llevar una parte justificativa en la introducción, porque usualmente se exige a la ciencia pertinencia, o sea, utilidad.<sup>439</sup> La enseñanza de las matemáticas en el ámbito del derecho, por ejemplo, tuvo una

---

<sup>438</sup> «Instrucciones para los autores», *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho* [página web], México, ITAM, 2022, <https://isonomia.itam.mx/index.php/revista-cientifica/Guidelines-for-Authors>.

<sup>439</sup> López Leyva, Santos *et al.*, *La comunicación de la ciencia a través de artículos científicos*, 2a ed., México, Universidad de Occidente, Ed. del Lirio, 2014, pp. 89 *et ss.*

vida corta incluso en la universidad más progresista del país,<sup>440</sup> por lo que no se puede esperar su uso oportuno y preciso en la investigación jurídica.

La adaptación de las reglas académicas en la investigación jurídica se da muy lentamente y no tiene excelente correspondencia con el estado actual de la información jurídica. Los lineamientos editoriales del IJ,<sup>441</sup> por ejemplo, no contienen reglas suficientes para estandarizar la citación de instrumentos jurídicos y remite a otras reglas igualmente anticuadas o insuficientes, que son las reglas de citación de criterios de la SCJN de 2006. El Centro de Estudios Constitucionales de la SCJN tiene un sistema algo más actualizado y flexible.<sup>442</sup>

Dichas reglas no se encuentran adecuadas ni actualizadas. Por ejemplo, no proponen un aparato crítico que incluya la cita de casos, lo que de nuevo resalta el enfoque normativista de la investigación, o de recursos electrónicos distintos de las revistas indexadas. Esto, como si lo único que pudiera citar el investigador fueran otros académicos y leyes, y no estadísticas, expedientes obtenidos de la tramitación de casos reales o periodismo (más próximo a los hechos novedosos que la investigación científica, que tiene que pasar primero por procesos de validación por pares).

Además, la formación jurídica legalista a través de un discurso jurídico mal articulado ha exigido a los juristas ocultar lo arcaico y simple de los conceptos del derecho tras de un lenguaje falsamente sofisticado. El lenguaje jurídico, fuente de un problema de accesibilidad y transparencia,<sup>443</sup> es decir, de proximidad entre las normas y sus destinatarios, es el mismo lenguaje que utilizan los investigadores jurídicos, probablemente en tributo a los viejos grandes juristas.

---

<sup>440</sup> López Durán, *op. cit.*, p. 660.

<sup>441</sup> Márquez Romero, Raúl, y Hernández Montes de Oca, Ricardo, *Lineamientos y criterios del proceso editorial*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2013.

<sup>442</sup> «Criterios Editoriales», *Centro de Estudios Constitucionales* [página web], México, s. f., consultado el 24 de octubre de 2023, <https://tinyurl.com/ync8yvhe>.

<sup>443</sup> Duque Roquero, Roberto, «La realidad del lenguaje jurídico», *Nexos* [blog], México, 9 de marzo de 2023, <https://tinyurl.com/b3p6a4w7>.

Eso y otros aspectos de la estética jurídica suponen un enorme obstáculo para la comunicación del derecho. Por ejemplo, el diseño gráfico acerca de temas jurídicos se encuentra en una crisis creativa. En las portadas de las obras jurídicas, suelen verse diseños geométricos, variedad de Themis, fachadas de edificios de gobierno y rostros de eminentes juristas. No se sabe cómo representar el derecho porque es un concepto etéreo.

Los estándares y “la dictadura de las revistas indexadas”<sup>444</sup> impiden variar los mecanismos de comunicación del conocimiento jurídico. En plena era de la hipercomunicación, los investigadores jurídicos mexicanos participan pobremente en la discusión pública y la divulgación científica. Quizá esto se debe a su gran carga de trabajo, pero también a que están adaptados a un lenguaje que no permite adaptación a tonos divulgativos. El periodismo jurídico o judicial, por ejemplo, está casi monopolizado por *Proceso* y *Nexos*. Es muy difícil encontrar blogs jurídicos mexicanos con contenido de calidad. (Incluso en otros países son poco comunes).

Bajo todos los asertos anteriores en observaciones personales, que he hecho en el tiempo que llevo dedicándome a la administración de un blog sobre pensamiento jurídico (*Juicios*), durante el cual he estado buscando alternativas de comunicación del conocimiento y el pensamiento jurídico que no sólo se logren incorporar a la dinámica comunicacional contemporánea, sino que tengan contenidos de calidad con responsabilidad sociopolítica y perspectivas no normativistas. En español, hay muy pocos casos de eso.<sup>445</sup>

La mayor parte de los contenidos de calidad acerca del derecho tienen perspectivas normativistas y provienen de entidades bien consolidadas (Justicia TV, de la SCJN, por ejemplo; o las revistas mencionadas, o los blogs referenciados, que

---

<sup>444</sup> Es una frase que utilizó Alí Calderón cuando me habló sobre su trabajo de investigación en la BUAP. Calderón, Alí, «Charla con el poeta Alí Calderón», entrevistado por David Vázquez Maldonado y Daniel Vega Tavares, *Facebook*, Puebla, 10 de octubre de 2023, <https://tinyurl.com/44h69y7w>.

<sup>445</sup> Se me ocurren, con debidos matices: «El Juego de la Suprema Corte. Blog de la Revista Nexos», *Nexos* [revista digital], México, s. f., <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/>; «Blog del CEC», *Centro de Estudios Constitucionales*, México, s. f., consultado el 27 de octubre de 2023, <http://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/blog-cec>; «Revista Tlatelolco», *PUEDJS.unam.mx* [revista digital], México, s. f., consultado el 27 de octubre de 2023, [https://puedjs.unam.mx/revista\\_tlatelolco/](https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/); «Blog», *R3D: Red en Defensa de los Derechos Digitales*, México, s. f., consultado el 27 de octubre de 2023, <https://r3d.mx/blog/>. Con tonos divulgativos, son todavía menos los casos.

están auspiciados por grandes instituciones). Eso significa que la voz del pensamiento jurídico y la divulgación jurídica proveniente de particulares está considerablemente reducida y, aunque es loable la labor de tales organismos y empresas, no es completamente deseable que este selecto grupo sea el único explicando lo que es y lo que se debe pensar acerca del derecho.

Como mecanismo de resistencia política, la comunicación académica tiene que ser totalmente repensada para que sea su agencia sea mayor en la discusión pública, su incidencia no se circunscriba únicamente a los espacios institucionalizados y su sustentabilidad no quede completamente supeditada al financiamiento estatal.

En ese sentido, otras disciplinas tienen casos exitosos de comunicación de tono académico, como las revistas, los periódicos, los fanzines y los blogs de literatura y sociología; o los canales masivos de comunicación actual, como YouTube, Instagram, X, etcétera, donde destaca la formación artística y la divulgación de las ciencias exactas.<sup>446</sup>

Los artículos académicos se revelan entonces como un espacio casi único de diálogo académico. Pero ¿es realmente una conversación? En mi experiencia, los artículos especializados han mejorado mucho su calidad en los últimos años, pero aún prevalecen la visión normativista, el lenguaje abigarrado, la redacción solemne y desordenada y la timidez respecto a cuestiones de relevancia política.

Todas estas fallas me parecen secundarias. Lo que encuentro realmente interesante es que la información académica es masiva y se inserta por ese hecho en el fenómeno de la hipercomunicación. Se requiere, sin embargo, una investigación profunda en este sentido.

En medio del ruido, parece poco probable que algunos artículos, libros o capítulos de calidad sean realmente bien apreciados. Propuestas interesantes reciben muy poca discusión (respaldo, crítica, cita). Las métricas de lectura y de

---

<sup>446</sup> Nuevamente, me baso en observaciones personales.

visita de muchos artículos son muy bajas en *open access* y hay investigadores identificables que dominan la productividad y acaparan la atención académica.

Esto último revela una posición asimétrica en cuanto a recursos y proyección. En particular, es muy notorio que los investigadores del IJ de la UNAM y, más recientemente, los del CEC de la SCJN, tienen una productividad altísima y una gran cantidad de espacios para conversar fuera de las revistas académicas.

La proyección de dichos investigadores muestra una fuerte centralización del conocimiento jurídico y los recursos destinados a la investigación jurídica. Que dos instituciones dominen evidentemente en incidencia y en productividad a la creación científico-jurídica debe interpretarse como un problema político serio, pues supone una reducción de la discusión y de la pluralidad de ideas, así como puede reflejar endogamia en las universidades y los centros de investigación. En ese contexto, parece francamente imposible la formación de academias en el espacio privado, es decir, fuera de las grandes universidades e instituciones públicas.

Por último, en mi paso por la universidad he constatado que no hay suficientes profesores interesados en impulsar el interés de los alumnos por la investigación. Por el contrario, los espacios y la vinculación académicos parecen reservados. En particular, la mayoría de las revistas académicas son reticentes a publicar colaboraciones estudiantiles. Incluso cuando esto esté justificado, tampoco existen suficientes espacios para que los estudiantes se inicien de alguna manera, como podrían ser las estancias de investigación, las revistas estudiantiles, los periódicos y los blogs digitales de facultades universitarias.

#### **IV.4. A manera de conclusión para este capítulo**

He concebido anteriormente la academia como un espacio (metafórico) de proliferación e intercambio de ideas, conformado por personas interesadas en la vida del espíritu en situación más o menos privilegiada, seguro para el conocimiento, el pensamiento y el diálogo. El espacio institucional e infraestructuralmente mejor logrado para alojar academias es la universidad, por lo que es esencial para la supervivencia del espíritu y la protección del valor del mundo. Es necesario adoptar una defensa conservadora, politizante, solidaria y democrática-social de la escuela.

Sostengo que “los espacios para el enriquecimiento cultural —o sea, de intercambio y proliferación de ideas— se volverán una necesidad política básica” en el futuro de la humanidad,<sup>447</sup> cuando ante el desvanecimiento de lo estable, lo confiable y lo otro, sólo se encuentre el encierro brutal del cuerpo (la necesidad, el deseo de consumo), la hiperrealidad de lo digital (que nos hará olvidar qué es real y qué no) y la desarticulación de la cultura.

La academia jurídica, por otro lado, no debe enclaustrarse en la posición etnológica del sujeto-participante y debe asumir la posibilidad de que las normas (y el derecho, y el Estado) no existan. Debe tomar la iniciativa en la protección y el fortalecimiento de la universidad y de las actividades auténticamente académicas, pero también en el rescate del mundo como espacio simbólico y material entre los seres humanos. La apuesta por el espíritu es una apuesta por la permanencia de lo humano en el mundo y la supervivencia de la Tierra.

La academia jurídica de vanguardia debe fortalecer los cursos teóricos, revalorizar la cátedra y la *lectio*, condenar la coerción, favorecer la creación y dialogar con disciplinas no consideradas jurídicas por tradición. Por otro lado, debe implementar la enseñanza práctica socializada, diseñar talleres y formas de participación en el alumnado en los procesos de enseñanza-aprendizaje y en la administración del espacio académico mismo. La verdadera escuela será la gobernada por el estudiante y protegida por el académico, conscientes de su posición de privilegio y comprometidos con la retribución social.

---

<sup>447</sup> Vega Tavares, Daniel, «Derechos humanos, Constitución y democracia», *Hechos y Derechos*, septiembre-octubre de 2022, núm. 71, <https://tinyurl.com/2vrfv9xd>.

## CONCLUSIONES

### 1. Crisis del mundo y academia

El mundo se halla inmerso en una crisis transversal económica que se puede explicar en tres dimensiones: cultura, Tierra y política. Esa crisis está inserta en la dinámica de conversión de la humanidad en una sociedad globalizada de masas consumistas.

La obsesión humana por la comodidad, la autenticidad y la libertad ha (a) depredado a la naturaleza al grado de revelar la finitud del mundo como una posibilidad; (b) multiplicado y desdibujado identidades y fronteras a través de la celeridad, desvalorización, descosificación y fluidez de los símbolos que cohesionaban las relaciones humanas; y (c) llevado la competencia económica, identitaria y liberacionista a una tensión multicultural incesante que acumula el poder en sectores de por sí privilegiados, debilita la solidaridad social, destruye las alianzas políticas basadas en ideologías comunes y acomoda a una sociedad cada vez más caracterizada por el desarraigo en democracias delegativas y apáticas.

La crisis del mundo es, entonces, una difuminación tanto material como simbólica de lo común. Por sí mismo, puede no interpretarse como un problema crítico porque no amenaza a la humanidad, sino que simplemente la coloca en una profunda transformación cuyos signos serán completamente nuevos. Pero estos cambios parecen tan radicales (particularmente la de la desaparición de la Tierra) que no se puede negar que la especie post-consumista, sin necesidades, hogares ni signos en común, podría ya no ser lo que ahora se llama humanidad.

La academia está afectada por sus particulares problemáticas: la mala distribución de los recursos, la hiperespecialización, la burocratización de las universidades, la apatía del estudiantado y la adopción de modelos educativos que prohíben la indisciplina (como el conductismo), la enseñanza (como el constructivismo), la autoridad (como el humanismo) y la pluralidad (la escolarización tiende a producir homogeneización).

Inserta en las crisis del mundo, la academia torna cada vez más un espacio reducido, porque la auténtica pluralidad se pierde en el multicomunitarismo, la

hipercomunicación no deja silencio para el intercambio de ideas y el metabolismo económico erradica el tiempo para pensar detenidamente. De ahí la urgencia de una academia que conozca, piense y proyecte un mundo, en la medida en que se acepte que el mundo vale algo. Por ello, afirmo que:

1. Es justo rescatar y construir espacios para el conocimiento, el pensamiento y el diálogo; es decir, la búsqueda, la proliferación y el intercambio de ideas.
2. Es justo abogar por un pensar detenido y un hacer parsimonioso, pero también por un despertar valeroso de convicciones transformadoras.

## **2. Concepción jurídica**

El derecho sigue tratándose como un sistema de normas y la profesión jurídica como una defensa de la ley, mientras que la doctrina científicista del derecho funciona con la ficción de que la jurisprudencia (disciplina del conocimiento jurídico) es científica (especializada, empírica e hipotético-deductiva).

Estos planteamientos son teóricamente indefendibles, pues ignoran la complejidad del fenómeno cultural que es el derecho, cuya realidad abarca por lo menos dos objetos de conocimiento: la nomoestática (los conjuntos de normas y sus significados) y la nomodinámica (las prácticas normativas, es decir, de creación y aplicación de normas).

Por otro lado, la profesión jurídica es la práctica normativa misma dotada de un cierto tipo de legitimación, en parte favorecida por la doctrina de la ciencia jurídica. En ese sentido, las personas involucradas en la praxis jurídica parecen dueñas de un conocimiento que les permite decidir en lugar de otras, cuando lo único que tienen es un poder que se les atribuye por la mera articulación de su estética, su discurso y la positividad de ciertas normas que reconocen la pertinencia de la abogacía, la jurisdicción, la burocracia o el gobierno.

Como nomodinámica, el derecho no es nada más que un arte, es decir, una disciplina encomendada a una élite legitimada a través de un cierto discurso promotor de unos ciertos tipos de valores, con técnicas definidas y una posibilidad de innovación enmarcada en el esquema vigente de normas.



Como nomoestática, el derecho es un conjunto de reglas que pueden adquirir cualquier contenido que dicte la práctica jurídica en su dinámica de acciones y atribuciones de significado. Es decir, el conocimiento jurídico sistemático o analítico no es otra cosa que la selección e interpretación de reglas. En consecuencia, no es objeto no de una ciencia, sino de una jurisprudencia técnica o un *ars juridica*.

Pero también desde una concepción nomoestática, se puede decir que el derecho es una práctica cultural que atribuye significado jurídico a la realidad, produciendo y aplicando normas. En ese sentido, el conocimiento jurídico verdadero no sólo abarca la selección, exposición e interpretación de normas, sino también sus técnicas o estéticas de creación y utilización para la consecución de objetivos específicos o valores presupuestos.

Por ello, afirmo que:

1. Es justo dejar de pensar al derecho como un mero sistema de normas.
2. Es justo asumir el carácter artístico (arbitrario, discursivo e histórico) del derecho.
3. Es justo responsabilizar a las personas involucradas en la praxis jurídica por su poder.
4. Es justo redistribuir y rediseñar el poder jurídico para aproximarlos a la democracia.
5. Es justo enseñar el derecho como un arte. Además, debe incrementarse y profundizarse la formación teórica de juristas, es decir, superando la educación meramente normativista.

## FUENTES DE INFORMACIÓN CONSULTADAS

### 1. Bibliografía (libros y capítulos)

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 2a ed., México, FCE, 1974, <https://archive.org/details/abbagnano-nicola-diccionario-de-filosofia/page/344/mode/2up>.
- , Visalberghi, Aldo, *Historia de la pedagogía*, trad. de Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1964, <https://tinyurl.com/33yveh7e>.
- Arellano Hobelsberger, Walter, *Metodología jurídica*, México, Porrúa, 2007.
- Arenal Fenochio, Jaime del, *Historia mínima del derecho en occidente*, México, El Colegio de México, 2016, Colección Historias mínimas.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.
- , *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, México, Paidós, 2021, Serie Filosofía.
- , *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, Colección Estudios Políticos, núm. 16.
- , *The Human Condition*, 2a ed., Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Ayala Anguiano, Armando, *Historia Esencial de México. Tomo 2. De la Independencia a Porfirio Díaz*, 3 vols., México, Contenido, 2004.
- , *Historia Esencial de México. Tomo 3. De la Revolución al desplome del PRI*, 3 vols. México, Contenido, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. de Lilia Mosconi y Lydia Bauman, México, FCE, 2013, Colección Sociología, <https://tinyurl.com/yc7s89d4>.
- Bensaïd, Daniel, *Cambiar el mundo*, trad. de Viento Sur, España, Diario Público, 2010.
- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, trad. de José Florencio Fernández Santillán, México, FCE, 2001, Sección de Obras de Política y Derecho.
- Bodenheimer, Edgar, *Teoría del derecho*, trad. de Vicente Herrero, 2a ed., México, FCE, 1994, Colección Popular, núm. 60.
- Burgoa Orihuela, Ignacio, *El jurista y el simulador del derecho*, 19a ed., México, Porrúa, 2019.
- Byung-Chul, Han, *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, trad. de Florencia Gaillour, Barcelona, Herder, 2018.
- , *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus, 2021.
- , *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2016, <https://tinyurl.com/5cdmvm9>.
- Cabello Tijerina, Paris Alejandro et al., *Cultura de paz*, Nuevo León, Grupo Editorial Patria, 2016.
- , «La irenología como pilar de la ciencia de la mediación» en Gorjón, Francisco y Pesqueira, Jorge (coords.), *La ciencia de la mediación*, México, Tirant lo Blanch, 2015, pp. 123-140.
- Cáceres Nieto, Enrique, «Aprendizaje complejo en el derecho (hacia un modelo integral en la formación jurídica)» en Godínez Méndez, Wendy A. y García

- Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 127-152.
- Castañeda Rivas, María Leoba, «Tendencias de la enseñanza en la Facultad de Derecho en la UNAM en la época actual» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 263-287.
- Compayré, Gabriel, *Historia de la pedagogía*, trad. de Carlos Roumagnac, París, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1902.
- Correas, Oscar, (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Serie Derecho y sociedad, núm. 1.
- , *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*, 2a ed., México, Coyoacán, 2005, Serie Derecho y Sociedad, núm. 12.
- , *Introducción a la sociología jurídica*, 4a ed., México, Coyoacán, 2015, Colección Argumentos, núm. 60.
- Damasio, Antonio R., *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, trad. de Ferrán Meler Ortí, Barcelona, Ediciones Destino, 2010, Colección Imago Mundi, vol. 182.
- Fernández Viñas, Fernando et al., *Metodología de la investigación en ciencias sociales*, México, Ed. Patria, 2008.
- Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Barcelona, Tusquets, 1994.
- Feyerabend, Paul K., «Problemas del empirismo» en Olivé, León y Pérez Ransanz, Ana Rosa (coords.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI Editores, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1989, Colección Filosofía, pp. 279-311.
- , *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. de Diego Ribes, Madrid, Tecnos, 1986.
- Fix Fierro, Héctor y Martínez Uriarte, Jacqueline, *Derechos humanos: cien años de evolución de los derechos en la Constitución mexicana*, México, FCE, 2018, Colección Constitución 1917.
- García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, 39a ed., México, Porrúa, 1988.
- Gallardo Loya, Roberto Carlos y Toledo Mazariegos, Alma Delia (coords.), *Estudios selectos de derecho económico y seguridad global*, Puebla, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2018.
- Garrido, Celso, *México en la fábrica de América del Norte y el nearshoring*, México, CEPAL, ONU, 2022, [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48056/4/S2200726\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/48056/4/S2200726_es.pdf).
- Guerrero Galván, Luis René, *Manual de historia del derecho mexicano*, México, UNAM, IJ, FCE, 2018, Serie Textos para el Derecho, núm. 3, <https://tinyurl.com/5bdjkeew>.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Esfinge, 1995.

- Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua: un bosquejo filosófico*, trad. de Gustavo Leyva, México, FCE, UNAM, UAM, 2018, Biblioteca Immanuel Kant.
- Kelsen, Hans, «Acerca de las fronteras entre el método jurídico y el sociológico» en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, pp. 307-344.
- , «Dios y Estado», trad. de Jean Hennequin, en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, pp. 265-290.
- , «El concepto de Estado de la sociología comprensiva», trad. de Iván Witker, en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, pp. 291-306.
- , «Forma de Estado y visión del mundo» en Correas, Oscar (coord.), *El otro Kelsen*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2003, Colección Derecho y sociedad, núm. 1, pp. 243-263.
- , *El estado como integración: una controversia de principio*, trad. de Juan Antonio García Amado, Barcelona, Altaya, 1999.
- , *La garantía jurisdiccional de la Constitución (La justicia constitucional)*, trad. de Rolando Tamayo y Salmorán, México, IJ, UNAM, 2001, Serie Ensayos Jurídicos, núm. 5, <https://doi.org/10.22201/ijj.9683695272e.2016>.
- , *La teoría pura del derecho: El método y los conceptos fundamentales*, trad. de Luis Legaz Lacambra, México, Colofón, 2019.
- , *Teoría general del derecho y del Estado*, trad. de Eduardo García Máynez, 3a ed., México, UNAM, 2008.
- , *¿Qué es la justicia?*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, México, Distribuciones Fontamara, 1991, Biblioteca de ética, filosofía del derecho y política, núm. 10.
- Kluckhohn, Clyde, *Antropología*, trad. de Teodoro Ortiz, México, FCE, 1992.
- Lacey, Nicola, «Legal Sciences», en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, pp. 116-152, Serie Routledge Reference, pp. 281-284.
- López Durán, Rosalío, «Los obstáculos en contra de la cultura de la investigación» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 651-681.
- López Leyva, Santos *et al.*, *La comunicación de la ciencia a través de artículos científicos*, 2a ed., México, Universidad de Occidente, Ed. del Lirio, 2014.
- Mandoki, Katya, «El poder de la estética», *Arte y coerción: primer coloquio del Comité Mexicano de Historia del Arte*, México, UNAM, IIE, 1992, pp. 243-252.
- Mañón Garibay, Guillermo José, *El arte y los derechos humanos*, México, IJ, UNAM, 2022, <https://cutt.ly/qCL0gSY>.
- Markova, Ludmila A., «Science as the Activity of Acquiring Knowledge. Second Half of the Twentieth Century», en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, pp. 116-152, Serie Routledge Reference, pp. 160-167.
- Márquez Romero, Raúl, y Hernández Montes de Oca, Ricardo, *Lineamientos y criterios del proceso editorial*, 2a ed., México, UNAM, IJ, 2013.

- Martínez Martínez, Faustino, *Literatura y derecho*, México, UNAM, 2010, Serie Doctrina jurídica, núm. 529.
- Michel, Paty (coord. de capítulo), «Modern Science and Changing Notions of Time, Space and Matter», en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, Serie Routledge Reference, pp. 116-152.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, s. l., Freeditorial, 2017, <https://freeditorial.com/en/books/sobre-la-libertad>.
- Montesquieu, Charles de Secondat (Baron de la Brède et de Montesquieu), *Esprit des lois. Livres I à V, précédés d'une introduction de l'éditeur et suivit d'un Appendice contenant des Extraits de Montesquieu et des Notes explicatives*, 12a ed., París, Paul Janet (ed.), Librairie Ch. Delagrave, Proyecto Gutenberg (en línea), 1892, 2008 (en línea), <https://tinyurl.com/47dh7426>.
- Montesquieu, Charles de Secondat (Baron de la Brède et de Montesquieu), *De l'esprit des lois (Deuxième partie: livres IX à XIII)*, Paris, Éditions Gallimard, Université du Québec à Chicoutimi, Jean-Marie Tremblay y Laurent Versini, 2005, <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.moc.del8>.
- Moreno, Roberto, *Ciencia y conciencia en el siglo XVIII mexicano. Antología*, México, UNAM, 1994, Colección Lecturas Universitarias, núm. 35.
- Morin, Edgar, y Figueira, Ricardo R., *Enseñar a vivir*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2015, <https://edgarmorinmultiversidad.org/images/PDF/Ensenar-a-vivir.pdf>.
- Negri, Nicolás Jorge, *Epistemología jurídica: los saberes del derecho en el siglo XXI*, La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2020.
- OHCHR, *Indicadores de derechos humanos. Guía para la medición y la aplicación*, New York & Ginebra, ONU, 2012, <https://tinyurl.com/2p9kwzzt>.
- Ortiz Ahlf, Loretta, *Derecho internacional público*, 4a ed., México, Oxford University Press, 2018.
- Pereira de Freitas, João S., *E. Husserl: la filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid, E.M.E.S.A, 1979, Colección Crítica filosófica, núm. 31.
- Rivero, Laura Sofía, *Tomografía de lo ínfimo*, México, Fondo Editorial Estado de México, 2017, <https://tinyurl.com/ycxf76vm>.
- Rojas Aravena, Francisco (coord.), *Seguridad humana: nuevos enfoques*, San José, Costa Rica, FLACSO, 2012, <https://tinyurl.com/4u5x5f75>.
- Rosa, Silvano Victoria de la et al., «Estados Unidos y su respuesta: gubernamental, doctrinaria, social e internacional ante el 11 de septiembre de 2001» en Rosa, Silvano Victoria de la, Vázquez Vallejo, Salvador, Munguía Salazar, Alex y González Pereyra, Rocío (coord.), *Derecho internacional, terrorismo y política humanitaria global*, Puebla, BUAP, 2016, pp. 15-31.
- Sánchez Vázquez, Rafael, «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México», *Ensayos jurídicos políticos*, Puebla, Gernika, 2013, pp. 369-503.
- , «Algunas consideraciones sobre la docencia e investigación jurídica en México. Demasiados abogados y escasos juristas» en Godínez Méndez, Wendy A. y García Peña, José Heriberto (coords.), *Metodologías: Enseñanza e investigación jurídicas. 40 años de vida académica. Homenaje al doctor Jorge Witker*, México, UNAM, IJ, 2015, Serie Doctrina Jurídica, núm. 731, pp. 815-853.

- , «Descripción y análisis de la enseñanza del derecho en México durante los siglos XVI al XIX», *Ensayos jurídicos políticos*, Puebla, Gernika, 2013, pp. 135-222.
- , *Ensayos jurídicos políticos*, Puebla, Gernika, 2013.
- , *Metodología de la ciencia del derecho*, 10a ed., México, Porrúa, 2020.
- Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho (introducción a la ciencia jurídica)*, México, UNAM, 1984, Serie G: Estudios doctrinales, núm. 86.
- , *La universidad: epopeya medieval*, 3ª ed., México, IIJ, 2013, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/1562>.
- , *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, México, IIJ, 2005, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/1764>.
- Varela Barraza, Hilda, ed. *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México: SEP, 1985, Biblioteca pedagógica.
- Vázquez Vallejo, Salvador, «La teoría del imperialismo, política humanitaria global y teoría crítica de los derechos humanos» en Victoria de la Rosa, Silvano, Vázquez Vallejo, Salvador, Munguía Salazar, Alex y González Pereyra, Rocío (coords.), *Derecho internacional, terrorismo y política humanitaria global*, Puebla, BUAP, 2016, pp. 35-51.
- Wagner, Peter, y Wittrock, Björn, «The Disciplines of the Sciences of the Society» en Gopal, Sarvepalli, y Tikhvinsky, Sergei L. (coords.), *History of Humanity*, London, New York, Paris, UNESCO, 2008, vol. VII, Serie Routledge Reference, pp. 241-243
- Witker Velásquez, Jorge Alberto (coord.), *Antología de estudios sobre la enseñanza del derecho*, 2a ed., México, UNAM, 1995, <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/id/247>.
- , *Metodología de la investigación jurídica*, México, UNAM, IIJ, 2021, <https://cutt.ly/8V64jc1>.
- Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil. Leyes, derecho, justicia*, trad. de Marina Gascón, 11a ed., Madrid, Trotta, 2016, <https://tinyurl.com/24n8xran>.
- Zenteno Trejo, Blanca Yaquelín, y Osorno Sánchez, Armando, *Elementos para el diseño de investigaciones jurídicas*, México, BUAP, 2015.

## **2. Hemerografía (artículos de revistas y de periódicos, materiales de investigación en repositorios, artículos en conferencia, tesis y presentaciones)**

- Adaros Rojas, Silvana Angelica, «Análisis de casos en la enseñanza-aprendizaje del Derecho Procesal», *Revista Pedagogía Universitaria y Didáctica del Derecho*, vol. 7, núm. 2, 2020, pp. 97-118, <https://doi.org/10.5354/0719-5885.2020.57797>.
- Aladro-Vico, Eva *et al.*, «Artivismo: Un nuevo lenguaje educativo para la acción social transformadora», *Comunicar: Revista Científica de Comunicación y Educación*, vol. XXVI, núm. 57, 2018, pp. 9-18, <https://doi.org/10.3916/C57-2018-01>.
- Alkire, Sabina, «A Conceptual Framework for Human Security» [working paper], Oxford, *Oxford University Research Archive*, 2003, <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d2907237-2a9f-4ce5-a403-a6254020052d>.

- Alonso Herrero, José Antonio, *Metodología*, 11a ed., México, Limusa, 2016.
- Antràs, Pol, «De-Globalisation? Global Value Chains in the Post-COVID-19 Age», *National Bureau of Economic Research*, noviembre de 2020, <https://doi.org/10.3386/w28115>.
- Anzaldo Álvarez, Jaqueline, «Cultura académica disciplinar y procesos de globalización: tendencias y tensiones en las Universidades Públicas Mexicanas», *Tla-Melaua*, núm. 53, 27 de febrero de 2023, <https://doi.org/10.32399/rtl.0.53.2478>.
- Arias-Maldonado, Manuel Jesús, «Antropoceno», *Paradigma: Revista Universitaria de Cultura*, marzo de 2020, pp. 16-22, <https://hdl.handle.net/10630/19523>.
- Arredondo Vega, Dulce María, «Los modelos clásicos de universidad pública», *Odiseo. Revista electrónica de pedagogía*, 18 de julio de 2011, <https://tinyurl.com/33849zy7>.
- Atienza, Manuel. «La formación del jurista del siglo XXI», Conferencia presentada en el *Encuentro Académico Internacional y Nacional «Tendencias Actuales del Derecho»*, Facultad de Derecho de la BUAP, Instituto de Investigaciones Jurídico Políticas de la BUAP, celebrada vía Zoom, 14 de noviembre de 2023.
- Babín Visch, Francisco de Asís, «El debate por la legalización de las drogas», *Adicciones*, vol. 25, núm. 1, 2013: pp. 7-9.
- Calderón Serna, Hader y González Agudelo, Elvia María, «Acerca de dónde enseñaron Sócrates, Platón y Aristóteles o sobre el silencio en los espacios dialogantes», *Uni-pluriversidad*, vol. 6, núm. 1, 2006, pp. 41-46.
- Carrillo, Emmanuel, «La SCJN actúa con fines políticos y se entromete en otros poderes: AMLO», *Forbes México*, 23 de junio de 2023, sec. Política, <https://tinyurl.com/47umtn73>.
- Casanova Cardiel, Hugo, «Universidad y Estado. Del pensamiento del siglo XIX a las reflexiones de la primera mitad del siglo XX», *Universidades*, núm. 65, julio-septiembre de 2015, pp. 49-57, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37341213005>.
- Ceballos, Gerardo, *et al.*, «Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction», *Science Advances*, vol. 1, núm. 5, 19 de junio de 2015, <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>.
- Cervantes González, Osmar, «¿Desglobalización? La crisis financiera de 2008, el Brexit y el arribo de Donald Trump a la Presidencia de Estados Unidos de América», *Estudios Políticos*, núm. 57, diciembre de 2022, pp. 265-295, <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2022.57.83740>.
- «Consejeros del INAI piden a senadores nombrar a los comisionados de transparencia sin presiones del Ejecutivo», *Latin US* [periódico digital], México, 15 de abril de 2023, <https://tinyurl.com/3ejudz8e>.
- Correas Vázquez, Florencia, «Universidad y política. Un caso de doble jurisdicción», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, vol. 1, núm. 12, 1993, pp. 177-191.
- Correas, Oscar, «Los derechos humanos. Entre la historia y el mito», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 25, t. 3, 2006, <https://doi.org/10.22201/ceiich.01883968p.2006.25tomo3.16752>.

- , «Los derechos humanos: entre la historia y el mito. II», *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 26, agosto de 2007, pp. 17-33, <https://doi.org/10.22201/ceiich.01883968p.2007.26.16768>.
- Dadush, Uri, «Deglobalisation and Protectionism», *Bruegel*, núm. 18, 2022, pp. 1-35, <https://tinyurl.com/3wsb9386>.
- Duque Roquero, Roberto, «La realidad del lenguaje jurídico», *Nexos* [blog], México, 9 de marzo de 2023, <https://tinyurl.com/b3p6a4w7>.
- Escobar, Dalila, «Resoluciones de Corte para invalidar obras es un “golpe de Estado técnico”: AMLO», *Proceso*, México, 29 de mayo de 2023, sec. Nacional, <https://tinyurl.com/b597hace>.
- , «Un “despropósito”, permitir que el INAI funcionara con cuatro consejeros: Adán Augusto López», *Proceso*, México, 25 de abril de 2023, sec. Nacional, <https://tinyurl.com/4zctrvz>.
- «El Juego de la Suprema Corte. Blog de la Revista Nexos», *Nexos* [revista digital], México, s. f., <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/>.
- «El plátano pegado a la pared de Maurizio Cattelan ya es una pieza de museo», *ABC* [periódico digital], 21 de septiembre de 2020, sec. Cultura, <https://tinyurl.com/37xxpbed>.
- «¿Extinción masiva de insectos?», *UNAM Global*, México, 30 de noviembre de 2020, <https://tinyurl.com/cnfr85s2>.
- Falcón, Juan Antonio, «Las 10 violaciones del Derecho Internacional de Rusia desde el comienzo de la guerra en Ucrania», *LISA News* [periódico digital], s. l., 24 de febrero de 2023, sec. Portada, Geopolítica, <https://www.lisanews.org/geopolitica/las-10-violaciones-del-derecho-internacional-de-rusia-desde-el-comienzo-de-la-guerra-en-ucrania/>.
- Fix Fierro, Héctor, «¿Una nueva Constitución? Las reformas constitucionales del presidente López Obrador», *Otros Diálogos del Colegio de México*, México, 1 de abril de 2020, <https://tinyurl.com/3b727xu8>.
- Flores Guevara, Mariana, «La alternativa mexicana al marco internacional de prohibición de drogas durante el Cardenismo» [tesis para obtener el título de Lic. en Relaciones Internacionales], El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2013, <https://tinyurl.com/yvzjhd9>.
- Gallardo Loya, Roberto Carlos *et al.*, «Principios constitucionales interpretativos de los derechos humanos en México desde la perspectiva del iuspositivismo», *DÍKĚ. Revista de Investigación en Derecho, Criminología y Consultoría Jurídica*, núm. 25, 13 de marzo de 2019, pp. 5-38, <https://doi.org/10.32399/rdk.0.25.644>.
- y ———, «El debate teórico e ideológico de la globalización sobre el debilitamiento o fortalecimiento del Estado Nación», *Letras Jurídicas*, núm. 10, 16 de febrero de 2010, pp. 1-34.
- y ———, «La nueva configuración del derecho de la integración económica en América: hacia la conformación de la unión americana», *Letras Jurídicas*, núm. 23, otoño de 2016.
- , y ———, «Tendencias Globales de La Educación Superior: La Acreditación Internacional En América Latina Como Estrategia Para Mejorar Su Calidad», Puebla, Repositorio institucional, Universidad Iberoamericana, 2010, <http://hdl.handle.net/20.500.11777/1187>.



- García Vázquez, Víctor, «Acervo de Poetas Chiapanecos: Víctor García Vázquez», *Carruaje de Pájaros* [revista digital], 26 de enero de 2021, <https://www.carrujedepajaros.com.mx/victor-garcia-vazquez-acervo-de-poetas-chiapanecos/>.
- García-Herrero, Alicia, «From Globalization to Deglobalization: Zooming into Trade», *Las Claves de La Globalización 4.0*, 19 de julio de 2023, pp. 33-42, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3496563>.
- Gómez Jiménez, Lilia, y León Pérez, Alfonso, «Presidencialismo mexicano: debilitamiento de los contrapesos y controversias con poderes federales», *Política y Cultura*, núm. 57: Avances, retrocesos y retos del sexenio 2018-2024, 2022, pp. 9-36.
- Gray, John, Kaplan, Robert D., Thompson, Helen, “La nueva era de la tragedia”, trad. de Julio González, *Nexos*, núm. 551, noviembre de 2023, pp. 52-57.
- «Grupos neoliberales usaron al feminismo y la defensa de derechos humanos para saquear, dice AMLO», *Animal Político* [periódico digital], México, 29 de octubre de 2021, <https://www.animalpolitico.com/2021/10/amlo-derechos-humanos-neoliberales/>.
- Guillén Lasierra, Fracesc, «La falacia de la seguridad objetiva y sus consecuencias», *International e-journal of criminal sciences*, núm. 15, febrero de 2020, <http://hdl.handle.net/2072/522868>.
- Hardin, Garrett, «La tragedia de los comunes», trad. de Horacio Bonfil Sánchez, *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 4, núm. 10, 2005, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30541023>.
- Jiménez, Miguel y Seisdedos, Iker, «“Roe contra Wade’ estuvo atrocemente errada desde el principio”: las claves de la sentencia que ha tumbado el aborto en EE UU», *El País*, 24 de junio de 2022, sec. Sociedad, <https://tinyurl.com/2p9892vr>.
- Kelsen, Hans, «Science and Politics», *The American Political Science Review*, vol. 45, núm. 3, 1951, pp. 641-61, <https://doi.org/10.2307/1951155>.
- Lara Angelino, Claudio Rene, «La paz universal como mecanismo de dominación en el sistema internacional», *Interdisciplina*, vol. 6, núm. 15, agosto de 2018, pp. 41-59, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.15.63840>.
- List, Valeria, «Humanos más decentes», *Periódico de Poesía*, 7 de agosto de 2023, <https://periodicodepoesia.unam.mx/texto/humanos-mas-decentes/>.
- Lister, Bradford C. y Garcia, Andres, «Climate-driven declines in arthropod abundance restructure a rainforest food web», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115, núm. 44, octubre de 2018, <https://doi.org/10.1073/pnas.1722477115>.
- Lloyd, Marion, «El sector de la investigación en México: Entre privilegios, tensiones y jerarquías», *Revista de la Educación Superior*, vol. 47, núm.185, 8 de enero de 2018, pp. 1-31, <https://doi.org/10.36857/resu.2018.185.64>.
- Mastretta, Ángeles, “Enderezar el mundo”, *Nexos*, núm. 551, noviembre de 2023, pp. 6-7.
- Morin, Edgar, «Beyond Determinism: The Dialogue of Order and Disorder», trad. de Frank Coppay, *SubStance*, vol. 12, núm. 40: Determinism, 1983, pp. 22-35, <https://doi.org/10.2307/3684252>.

- , «De la reforma universitaria», *Uni-pluriversidad*, vol. 1, núm. 2, 2001, pp. 74-79, <https://doi.org/10.17533/udea.unipluri.12260>.
- , «La epistemología de la complejidad», trad. de José Luis Solana Ruiz, *Gazeta de Antropología*, núm. 20, 2004, <http://hdl.handle.net/10481/7253>.
- , «Por Una Reforma Del Pensamiento», *Magistralis*, vol. 20, núm. 18: Paradigmas, junio de 2000, <http://hdl.handle.net/20.500.11777/495>.
- , «Social Paradigms of Scientific Knowledge», trad. de Frank Coppay, *SubStance*, vol. 12, núm. 39, 1983, pp. 3-20, <https://doi.org/10.2307/3684484>.
- Núñez, Concepción, «SCJN invalida totalmente Plan B electoral de AMLO», *Real Estate Market & Lifestyle* [periódico digital], México, 22 de junio de 2023, <https://tinyurl.com/mfxaaa2w>.
- Olivares, Emir, «Fallo de SCJN contra Plan B, una intromisión al Legislativo: AMLO», *La Jornada*, 23 de junio de 2023, sec. Política, <https://tinyurl.com/59kbrbyt>.
- Ortega García, Ramón, «El derecho mexicano entre legalismo y constitucionalismo (anotaciones de historia constitucional)», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 54, 28 de diciembre de 2017, pp. 5-25, <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2017.05.001>.
- Otamendi, María Alejandra, «Seguridad objetiva y subjetiva en América Latina: aclarando la paradoja», *Revista Brasileira de Segurança Pública*, vol. 10, núm. 1, marzo de 2016, pp. 56-87, <https://doi.org/10.31060/rbsp.2016.v10.n1.593>.
- Pallares, Eduardo, «Crítica de la Filosofía de Hans Kelsen», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 6, núm. 1, diciembre de 1943, pp. 37-47, <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.1944.1.59349>.
- Pantoja Morán, David, «Algunas reflexiones en torno a la asignatura denominada “Teoría General del Estado” y a su práctica desaparición de los programas de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM», *Estudios Políticos*, Novena Época, núm. 57, diciembre de 2022, pp. 13-58, <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2022.57.83739>.
- Pedroza Flores, René, «Estudios del futuro para comprender la posibilidad de la Universidad Ubicua», *INTER DISCIPLINA*, vol. 9, núm. 25, septiembre de 2021, pp. 209-231, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2021.25.79974>.
- Ramírez Espinoza, Martha Aurora y Santaniello, Santo, «Conductismo y Constructivismo: su Trascendencia en la Enseñanza Universitaria», *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, núm. 17, 2022, pp. 7-26, <https://doi.org/10.22201/ppd.26831783e.2022.17.359>.
- «Revista Tlatelolco», *PUEDJS.unam.mx* [revista digital], México, s. f., consultado el 27 de octubre de 2023, [https://puedjs.unam.mx/revista\\_tlatelolco/](https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/).
- Rey Pérez, José Luis, «La Crisis de la Democracia en el Contexto del Estado Constitucional», *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 72: Democracy in Question, fascículo 4, 2016, pp. 929-952, [https://doi.org/10.17990/RPF/2016\\_72\\_4\\_0929](https://doi.org/10.17990/RPF/2016_72_4_0929).
- Rosales-Alvarado, Miguel Ángel, «Prohibición o liberalización de las drogas: dos perspectivas antagónicas de gobierno», *Nuevas Tendencias*, núm. 91, 2013, pp. 37-54, <https://doi.org/10.15581/022.34452>.

- S. a., «¿Conviene liberar la venta de drogas?», *Revista ISTMO*, México, 21 de mayo de 2003, <https://tinyurl.com/zenjdn6k>.
- Sanahuja, José Antonio, «Crisis de la globalización, el regionalismo y el orden liberal: el ascenso mundial del nacionalismo y la extrema derecha», *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 28, núm. 1, junio de 2019, pp. 59-94, <https://doi.org/10.26851/rucp.28.1.3>.
- Sánchez Cordero, Jorge A., «El ethos cultural internacional», *Proceso* [periódico digital], México, 30 de junio de 2023, <https://tinyurl.com/5d4wwhpj>.
- Sánchez Tello, Jorge, «El presidencialismo vigente con AMLO», *Expansión política* [periódico digital], 16 de enero de 2020, sec. Voces, <https://tinyurl.com/bdf2pejk>.
- Sodi, Demetrio, «Desmantelar el presidencialismo», *El Economista* [periódico digital], México, 27 de enero de 2023, <https://tinyurl.com/4ubsc8hh>.
- Tapia Argüello, Sergio Martín, «Poder judicial. Entre la democracia y el mérito», *Revista Tlatelolco*, México, 23 de mayo de 2023, [https://puedjs.unam.mx/revista\\_tlatelolco/poder-judicial-entre-la-democracia-y-el-merito/](https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/poder-judicial-entre-la-democracia-y-el-merito/).
- Toledo, Víctor M., «¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico política», *INTER DISCIPLINA*, vol. 3, núm. 7, 20 de septiembre de 2015, <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.7.52383>.
- Torres Villarreal, María Lucía, «La enseñanza clínica del derecho: una forma de educación para el cambio social. La experiencia del grupo de acciones públicas de la Universidad del Rosario», *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 43, núm. 119, junio de 2013, pp. 705-734.
- Ugarte Godoy, José Joaquín, «El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y crítica», *Revista Chilena de Derecho*, vol. 22, núm. 1: Cuestiones de teoría y filosofía del derecho, abril de 1995, pp. 109-118.
- Urrutia, Alonso y Olivares, Emir., «Corte dio explicación “leguleya” sobre sueldos de ministros: López Obrador», *La Jornada* [periódico digital], 4 de julio de 2023, sec. Política, <https://tinyurl.com/y3jt4rzp>.
- Villa Lever, Lorenza, «Sin Sueños No Hay Futuro: Aspiraciones de Indígenas Universitarios», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 84, núm. 4, 27 de septiembre de 2022, pp. 941-978, <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2022.4.60388>.
- Vega Tavares, Daniel, «Derechos humanos, Constitución y democracia», *Hechos y Derechos* septiembre-octubre 2022, núm. 71, 2 de septiembre de 2022, <https://tinyurl.com/2vrfv9xd>.
- , «Fragmentos de Entomemas», *Primera Página* [revista digital], 9 de marzo de 2022, <https://tinyurl.com/3naymt4t>.
- , «Hacia la nueva investigación jurídica. Manifiesto del TPIJ y Juicios», *Círculo de Amparo*, 2023, <https://tinyurl.com/bdeja6mr>.
- , «¿Qué es el derecho?», *Reforma Siglo XXI*, Año 29, núm. 112, Nuevo León, octubre-diciembre de 2022, pp. 44-48, <https://tinyurl.com/2r99299p>.
- , «Teoría y técnicas de la investigación jurídica para un taller de redacción académica», *Juicios* (blog), 19 de agosto de 2022, <https://cutt.ly/VV69w6j>.

### 3. Cibergrafía (recursos digitales distintos de los hemerográficos, incluyendo multimedia, bases de datos y blogs)

- «Blog del CEC», *Centro de Estudios Constitucionales*, México, s. f., consultado el 27 de octubre de 2023, <http://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/blog-cec>.
- «Blog», *R3D: Red en Defensa de los Derechos Digitales*, México, s. f., consultado el 27 de octubre de 2023, <https://r3d.mx/blog/>.
- Calderón, Alí, «Charla con el poeta Alí Calderón», entrevistado por David Vázquez Maldonado y Daniel Vega Tavares, *Facebook*, Puebla, 10 de octubre de 2023, <https://tinyurl.com/44h69y7w>.
- CONABIO, «La crisis de la biodiversidad», *Biodiversidad Mexicana* [página web], 31 de julio de 2022, <https://www.biodiversidad.gob.mx/biodiversidad/tesis>.
- «Criterios Editoriales», *Centro de Estudios Constitucionales* [página web], México, s. f., consultado el 24 de octubre de 2023, <https://tinyurl.com/ync8yvhe>.
- «E-Literatura», *Centro de Cultura Digital* [página web], s. l., s. f., consultado el 17 de agosto de 2023, <https://editorial.centroculturadigital.mx/eliteratura>.
- García Vázquez, Víctor, «Sobre la poesía de Víctor Toledo», *Circulo de Poesía* [blog], 30 de agosto de 2013, <https://circulodepoesia.com/2013/08/sobre-la-poesia-de-victor-toledo/>.
- García Villarán, Antonio, «MANIFIESTO HAMPARTE ¿QUÉ ES ARTE Y QUÉ NO ES ARTE? DEFINICIÓN Y EJEMPLOS» [video], *YouTube*, 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=XHtfmngQ7aA>.
- «Home», *Archivo Dr. Salazar* [página web], México, 2018, consultado el 15 de agosto de 2023, <https://archivodrsalazar.com>.
- «Inflación a la baja en junio, alcanza mínimo desde marzo de 2021», *México cómo vamos* [blog], 7 de julio de 2023, <https://tinyurl.com/mw3zz3wa>.
- «Inflación al consumidor», *México cómo vamos* [base de datos], julio de 2023, <https://mexicocomovamos.mx/inflacion/>.
- «Inicio», *Filth* [página web], consultado el 17 de agosto de 2023, <https://filth.com.mx/>.
- «Instrucciones para los autores», *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho* [página web], México, ITAM, 2022, <https://isonomia.itam.mx/index.php/revista-cientifica/Guidelines-for-Authors>.
- «IPBES» [página web], consultado el 18 de agosto de 2023, <https://www.ipbes.net/>.
- IUCN, «Red List of Threatened Species» [página web], consultado el 18 de agosto de 2023, <https://www.iucnredlist.org/en>.
- Márquez, Javier, «Aprobación presidencial», *Oraculus* [base de datos], 3 de julio de 2023, <https://oraculus.mx/aprobacion-presidencial/>.
- OHCHR, «Ratification of 18 International Human Rights Treaties», *Status of Ratification Interactive Dashboard* [mapa], 2 de agosto de 2020, <https://indicators.ohchr.org/>.
- «Percepción sobre el panorama económico en México», *Centro de Opinión Pública UVM* [blog], 12 de septiembre de 2022, <https://tinyurl.com/r3a8kpbj>.
- «Peso mexicano», *México cómo vamos* [blog], julio de 2023, <https://mexicocomovamos.mx/peso-mexicano/>.
- R3D, «Capítulo III», *Ejército Espía* [página web], 2023, <https://ejercitoespia.r3d.mx/>.
- RAE, «Epistemología», *DRAE* [base de datos], 2023, <https://tinyurl.com/mrxu9nj7>.

- Ramírez Aguilar, Sofía, «A 5 años de la Cuarta Transformación: cómo vamos», *México cómo vamos* [blog], 1 de agosto de 2023, <https://tinyurl.com/5835v8fv>.
- SEMARNAT, «Consulta general por tema: Impacto ambiental», *DSI* [base de datos], México, 2023, <https://tinyurl.com/jy45xjpw>.
- Soria, Ramón J., «¿Qué es la literatura?», *Zenda* [blog], 7 de mayo de 2023, <https://www.zendalibros.com/que-es-la-literatura/>.
- Toxicomanía. El experimento mexicano* [página web], México, 2021, <https://toxicomania.com/>.
- Vega Tavares, Daniel, «¿Por qué no se ha eliminado la prisión preventiva oficiosa en México? (Notas sobre interpretación constitucional y sociología jurídica) [Working paper]», *Juicios* [blog], 28 de abril de 2023, <https://tinyurl.com/yc4xe24m>.
- , «¿Por qué oponernos a la división de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales?», *Juicios* [blog], 26 de enero de 2022, <https://tinyurl.com/bdhv32kt>.
- , «¿Qué es eso que llaman plagio?», *Juicios* [blog], 3 de marzo de 2023, <https://tinyurl.com/yrbd5eea>.
- , «Apuntes sobre la extrañísima reforma a la LFTR y Zaldívar acorralado (parte 1)», *Juicios* [blog], 24 de abril de 2021, <https://juiciosder.wordpress.com/2021/04/24/apuntes-sobre-la-extranisima-reforma-a-la-lftr-y-zaldivar-acorralado-parte-1/>.
- , «El derecho como poiesis y narrativa: una sugerencia», *Blog del Centro de Estudios Constitucionales*, 14 de diciembre de 2021, <https://tinyurl.com/2vm9awju>.
- , «Reforma a la LFTR y Zaldívar acorralado (parte 2)», *Juicios* [blog], 25 de abril de 2021, <https://tinyurl.com/24d2hecr>.

#### **4. Instrumentos jurídicos (incluyendo fuentes históricas, declaraciones e interpretación autorizada, entendidas aquí como soft law)**

- AGONU, *Declaración del Milenio*, A/RES/55/2, 2000, <https://tinyurl.com/hmman6ws>.
- , *Declaración política del foro político de alto nivel sobre el desarrollo sostenible celebrado bajo los auspicios de la Asamblea General*, A/HLPF/2019/L.1, 2019, <https://tinyurl.com/yekw2vpb>.
- , *Declaración Universal de Derechos del Hombre*, A/RES/217 A (III), 1948, <https://tinyurl.com/2zduebhy>.
- , *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, A/RES/70/1, 2015.
- , *Universal Declaration of Human Rights*, A/RES/217 A (III), 1948, <https://tinyurl.com/mxu7x9dw>.
- Caso García Rodríguez y otro vs. México* (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas), Corte IDH, 25 de enero de 2023, <https://tinyurl.com/4dnjwkkv>.
- Caso Tzompaxtle Tecpile y otros vs. México* (Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas), 7 de noviembre de 2022, <https://tinyurl.com/bdz2e6ms>.
- «Decreto por el que se modifica la denominación del Capítulo I del Título Primero y reforma diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos», *DOF*, México, 2011, <https://tinyurl.com/nzw5a2rv>.

ONU, *Carta de las Naciones Unidas*, San Francisco, 26 de junio de 1945, consultado el 22 de agosto de 2021, <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/full-text>.

«Reglamento Federal de Toxicomanías», *DOF*, 17 de febrero de 1940, <https://tinyurl.com/28tzkn2h>.

Sentencia recaída a la acción de inconstitucionalidad 194/2020, Pleno de la SCJN, Ponente: Javier Laynez Potisek, 7 de marzo de 2023, <https://sjf2.scjn.gob.mx/detalle/ejecutoria/31647>.

## **5. Informes institucionales y de organizaciones no gubernamentales**

«Global Analysis 2022», *Front Line Defenders*, s. l., 2022, <https://tinyurl.com/3hp8ackj>.

«Informe del Comité contra la Desaparición Forzada sobre su visita a México en virtud del artículo 33 de la Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas», México, 18 de mayo de 2022, <https://tinyurl.com/53asx2ut>.

Boutros Boutros-Ghali, «An Agenda for Peace. Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping», New York, Consejo de Seguridad, ONU, 31 de enero de 1992.

IPBES, *The Assessment Report of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services on Pollinators, Pollination and Food Production*, Bonn, Alemania, IPBES, 2016, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3402857>.

ONU, «Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2022», New York, 2022.

———, *Informe sobre Desarrollo Humano*, Oxford & New York, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), FCE, 1994, <https://tinyurl.com/365p5rj5>.