

# Esbozo de una metateoría pura del derecho. Homenaje a “El Otro Kelsen” de Óscar Correas.

## Outlines of a pure metatheory of law. Homeage to Oscar Correas “Other Kelsen”

*Armando Bravo Salcido \**

### RESUMEN

El presente artículo busca desarrollar desde una problematización epistemológica, la lectura heterodoxa que de los presupuestos filosóficos de la teoría pura del derecho hace Óscar Correas. En la redeterminación y radicalización de los presupuestos metodológicos de Kelsen, la depuración de los contenidos políticos, culturales y sociales de las categorías jurídicas, se convierte en una crítica radical contra todo esencialismo jurídico, lo que da como resultado, la teoría del pluralismo jurídico como corolario del “positivismo-formalismo” kelseniano. Estas conclusiones son alcanzadas mediante un análisis de algunas de las categorías indispensables para pensar en la obra de Correas: Filosofía, crítica, ideología y derecho.

### PALABRAS CLAVE

Filosofía crítica, crítica jurídica, crítica de la ideología jurídica, teoría pura del derecho, Hans Kelsen, Óscar Correas.

### ABSTRACT

This paper outlines from an epistemologic point of view, the heterodox statements made by Oscar Correas of Kelsen’s Pure Theory of Law. In the redetermination and radicalization of Kelsen’s methodological principles, the emptying of all political, cultural and social contents of the categories of law, becomes a radical critic against every form of essentialism about the concept law, as a result, the theory of legal pluralism presents itself as a corollary of the kelsenian positivism-formalism. These conclusions are reached through an analysis of four indispensable categories in Correas work: philosophy, critic, ideology, and law.

### KEYWORDS

Critical philosophy, Critique of law, pure theory of law, Hans Kelsen, Oscar Correas.

\* División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho, UNAM

## Sumario

1. Óscar Correas, filósofo. Esbozo en torno a la pregunta: ¿Qué es la filosofía?
2. Lo político del nombre. Esbozo en torno a la pregunta ¿Qué es un autor?
3. Dos conceptos de positivismo jurídico. Esbozo en torno a la pregunta ¿Qué es la teoría pura del derecho?,
4. Hans Kelsen y la teoría jurídica contemporánea
5. La redeterminación de la teoría pura.
6. Bibliografía.

## 1. Óscar Correas como filósofo. Esbozo en torno a la pregunta: ¿Qué es la filosofía?

Durante mucho tiempo ha resonado en la historia de la filosofía la idea de que podemos caracterizar el quehacer filosófico como un pensamiento reflexivo, sistemático y general<sup>1</sup>; reflexivo porque no es otra cosa que el pensamiento volcado sobre sí mismo en una forma poética y hasta metafísica de auto-referencialidad, el pensamiento pensándose a sí mismo y desde sí mismo, solipsismo definido por Aristóteles en su *Metafísica*, como la capacidad inherente del hombre de una “voluntad de saber desinteresada”<sup>2</sup>, saber alejado del deseo, el poder, la violencia, el tiempo y la historia; reflexión sistemática, porque la filosofía debía seguir el modelo de los enunciados *alfa* de la geometría tal como se encuentran en el pensamiento de un filósofo como Tales de Mileto, axiomatizada mediante el pliegue y despliegue de un *more geométrico* de pretensiones absolutas; finalmente, general porque la filosofía debe encargarse de nociones más abstractas que son las condiciones de posibilidad del mismo pensamiento: el ser, la verdad, el bien, la justicia; categorías que solo pueden ser abstraídas de la experiencia práctica y particular, de una manera oblicua a través de los métodos propios de la filosofía. En conclusión, la filosofía puede pensarse como un imperialismo del pensamiento, reflexión indiferente, anonadada de una razón solipsista; un esquematismo trascendental de pretensiones univocalizadoras, logos como razón unívoca y absoluta del mundo, pensamiento colonizado y epistemicida.

1 Con la finalidad de dar tan solo un ejemplo, de la manera en que esta concepción permea el horizonte de la teoría jurídica contemporánea, véase Alexy, Robert, La naturaleza de la filosofía del derecho, en *DOXA. Cuadernos de filosofía del Derecho*, no. 26, 2003.

2 “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales.” Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p.69.

Contra esta *doxa* oponemos la muy sencilla idea de Gramsci, la filosofía es la crítica del sentido común<sup>3</sup>, es decir, el cuestionamiento de los esquemas conceptuales reificados, fetichizados, las formas de violencia simbólica que invisibilizan y legitiman la violencia física y las formas de organización particular que esta cobra en nuestras sociedades. Contra la idea hegemónica, escolástica de la filosofía, es posible señalar un polo diametralmente opuesto, que tiene tanto respaldo en la historia de la filosofía como la definición clásica; si se dice que la filosofía es un pensamiento reflexivo, sistemático y de lo general, es posible decir también que la filosofía es un pensamiento de lo singular, rizomático y crítico.

Foucault y Lacan, fueron desde sus campos particulares, dos ejemplos de críticos impasibles de la concepción de la filosofía como “pensamiento de lo general”; mientras que Foucault oponía la tarea del historiador frente a la del filósofo, a través de la idea de que si por un lado, el filósofo se encarga de la abstracción de un número finito de principios universales cuya combinatoria y permutación permitiría explicar la heterogeneidad del devenir histórico, el historiador se encarga de explicitar el “acontecimiento” o momento singular que rompe con la seguridad ontológica de los esquemas conceptuales preexistentes, nada más a-histórico en este sentido que la revolución, el estallido producto de un irrefrenable “ya no más” frente al ejercicio del poder, una “ya no más” donde el sujeto prefiere la desobediencia a la certidumbre de la vida, y que desde una caracterización ontológica solo puede llegar demasiado tarde o demasiado temprano, que con su violencia se atreve a desear lo imposible, ir más allá de sus condiciones de posibilidad, oponerse y transformar al mundo que lo engendró como acontecimiento<sup>4</sup>.

Por su parte Lacan, denunciaba que la filosofía era una forma discurso cuya principal funcionalidad política era ser un discurso que le permitía al amo ejercer su poder, legitimar mediante un ejercicio de prestidigitación, la violencia particular, la

3 “Además, «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»; no existe un único sentido común, porque también él es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coincide con el «buen sentido», que se contrapone al sentido común.” Gramsci, Antonio, *Introducción al estudio de la filosofía*, Ediciones Península, Barcelona, 1970, p.6.

4 “Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, de una cierta manera, se le escapan. El movimiento por el cual un hombre solo, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: “No obedezco más” y echa en la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida —ese momento me parece irreductible.” Foucault, Michel, *¿Es inútil sublevarse?*, en *Obras esenciales*, Paidós, 2012, Barcelona, p.203.

irracionalidad vuelta saber, transmutada en racionalidad, mediante la justificación de la extracción de plusvalor, que dejaba como residuo a un sujeto alienado<sup>5</sup>. La filosofía tendría como objeto crear un “*continuum de continuums*”, un mundo “todo”, pleno de sentido, donde no hubiera cabida para la reflexión de una otredad radical, de la insistencia del evasivo ser titubeante incapaz de ser atrapado. Por el contrario, el psicoanálisis puede ser planteado como un saber de la incompletitud, de la hiancia constitutiva e inseparable entre ser y lenguaje<sup>6</sup> cuyo contorno positivo se configura como las coordenadas de nuestra “realidad” y ex-istencia.

Butler por su parte ha señalado de manera muy precisa, como momento constitutivo de la filosofía occidental el de la institucionalización de la diferencia abstracta entre saber y deseo. Frente a esta concepción hegemónica, todo saber está plagado, contaminado, de deseo, poder, historia, violencia; Hume señalaba ya que la razón no era más que otra pasión, y añadía como su condición de posibilidad el caos a-representativo de la imaginación como vacío positivo del que ésta emerge. La filosofía siempre presupone un modelo de deseo, de dominar, de liberar, de ser y existir, porque, como señala Deleuze, los universales de la filosofía no se encuentran dados como objetos fijos en la bóveda celeste, sino que son construidos como principios sintéticos de la praxis que hacemos y que nos hace.

A manera de conclusión provisional, si la filosofía tradicional se encarga del problema epistemológico, como indagación de las condiciones de posibilidad de conocimiento verdadero (y por lo tanto como analítica de un hipotético sujeto trascendental), la filosofía crítica, de lo singular, tendría por función la explicitación de las relaciones de poder y las relaciones materiales y sociales de producción, que presuponen determinada concepción de verdad, la epistemología desde esta contra-definición de filosofía, podría determinarse como una analítica de los modelos de conocimiento, en busca de la explicitación de las relaciones materiales y de poder que le dan forma; por decirlo con otras palabras, se configura bajo la forma de una “crítica de la razón impura”, provisionalmente, esta idea me permite tener un acercamiento tangencial al pensamiento de Correas, el cual, creo justamente, puede concebirse como una “crítica de la razón jurídica (en tanto epistemológica y políticamente, impura).

5 Cfr. Fink Bruce, *The lacanian subject*, Princeton University Press, 2017, p. 132.

6 “I always speak the truth. Not the whole truth, because there's no way, to say it all. Saying it all is literally impossible: words fail. Yet it's through this very impossibility that the truth holds onto the real.”  
Lacan Jaques, *Television*, New York, W.W. Norton Company, 1991. p.3.

A través de la historia de la filosofía, en su devenir reflexivo, es posible encontrar que constantemente se ha mostrado como un pensamiento de la singularidad, de la imposibilidad latente y asediante de todo *logos*, como una “anarquía coronada del pensamiento”, asedio constante a toda concepción última de reconocimiento y equivalencia. Es precisamente en estos momentos singulares de la filosofía, que encontraremos a algunos de los referentes más entrañables para el pensamiento de Correas, por ejemplo, Giordano Bruno, como el pensamiento de diferencia inaplazable e insuperable entre el ser, el lenguaje y el pensamiento; Hume como el escepticismo radical frente al problema de causalidad; Marx como pensador de la dialéctica materialista, método por excelencia de la contradicción ontológica devenida cuestión económico política y, como argumentaremos posteriormente, también Kelsen como pensador de la irreductibilidad entre *logos* y *nomos*.

Regresando a nuestro concepto de filosofía, desde tal definición tendría tres objetos transmutados fundamentales de conocimiento: la negatividad, el ser titubeante; la contradicción como expresión sintomática de la incompletud ontológica constitutiva, y finalmente, la revolución, como acontecimiento o instancia de reinención de las condiciones de posibilidad dadas, en que la contradicción efímeramente se presente como un momento de síntesis, de superación dialéctica, *aufheben*.

Atendiendo a las condiciones específicas de la problemática jurídica ¿cuál sería el papel de la filosofía del derecho? Una vez más podemos comenzar aproximándonos a una concepción hegemónica y escolástica de la filosofía del derecho, pensándola como un metalenguaje encargado de proporcionar una analítica de los conceptos fundamentales con que los juristas realizan su tarea de pretensión científica<sup>7</sup>, lo que implica también que sea una tarea de la filosofía del derecho, la problematización del concepto mismo de derecho, frente a esta definición, nosotros señalaremos que la filosofía del derecho debe ser una crítica radical del “sentido común jurídico”, es decir de la forma en que dentro de determinado contexto histórico y social, existe una legitimación para organizar la violencia de tal o cual manera, lo que significa, que es un deber impostergable de la filosofía del derecho el poner en cuestionamiento la construcción epistemológica, histórica y social, de la que los

7 “La filosofía jurídica es, consecuentemente, una disciplina metajurídica, cuyo objeto de estudio lo constituye el análisis de los conceptos, métodos y estructura de la ciencia jurídica”. Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, Fontamara, Ciudad de México, 2011, p.141.

juristas hacen uso al momento de racionalizar y justificar las formas de juridicidad actualmente existentes; lo cual configura a la vez a la filosofía del derecho, como una crítica radical y permanente contra todo poder presente, bajo la forma de una crítica de la contaminación política e histórica tanto en las normas jurídicas como en los discursos científicos que del derecho se hacen, es decir, como una crítica de la ideológica jurídica y como una crítica de la ideología del derecho, pero también, como un pensamiento por las nuevas formas posibles de juridicidad, e incluso, por la construcción de nuevas formas de juridicidad.

Tomando como referencia los conceptos desarrollados, es posible una vez más determinar una profunda afinidad entre esta noción de filosofía y el pensamiento de Correas: el problema de la hiancia constitutiva es retomado como la diferencia mínima e irreductible entre el sentido deóntico e ideológico de las normas<sup>8</sup>; la analítica de la contradicción como producto de esta hiancia ontológica es lo que denominamos “crítica de la ideología jurídica”, mientras que el pensamiento por la posibilidad de nuevas formas y horizontes de juridicidad, corresponde a la problematización del pluralismo jurídico<sup>9</sup>. No solo podemos considerar que la obra de Correas puede concebirse como una filosofía de este tipo, sino que aún más, uno de los aspectos más originales de su pensamiento, consistirá en desarrollar una imagen conceptual de Kelsen, que lo sitúa en la vanguardia de esta misma concepción crítica.

## **2. Lo político del nombre. Esbozo en torno a la pregunta, ¿Qué es un autor?**

¿A qué razones apela un retorno a Kelsen?, sin duda, por lo menos desde los referentes de una filosofía crítica, tomamos en cuenta dos consideraciones fundamentales: primero, que toda disputa semántica y semiótica, donde se disputa por la creación de significado en un contexto dado de producción discursiva, no es un problema eminentemente epistemológico, sino es también un problema propiamente político. El desarrollo de la pugna sobre las interpretaciones legítimas sobre la obra de un autor,

8 Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*. IJ-UNAM, Ciudad de México, 1993, pp. 115 y ss.

9 Cfr. Correas Oscar, *Derecho indígena mexicano, vol. I*, CEIICH-UNAM, Ciudad de México, 2015, Primera Parte.

es a la vez una disputa por quien ostenta su “interpretación correcta”, con los efectos político simbólicos que ellos conlleva; El segundo punto a tener en consideración, es que dentro del campo de la hermenéutica, la filosofía crítica debe tomar un papel escéptico frente al esencialismo de ciertas categorías como “autor<sup>10</sup>”, “obra”, “discurso”, bajo la premisa de que son categorías difusas, con márgenes en extremo borrosas, y que en muchos casos concretos, su naturalización, opera más bien como un dispositivo específico de poder que busca hegemonizar determinadas posibilidades interpretativas frente a otras.

El autor más que una realidad empírica, natural, es un dispositivo, una tecnología de poder, impuesta para reproducir un particular modelo de circulación del conocimiento, que en cierto sentido, homologa al creador de una obra con la forma de la mercancía en la sociedad capitalista, y opera estableciendo las distinciones precisas de lo que se puede decir y no en el campo semántico referente a un determinado autor, e incluso, de regular y reconocer los procedimientos válidos por los que estos contenidos pueden ser transformados, apelando a una construcción mítica de la “interpretación auténtica” según criterios, históricos, lógico o psicológicos. Si un autor es un dispositivo de poder, una alucinación colectiva e incluso paranoica, su única utilidad provendría de la utilización y resignificación estratégica; será válido hablar de autores mientras la inversión teórica de estos pueda tener cierto efecto en una comunidad académica aún dominada por el fetichismo de la obra y el autor.

Considero en este apartado elaborando una variación no desarrollada por Correas, pero sí implícita en su crítica a la racionalidad discursiva, puede yacer la idea que irrelevancia del hecho de que en alguna instancia de intermediación como la psicológica, puede garantizar determinada armonía epistemológica y hermenéutica de nuestra interpretación; las ideas, los autores, como campos semánticos inacabados en constante disputa y construcción, encuentran el último punto de su referencialidad en la concretitud política; los autores, ideas, conceptos; pertenecen, más allá de

10 “El tema del que quisiera partir podría formularse con unas palabras que tomo prestadas de Beckett: «Qué importa quién habla, alguien ha dicho qué importa quién habla». En esta indiferencia pienso que hay que reconocer uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea. Digo «ética» porque esta indiferencia no es exactamente un rasgo que caracterice la manera como se habla o se escribe; es más bien una especie de regla inmanente, retomada sin cesar, nunca enteramente aplicada, un principio que no marca a la escritura como resultado sino que la domina como práctica. Foucault, Michel”, “¿Qué es un autor?” En Obras Completas, Paidós, Barcelona, 2012.

un modelo mercantilista de los saberes, a aquellos que los moran como espacios de resistencia y de construcción de saberes no hegemónico o contra-hegemónicos.

Como propuesta de un esbozo, podemos elaborar la idea de que una lectura política de los textos filosóficos, desde una perspectiva crítica, se vuelve necesaria una crítica inmanente de estos, pero, ¿Qué comprendemos por crítica inmanente? Hegel comienza la *Fenomenología del espíritu* con una inquietud fundamental<sup>11</sup>, dice que el error imperdonable que han cometido los filósofos a través de la historia, es el de medir la realidad tomando como instrumentos de medición universales, abstractos y a-históricos, ¿Pero de donde provienen estos universales? ¿Cómo puede algo ser usado como instrumento para medir la conciencia si no existe nada exterior a la conciencia misma? ¿Cómo puede algo ser usado como instrumento para medir la realidad si no existe nada que sea externo a la realidad?, La filosofía de Hegel, es una filosofía inmanente porque dentro de ella conceptos como los de “naturaleza” se vuelven inminente problemáticos, la naturaleza no existe como correlato de la historia humana y la cultura, así como el deseo no existe como correlato de la razón; la razón es apetente, problemática, contaminada; se identifica incluso por el movimiento de su propia negación<sup>12</sup>.

Contra la crítica al *panlogismo* hegeliano como modelo epistemológico y ontológico que presupone una instancia de saber absoluto, omnicompreensivo; podemos señalar a estas líneas de reflexión hegelianas como eminentemente materialistas; y también es posible señalar que todo aquel que se denomina teórico crítico, participa en alguna forma de esta concepción hegeliana de crítica inmanente. Crítica inmanente, significa realizar una crítica de la realidad concreta, pero no por su inadecuación a algún universal o ideal abstracto, sino por su inadecuación consigo misma, por la diferencia y negatividad ontológica mínima que la constituye, por ponerlo en términos hegelianos, por una inadecuación insoslayable entre la *idea* y el *concepto*. Con el afán de proporcionar un ejemplo *ad hoc* a la problemática de la crítica de la ideología del Derecho, podemos señalar que la teoría crítica, al elaborar un cuestionamiento de la forma jurídica de los Derechos Humanos y de su funcionalidad concreta en la sociedad capitalista, no está realizando una crítica fundamentada en qué tal forma jurídica no se adecue a determinadas concepciones trascendentales y absolutas de

11 Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, Ciudad de México, FCE, 2017, p.45-46.

12 Pérez Soto, Carlos, *Desde Hegel. Para una crítica de las ciencias sociales*, Ciudad de México, Ítaca, 2008, p. 50.

justicia (como lo haría el iusnaturalismo) en su concepción más tradicional; sino más bien, porque la forma jurídica de los derechos se ha mostrado históricamente incapaz de producir la misma realidad que produce y legitima discursivamente; existe una distancia mínima ontológica e irreductible, entre el discurso de los derechos humanos y la facticidad que engendran, aún más, una ontología materialista y dialéctica debería señalar que tal desajuste no es contingente, sino que es constitutivo<sup>13</sup>; en el caso particular del derecho los marxistas saben muy bien que este pasa por un proceso de traducción ideológica, y que lo que algunos autores llaman “pretensión mínima de justicia” o de “corrección”, como un elemento inherente del “ser del derecho”, tiene su explicación llana en el hecho de que el derecho, como instrumento de poder de la clase dominante, debe ser expresado en términos de una aspiración a la universalidad, que pueda ser suscrita incluso por los explotados; es una cuestión mínima, por lo menos en todo derecho explotador, que en éste las aspiraciones de los dominantes sean puestas en el lenguaje de los dominados.

Dentro de la crítica filosófica, existe una especie de procedimiento inmanente, que constituye por sí mismo una metodología particular para la lectura de un autor. Esta especie de crítica inmanente consiste en desarrollar los conceptos pertenecientes a un sistema filosófico, con el objeto de llevarlos al punto sintomático de su contradicción. Un ejemplo de esta metodología filosófica son los trabajos monográficos del filósofo francés Gilles Deleuze; Deleuze elabora trabajos monográficos sobre Hume, Spinoza, Bergson, Kant, Leibniz e incluso Nietzsche; sin embargo, sus trabajos siempre estuvieron plagados de heterodoxia; Hume como crítico radical de la subjetividad; Spinoza como filósofo de la potencia, Kant como el pensador del caos armónico de las facultades. En una caracterización subversiva, Deleuze define su metodología como una forma de sodomía filosófica<sup>14</sup> en la que aspira a provocar que los filósofos engendraran hijos monstruosos, irreconocibles, pero que fueran inseparables de los presupuestos pertenecientes a cada sistema filosófico. Podemos

13 En realidad lo que constituye a la crítica de la ideología jurídica en científica, es precisamente la pretensión de cientificidad de lo que hacen los juristas. Son precisamente ellos los que, haciendo política con disfraz científica, constituyen su actividad en objeto de crítica científica pero, al mismo tiempo, *política*, puesto que el discurso que desnuda científicamente la naturaleza política de su objeto, es también un acto político. Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica*, CEIICH-UNAM, Ciudad de México, 2005, p. 179.

14 Deleuze, Gilles, *Conversaciones, Pre-textos*, Valencia, 2014, pp.13-14.

concebir a la lectura que Correas hace de Kelsen, bajo esta clave metodológica; indudablemente la postura de Correas sobre la teoría pura del derecho y la filosofía política en la que se enmarcan, representa un hijo monstruoso e irreconocible para la mayoría de los lectores ortodoxos de Kelsen.

Retomando las dos líneas desarrolladas en este epígrafe: ¿Por qué regresar, construir lecturas heterodoxas de la teoría kelseniana? Porque Kelsen sigue ostentando el papel de un “padre primordial”, de un mito fundacional del horizonte teórico científico del derecho, la disputa hermenéutica por las posibilidades interpretativas en torno a la teoría kelseniana, son parte de una disputa permanente por los espacios de reproducción de los saberes jurídicos y de las relaciones de poder y jerarquías que estos implican, la resignificación del horizonte kelseniano, desde la postura de una crítica inmanente, más que simplemente ser un despliegue de erudición teórica y conceptual es la posibilidad de transmutar las coordenadas de los fundamentos epistémicos de la teoría jurídica, desde los propios referentes que estas consideran como válidos.

### **3. La muerte de Cristo en la Cruz según Hegel: ¿Qué es la teoría pura del Derecho?**

Podemos delinear someramente la sencilla premisa detrás del “otro Kelsen”, mientras que para el Kelsen ortodoxo existe un interés claramente epistemológico detrás de la pretensión de la pureza metódica de la ciencia del derecho, el de privar a la ciencia jurídica de todo elemento, externo o ajena que pudiera poner en cuestión su inmaculada científicidad, para el Kelsen de Correas, la decisión es eminente política<sup>15</sup>. Correas no ve necesario profundizar en el axioma de que la fundación de toda ciencia, no es en sí misma científica, sino filosófica, dos aspectos relevantes es necesario desarrollar de este enunciado, primero, Correas está, implícitamente,

15 “¿Por qué quiere (Hans Kelsen) fundar esa ciencia "pura"? Por una razón claramente política: la ideología jurídica no debe seguir haciendo pasar por ciencia, y ocultando bajo el prestigio de ésta, lo que no es más que el intento de justificar el poder ejercido por "alguien" que no desea confesar lo que hace. La razón para fundar una ciencia pura del derecho no consiste en justificar todo poder, sino en lo contrario: despojar de toda justificación "científica" a cualquier poder.” Correas, Oscar, *El otro Kelsen*, CEIICH-UNAM, Ciudad de México, 2003, p.34

participando de una crítica radical al *logos* como “totalidad omnicomprensiva”; todo conjunto de enunciados científicos, remite en su nivel primigenio, a la presuposición de axiomas que no pueden ser ratificados bajo el mismo rigor que lo serán los futuros enunciados producidos por el sistema axiomático, concepción que implica también, una crítica a la idea “filosofía” como pensamiento sistemático. Recordemos por un momento la crítica que Correas hace de la concepción tradicional de la crítica a la ideología en la *doxa* marxista<sup>16</sup>, señalando que el problema es que esta concepción de crítica, parte de un modelo “trascendental” del saber, en el que podemos oponer ciencia e ideología, como oponemos a un discurso “verdadero” del mundo, de una mera conciencia falsa e ilusoria; Correas renuncia a este modelo en favor de uno “inmanente”, donde por lo menos en una dimensión claramente epistemológica, todo discurso puede ser definido igualmente como “ideología”, como contenido cualquiera de conciencia; sentido en el cual, la vocación por un pensamiento político en particular, se vuelve más que una dilucidación epistemológica, un acontecimiento meramente ético político.

Quizás las reflexiones de un pensador como Slavoj Žižek, desde el referente del psicoanálisis lacaniano, puedan proporcionar una perspectiva adicional sobre la idea de Crítica a la ideología. Žižek, desde su crítica particular al *logos* occidental, señala como ideología a aquella forma específica de saber, que se presenta como naturalizada, reificada, fetichizada; lo cual, puede tener una doble connotación, por un lado, se presenta como abstraída de una negatividad de corte eminente ontológico, pero en un segundo momento, se presente como purificada de toda contaminación histórica, política y social, por ponerlo en otros términos, es un saber que se presenta de tal manera que invisibiliza la violencia constitutiva que es condición de su producción, es idealismo, abstracción; mientras que la filosofía tendría como momento culminante, una forma de “atravesamiento de la fantasía” que no es otra cosa que el reconocimiento de la existencia de un marco fantasmático mínimo que garantice nuestro acceso a la realidad social, pero también un reconocimiento de la existencia de un “gran otro” como sustancia social enajenada, es decir, como garantía metafísica de nuestra praxis ética y político, pero también de nuestras formas específicas de producción de conocimiento.

Correas parece, en su concepción de crítica de la ideología, suscribir la inexis-

16 Correas, *op cit.* nota 8, pp. 132 y ss.

tencia de un “gran otro” como presupuesto metafísico de la razón práctica, en efecto, este parece ser el punto específico en que su teoría se distancia como es explicitado por él mismo, de la teoría marxista ortodoxa, y pareciera incluso aproximarse más, a las cartografías episte-mológicas de los referentes marxistas heterodoxos. Correas no solo configura en su obra, esta crítica radical al logos como presupuesto de la incompletitud de los discursos, sino encuentra al más fuerte aliado en Kelsen<sup>17</sup>. Para Correas la propuesta metodológica de Kelsen, es la condición mínima de cualquier forma de pluralismo jurídico.

Considero que la imagen de la muerte de Cristo en la cruz, proporcionada por Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, puede otorgarnos aún a nivel de saber “pre-conceptual”, metafórico, un cierto nivel de entendimiento sobre el “Universo de la justicia kelseniana”.

De acuerdo con Žizek, hemos de leer la sentencia contenida en las lecciones sobre la filosofía de la religión de Hegel: “Dios ha muerto en la cruz”, como una referencia tanto a la auto alienación de Dios como a la alienación de Dios del individuo que se experimente a sí mismo como sólo en un mundo carente de Dios. Que fuera Dios quien murió en la cruz, significa que Cristo no era simplemente una emanación o parcialidad de la divinidad, sino Dios mismo. La lección para Žizek sobre la encarnación divina, es que el espíritu como entidad virtual cuyo único estatus es el de una “presuposición subjetiva”, solo puede alcanzar su propia actualidad en el sitio de la existencia finita de un hombre mortal, el destino de Dios era sacrificar su universalidad y morir para retornar como el puro espíritu abstracto de la comunidad de creyentes; es por esto que debemos rechazar las interpretaciones del espíritu hegeliano como un “metasujeto” o como una mente/razón omnicomprendiva, es precisamente en este sentido que Hegel señala que “es en la conciencia finita que el proceso de conocer la esencia del espíritu cognoscente toma lugar, y emerge la conciencia de lo divino<sup>18</sup>”.

Desde esta interpretación profundamente atea de la muerte de Cristo, en efecto él se constituye como “salvador de la humanidad”, como redentor de los pecados del

17 “Lo que Kelsen defiende es la inexistencia de poderes por encima del hombre, tales como Dios, la sociedad o el Estado. Estas no son otra cosa que creaciones humanas, de esta parte irracional y emotiva del alma que tan bien manipulan los dominadores.” Correas, Oscar, *El otro Kelsen*, pp.55.

18 Véase Žizek, Slavoj, “Solo un Dios sufriente puede salvarnos”, Žizek, Slavoj & Gunjevic, Boris, *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis*, Barcelona, Akal, 2013, pp. 192-193.

hombre, Cristo con su muerte ha despojado al hombre del yugo de la antigua ley y le ha dado la libertad inusitada de morar en un mundo sin dios, donde no existe ningún soporte concreto, empírico, racional, trascendental o metafísico que pueda garantizar su margen de actuar, ante la incertidumbre del abismo de lo político, el hombre ya no puede atribuir su racionalización a una dimensión superior, objetiva, como fundamento de su práctica concreta histórica.

Tras la muerte de dios, el hombre se vuelve absolutamente responsable de sus actos, Dios persiste existiendo, pero identificado en la comunidad política cristiana misma, como actor colectivo situado entre la doble pinza entre el logos y el demos, tal como ha sido caracterizado en el pensamiento político y de la democracia radical, de Jacques Ranciere<sup>19</sup>.

Kelsen, al señalar la interpretación jurídica como un momento de insoslayable “política jurídica”, apela a la idea de que el juez, al decidir entre la asignación de un sentido particular de la norma, frente a muchos otros posibles, bajo la idea de que siempre existencia una pléyade de maneras posibles de articular los “materiales jurídicos”, aun partiendo de un conjunto preciso de axioma y reglas metodológicas, está absolutamente solo, en la misma manera que para Hegel, Cristo se encontraba absolutamente solo al momento que pregunta a su padre: ¿Por qué me has abandonado?. No existe referente divino ni metafísico, pero tampoco esquema de racionalidad ni heurística posible o marco institucional, que sea capaz de proporcionar una seguridad ontológica absoluta al juez (o a cualquier individuo), de la responsabilidad infinita de su actuar ético, propia de situarse en una auténtica libertad e incertidumbre.

19 “En primer lugar, la libertad del *demos* no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad: detrás de la “autoctonía”, mito de origen reivindicado por el *demos* ateniense, se impone el hecho en bruto que hace de la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, y muy en especial en la ciudad ateniense, después de que en ésta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de esos cuerpos parlantes condenados al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tienen más valor que los esclavos -y aún menos, puesto que, dice Aristóteles, el esclavo recibe su virtud de la virtud de su amo...” Ranciere Jacques, “El desacuerdo”, Buenos Aires, Nueva visión, 1996, p.20.

#### 4. Kelsen y la teoría jurídica contemporánea

En algunos de sus textos recientes Óscar Correas trabajó en el esbozo de una teoría crítica de la forma jurídica contemporánea y de la evolución de los discursos jurídicos en los contextos europeos pero particularmente latinoamericanos en los albores del siglo XX, lo que forzosamente, implica una crítica al paradigma jurídico de los D.D.H.H, de la teoría contemporánea de la argumentación jurídica, pero también (aún si no se encuentra de una manera explícita en la obra de Correas) una crítica a la concepción epistemológica de la “verdad como corrección”, piedra de toque de la epistemología neoconstitucionalista pero también en cierta medida, del postpositivismo.

La caracterización crítica de Correas, consiste en percibir estas mutaciones discursivas como un relanzamiento de la legitimidad de las viejas dinámicas de los ya desgastados Estados modernos, que en la contemporaneidad operan a través de una suerte de ventriloquismo político en que el discurso político habla el lenguaje del mercado y el capital. Para Correas estos “novedosos” discursos que buscaban relegitimar las formas jurídicas existentes, tras las crisis humanas e históricas de las guerras mundiales, son “nuevas mitologías”, para los viejos mecanismo de poder.

De igual manera, dentro de la teoría de Correas encontramos una lectura particular y crítica, de un fenómeno propio de los sistemas jurídicos contemporáneos, que había sido planteado por juristas como Recasens Siches o Zagrebelsky, la ampliación de cierto capital jurídico y simbólico como propio de los jueces; es un *topoi* propia de la concepción contemporánea del derecho, la de que tras un periodo histórico de la preeminencia de un poder ejecutivo déspota propia de la edad antigua y media; y un periodo del “imperio del legislador”; viene un periodo caracterizado por la importancia de los jueces en las disputas semánticas y políticas por la determinación de los significados del derecho.

Para Correas, en la sociedad contemporánea el papel de la legitimación del estado de derecho entonces queda relegado al poder menos deslegitimado en la práctica social, política y jurídica de las sociedades contemporáneas, los jueces<sup>20</sup>, y si

20 Correas, Oscar (Coord.), *Criminalización de la protesta social y uso alternativo del derecho*, México, D.F., Ediciones Coyoacán, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014, pp.32 y 33.

los jueces serán los defensores todo poderosos de la forma constitucional y de la reproducción de las relaciones materiales de producción en las sociedades, es necesario que por un proceso de disimulación objetivo lo que dicen se presente como “racional”, y de ser así, cualquiera que se oponga a la verdad creada por vía judicial, será solo por locura o incompetencia.

Recordemos la forma en que el concepto de consenso, producto de una concepción de la naturaleza humana, de corte discursivo, dialógico y comunicacional, juega el papel central dentro la fundamentación de los sistemas jurídicos contemporáneos, abandonando tanto la pretensión universalista de los iusnaturalismos teológicos y la imposibilidad fundacional del escepticismo positivista. La idea de consenso se replica en dos momentos, a manera de una construcción ideológica, mítica y especular, en un primer momento, la creación mediante el consenso de directrices políticas y de derechos fundamentales, tiene la forma de un acto fundacional contractualista, real o hipotético, que equipara el origen de la sociedad con la dilucidación de la razón comunicativa del ser humano; este escenario mítico, puede ser alcanzado una segunda vez, replicado mediante la institucionalización de la razón en el espacio del tribunal constitucional como auditorio universal donde todas las ideologías pueden ser expresadas y usadas como jugadas dentro del juego de la argumentación.

En este movimiento de construcción ideológica, la teoría jurídica contemporánea reduce la posible amplitud de las disputas políticas y clase por los significados del derecho, al espacio del tribunal constitucional, bajo la idea abstracta, de que éste, como espacio ideal de la institucionalización de la razón discursiva, y a través del ejercicio de una serie de reglas de la razón práctica, es capaz de crear un espacio de imparcialidad que diluiría todas las relaciones de poder, lo que lo hace en potencia, un espacio donde cualquier disputa política o de clase, puede encontrar una solución más allá de la determinación de las relaciones de poder asimétricas en que tienen su génesis.

Mientras que la teoría jurídica contemporánea opone la idea de una logos de lo racional a un “logos de lo razonable”, es decir, mientras que el logos de lo racional apela a una dimensión estática de una verdad como adecuación (logos), a la búsqueda de leyes fijas universales, que pudieran explicar los problemas de la razón práctica con las mismas estructuras científicas que pretendían explicarse los enunciados de la ciencia lógica y matemática; la idea de un logos de lo razonable, como verdad por corrección, parte de la idea de construir verdades “prácticas”, “relativas”, que no remiten a una verdad absoluta ni a un dato natural, sino a un proceso de argumentación

en donde el seguimiento de determinadas reglas metodológicas permiten obtener un razonamiento correcto (*phronesis* como concepción justicia), es un tópico propia de la teoría de la argumentación, aquel según el cual la verdad construida por un proceso de argumentación es en cierto sentido “la mejor interpretación posible”, lo que no significa de ninguna manera que será la mejor respuesta siempre, sino simplemente que opera como un compromiso epistemológico condicionado por la realidad concreta de nuestra práctica.

Por otro lado, para Óscar Correas la distinción entre un logos de lo racional y un logos de lo razonable, es por lo menos en algún sentido epistemológicamente cuestionable.<sup>21</sup>

## 5. La *redeterminación* de la teoría pura del derecho

Podemos resumir la clave de la lectura que Óscar Correas hace de Kelsen, bajo la idea que contrario a los lugares comunes del pensamiento jurídico actual, que ven a Kelsen como un pensador “rezagado” en la forma jurídica del derecho moderno, e incapaz de dar cuenta del mecanismo más fino y complicado de la forma jurídica propia de las democracias constitucionales, donde cobran relevancia “lógicas materiales” y las concepciones materiales de la validez del Derecho; Kelsen sería más

21 Cuando Correas elabora una crítica al discurso científico, señalando que no es más que “un discurso entre otros discursos”, es necesario tomar en cuenta que no excluye que el discurso científico pueda producir verdad bajo las márgenes y reglas específicas a las que el mismo se constriñe, de igual manera esto no es excluyente de que el discurso científico produzca determinada eficacia propia de la forma de relacionarse entre el hombre y el mundo propia de la razón instrumental; sin embargo, claramente esto no excluye, que el discurso científico participe de la “contaminación” epistemológica y política que hemos descrito; el discurso científico no es un “saber de la completud”, puesto que como señala Lacan, “no toda la verdad puede ser dicha”, existen aporías constitutivas del lenguaje que lo impiden. La crítica a un “logos de lo razonable, como es concebido en la teoría contemporánea de la argumentación jurídica, no implica decir que ambos “son absolutamente lo mismo”, indudablemente las heurísticas particular de la producción e interpretación del derecho moderno y el “derecho contemporáneo”, producen formas de verdad distintas, producto de métodos distintos, sin embargo, hay un nivel epistemológico, en el que se identifican, en que ambos, poseen un nivel de contaminación política irreductible, pero también, en que su pretensión de universalidad está construida sobre el ocultamiento de esta violencia (irracionalidad constitutiva).

bien el único pensador capaz de dar cuenta de las contradicciones inherentes de los modelos de racionalidad de estos sistemas jurídicos y los discursos en que se sustentan.

Podemos concluir que en el movimiento que la teoría jurídica contemporánea “supera” a Kelsen, con el objetivo de construir una transición posible desde la democracia liberal a la democracia constitucional, lo hace pagando costo de perder una posible transición a la democracia radical, pensada como lógica inmanente de la construcción de la pluralidad de los modos de existencia, planteada desde la posibilidad de los individuos de determinar su realidad concreta enmarcada en un proceso de socialización y de colectivización, movimiento absoluto e inacabado donde el *ethos* de la deliberación democrática se extiende más allá del dogma de la representatividad política para aspirar a reconfigurarse como principio de todas las formas de expresión de la existencia humana.

Si los presupuestos metodológicos de la Teoría Pura del Derecho, son la depuración metódica de todos los elementos políticos, históricos, culturales y sociales; lo que queda es el derecho como mero epifenómeno, como *fantasma* en un sentido positivo de esta acepción, como construcción imaginaria y simbólica mínima y necesaria para la constitución y acceso a la sustancia social. La radicalización (*redeterminación*) de la teoría pura del Derecho, exige que estos mismos presupuestos sean volcados sobre la misma teoría pura,<sup>22</sup> es decir, que ella misma se prive de cualquier preconcepción histórica y socialmente construida sobre lo que el Derecho es.

Incluso desde la tradición analítica se ha llegado a esta conclusión. Dentro de la caracterización de la *Grundnorm* kelseniana, Rolando Tamayo, en las reflexiones finales de *Costumbre y eficacia*, plantea que el momento de reconocimiento de una

22 Berumen Campos señala con respecto a la redeterminación de la filosofía del derecho como crítica que: “En un primer momento, la filosofía del derecho es un metalenguaje del derecho que es su lenguaje objeto. En un segundo momento ese metalenguaje filosófico del derecho se puede transformar, y es común que lo haga, en contenido del derecho, cuya eficacia real no coincide totalmente con su contenido. En un tercer momento, una nueva filosofía del derecho, al criticar al nuevo derecho y a su aplicación, lo transforma en su lenguaje objeto y se convierte a sí misma en el metalenguaje de sí misma, o mejor, de su propia historia, pues redetermina sus propios principios al criticar al derecho que es, también, su propio lenguaje objeto. Es a todo este proceso histórico al que llamamos auto-redeterminación de la filosofía del derecho mediante la crítica y la redeterminación del derecho mismo, que contiene a la filosofía del derecho y a su negación.” Berumen Campos, Arturo, *La redeterminación como la gramática del espíritu absoluto* en *Crítica jurídica*, no.26, Enero- Agosto, 2007, p.48.

norma hipotética fundante, y por lo tanto, de reconocimiento de los presupuestos epistemológico-jurídicos para el derecho se desenvuelva como un sistema autopoietico, tiene la forma estricta del proceso de creación de derecho consuetudinario, es decir, que la calificación de la norma hipotética fundante es la eficacia sociológica y política expresada en la adscripción y latente sanción ante la desobediencia de la norma, caso límite es en la experiencia revolucionaria cuando se da el caso de irrupción de un sistema jurídico alterno que pretende imponerse sobre un sistema hasta ese momento hegemónica<sup>23</sup>. Las conclusiones de Tamayo nos permiten llegar a la idea completamente (anti)formalista de que en la institución de todo sistema jurídico permea la insistencia de una violencia e irracionalidad pura, que el derecho posterior, en su momento constitutivo visibilizará y naturalizará; lo que nos aproxima a los contornos del pluralismo jurídico como ontología inmanente de lo jurídico. Si tal como señaló Lacan, “no existe metalenguaje”, no existe lenguaje último que pueda dar cuenta de todos los lenguajes, no existe meta-juridicidad, no existe una concepción universal de lo jurídico que legitime a un sistema para invalidar de manera “Lógica” o “racional” a otro. El campo último de la disputa entre los sistemas jurídicos es eminentemente político y revolucionario.

Frente a la concepción tradicional de la teoría kelseniana, como dogmatismo que asume acríticamente el derecho existente con la finalidad preservar la “pureza de la razón jurídica”, la *redeterminación* de la teoría pura del derecho es una crítica radical de la contingencia de todo sistema jurídico como objeto “demasiado humano”, inminentemente contaminado epistemológica y políticamente. Esta teoría aplica con la misma radicalidad a los discursos jurídicos postpositivistas que invisibilizan la violencia constitutiva que enmarca a las democracias constitucionales en el capitalismo mundial integrado, bajo la construcción mítica de la naturaleza humana dialógica expresada especularmente en la idea de una institucionalización concreta de la razón práctica, frente a la cual, por su inherente justicia, no queda otra cosa que la máxima hegeliana de la obediencia “de la ley por ser ley en sí misma”, donde no existe cabida para pensar el contorno negativo del derecho como desobediencia radical.

23 Tamayo y Salmorán Rolando, *Costumbre o eficacia. Condición necesaria y suficiente de existencia del derecho*, México, Fontamara, 2015, p.135

## 6. Bibliografía

- Alexy, Robert, La naturaleza de la filosofía del derecho, en *DOXA. Cuadernos de filosofía del Derecho*, no. 26, 2003.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- Correas, Óscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo sociosemiológico*. CEIICH-UNAM, Ciudad de México, 2005.
- Correas, Óscar (Coord.), *Criminalización de la protesta social y uso alternativo del derecho /*, México, D.F., Ediciones Coyoacán, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014.
- Correas Óscar, *Derecho indígena mexicano, vol. I*, CEIICH-UNAM, Ciudad de México, 2015.
- Correas, Óscar, *El otro Kelsen*, CEIICH-UNAM, Ciudad de México, 2003.
- Fink Bruce, *The lacanian subject*, Princeton University Press, 2017
- Gramsci, Antonio, *Introducción al estudio de la filosofía*, Ediciones Península, Barcelona, 1970
- Hegel, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, Ciudad de México, FCE, 2017.
- Foucault, Michel, ¿Es inútil sublevarse?, en *Obras esenciales*, Paidós, 2012, Barcelona, pp.
- Pérez Soto, Carlos, *Desde Hegel. Para una crítica de las ciencias sociales*, Ciudad de México, Ítaca, 2008.
- Ranciere Jacques, “El desacuerdo”, Buenos Aires, Nueva visión, 1996
- Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, Fontamara, Ciudad de México, 2011.
- Tamayo y Salmorán Rolando, *Costumbre o eficacia. Condición necesaria y suficiente de existencia del derecho*, México, Fontamara, 2015.
- Zizek, Slavoj & Gunjevic, Boris, *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis*, Barcelona, Akal, 2013.