

El pensamiento nietzscheano de Óscar Correas.

Oscar Correas' nietzschean thinking.

*Ricardo Miranda **

RESUMEN

El presente texto busca presentar la tesis de que Nietzsche es una de las influencias vivientes dentro del pensamiento de Óscar Correas por medio de resaltar la relación de ambos pensadores a partir de cuatro ideas que inundan su campo de reflexión: i) la idea de crítica; ii) las ideas de lenguaje y poder; iii) la idea del nihilismo activo, y iv) la idea de justicia. En este sentido, Correas se presentará como uno de los máximos exponente de lo que podría llamarse marxismo nietzscheano.

PALABRAS CLAVE

Crítica jurídica, Óscar Correas, Friedrich Nietzsche, marxismo nietzscheano.

ABSTRACT

This paper aims to present the thesis about Nietzsche being a major current influence insight Oscar Correas' thought by means of highlighting the relationship both thinkers explaining four ideas that are spread all around their flux of thinking: i) the idea of critique; the ideas of language and power; iii) the idea of active nihilism; iv) the idea of justice. In this sense, Correas may be introduce as one of the maximus exponents of what we may call Nietzschean Marxism.

KEYWORDS

Legal criticism, Oscar Correas, Friedrich Nietzsche, Marxism nietzschean.

Sumario

1. Introducción. 2. La idea de crítica. 3. Lenguaje y poder. 4. El nihilismo activo. 5. Contra la justicia. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía.

* Facultad de Derecho UNAM / mirandam.jricardo@gmail.com

1. Introducción

Al día de hoy no existe un trabajo sistemático sobre el trabajo de Óscar Correas, no obstante, podemos encontrar dentro del tema la maravillosa reconstrucción del pensamiento de Correas hecha por Armando Bravo¹ así como la interesantísima anti-monografía de Aníbal D'Auria.² Sin embargo, ninguno de los dos autores menciona a Friedrich Nietzsche como una influencia para el iusfilósofo méxico-argentino, la cual, dicho sea de paso, me parece fundamental para entender el proyecto de *Crítica Jurídica* de Correas. Este trabajo se inserta en dicha situación.

Óscar Correas es uno de los grandes ejemplos de cómo un filósofo del derecho puede hacer excelente filosofía en general. Por ello, en sus seminarios, Correas nunca nos dejaba de invitar a leer a toda clase de filósofos que van de Aristóteles, Platón y Gorgias, pasando por Hume, Kant, Hegel, hasta Freud y, por supuesto, Marx, autores pocos leídos en las Facultades de Derecho en México. Así, el dominio de éstos y otros autores se deja ver con enorme maestría en cualquier texto de Correas y ello es ampliamente reconocido por cualquiera de sus lectores.

No obstante, hoy un pensador del cual Correas habla poco en sus textos pero que, me parece, es determinante para comprender a cabalidad el proyecto de *Crítica Jurídica* de Óscar Correas: Friedrich Nietzsche. Considero que Nietzsche es fundamental para Correas y que aparece como un espectro -a veces dejándose ver más nítidamente que otras- en todos sus textos.

Precisamente por lo anterior, quiero dedicar este texto para rescatar a Nietzsche en Correas, un Nietzsche que, contrario a lo que pudiera parecer a primera vista, resulta un inmejorable complemento para Marx y, por ello, se mostrará útil para las labores de la *Crítica Jurídica* latinoamericana.

En este sentido, el presente artículo pretende leer a Nietzsche en Correas por medio de la presentación de cuatro ideas fundamentales para ambos filósofos: i) la crítica; ii) el lenguaje y el poder; iii) el nihilismo activo; y iv) la justicia; todo ello para finalizar mostrando las líneas de fuga de la construcción de una metodología útil

1 Bravo, Armando, “La síntesis filosófica de la teoría del derecho de Óscar Correas: Una visita por Gorgias, Hume, Marx y Kelsen”, en Sergio Tapia, Diego Gómez y Vicente Solano, *Estudios jurídicos críticos en América Latina vol. I*, Universidad Santiago de Calí, Calí, 2019.

2 D'Auria, Aníbal, “Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correas)”, en *Crítica Jurídica*, num. 35, 2013.

para los críticos del derecho latinoamericano que podríamos denominar *marxismo nietzscheano*.

2. La idea de crítica

Como ha mostrado de manera eficaz Óscar Correas, cuando un filósofo pretende hacer *crítica* del derecho ésta debe hacerse en un sentido muy específico,³ este sentido nos acerca a la dimensión práctica/política de la crítica. Así, debemos caracterizar a la crítica en su sentido estrictamente kantiano como aquella *investigación en torno a las condiciones de posibilidad* de un objeto/fenómeno.⁴ De esta manera, cuando Correas se pregunta “¿por qué el derecho dice eso que dice y no otra cosa?”⁵, está precisamente haciendo crítica en un sentido técnico-kantiano, está indagando sobre las condiciones de posibilidad del discurso del derecho. Sin embargo, Correas, además de ser kantiano es marxista.

Kant buscaría estas condiciones, como buen filósofo idealista, en una estructura apriorística fija y trascendental del entendimiento humano, mientras que Marx, al ser un filósofo materialista, examina esas condiciones en la realidad histórica y social del devenir humano. Correas, por tanto, no inquiera sobre las condiciones de posibilidad del discurso del derecho en una supuesta estructura jurídica (apolítica) dada de antemano a los juristas; antes bien, sus investigaciones consideran el contenido concreto y, por tanto, siempre mutable del derecho, contenido determinado, en mayor o menor medida, por el estadio del desarrollo humano.

Ahora bien, nos hace falta un elemento para que la pintura esté completa. Esta idea de crítica no puede estar completa sin Nietzsche. Si pretendemos realizar una investigación materialista, no podemos, como Kant, suscribir el presupuesto de una estructura fija y trascendental, a priori a toda realidad social y, por ello, apolítica. Lo que nos queda es *construir*, no encontrar, un campo de fuerzas siempre móvil e inmanente desde el cual explicar/valorar las condiciones de posibilidad de X, lo que nos lleva precisamente al problema de la explicación/valoración desde *donde* opera el crítico.

3 D’Auria, Anibal, *La crítica radical del derecho*; Douzinas, Costas, *Oblivieu Critique*.

4 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*.

5 Correas, Óscar, *Sociología del derecho y crítica jurídica*, 1998, p. 13.

En efecto, para Nietzsche, el concepto de valor implica una inversión:

“Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte, y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, ‘puntos de vista de apreciación’, de los que deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea el problema de su *creación*”.⁶

En este orden de ideas, las valoraciones (el valor de los valores), dado que tienen una historia, una genealogía, es decir, que fueron *creados* en un momento histórico determinado por fuerzas sociales particulares, ya no son valores sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores a partir de los cuáles se juzga: “Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes...”.⁷

Dicho de otra manera, la labor crítica nunca estará completa si no se tiene claro que es siempre desde una posición determinada que se otorga un *sentido* a un *fenómeno* particular. Así, por un lado, para encontrar el sentido de algo, debemos saber cuál es la fuerza que se apropia de ese algo, que busca explotarlo o que se expresa en ello. Por el otro, un fenómeno es un síntoma, un signo, que expresa su sentido en una fuerza o fuerzas actuales. De esta manera, Nietzsche opone tanto a la dualidad metafísica de esencia y apariencia como a la relación científica de causa y efecto, la *correlación* de fenómeno y sentido, “cualquier fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de realidad”.⁸

En suma, podemos decir, con Nietzsche, que Kant no realizó la verdadera crítica pues pretendió sustituir las relaciones reales de fuerza actuantes sobre un objeto/fenómeno, histórica y socialmente determinado, por una relación abstracta que pretende encerrar a todas esas fuerzas en su dominio “correcto”:

“[Kant] [h]a concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. Como una fuerza que debía llevar por encima a las demás preten-

6 Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2012, pp. 7-8. Énfasis en el original.

7 Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 2016, p. 23

8 Deleuze, Gilles, *Nietzsche...*, *Op. Cit.*, p. 10.

siones a la moralidad, pero no por encima de la propia moral. A partir de aquí, la crítica total se convierte en política de compromiso: antes de ir a la guerra, se reparten las esferas de influencia [...] Mientras critiquemos la falsa moral o la falsa religión, seremos sólo pobres críticos, la oposición de su majestad, tristes apologistas”.⁹

Óscar Correas ha entendido mejor que nadie esta concepción nietzscheana de la crítica. La crítica precisamente porque es la indagación sobre las condiciones materiales (socio-históricas) de posibilidad de X objeto/fenómeno, nunca debe dejar de preguntar sobre la voluntad detrás de cualquier saber: ¿quién quiere la verdad? “[C]omo el sentido ideológico del derecho no se refiere a las relaciones sociales capitalistas, entonces las oculta en beneficio de la oscuridad que a los *poderosos* les conviene”.¹⁰

Más aún, para Correas la Crítica Jurídica, tal como lo hiciera Nietzsche con sus investigaciones, siempre ha realizado sus trabajos sin descuidar *a quién* es útil/conveniente tal o cual acción, concepto, descripción o explicación en torno a cierto fenómeno. De tal manera que la Crítica Jurídica antes que ser una actividad científica es *política* en tanto que sus análisis nunca parten de una postura neutral u objetiva. Lo anterior, desde luego, no implica tener nada en contra de la ciencia en sí misma sino en contra de sus limitaciones, la ciencia en aras de salvar la “objetividad” es, necesariamente, limitada. Es decir, no se pretende sostener que la ciencia está equivocada en su terreno, lo que importa es reconocer que, precisamente porque es eficaz en su terreno, la ciencia es limitada y “tal limitación es una actitud política, consciente o inconsciente”.¹¹ Así pues, Correas, al igual que Nietzsche, reconoce que el problema a combatir por la crítica no es la verdad o falsedad de tal o cual concepto/teoría/postura sino los *efectos de poder* de tales conceptos, teorías o posturas: el saber no es un discurso al margen de la política.¹²

Ahora bien, si la fundamentación epistemológica de la Crítica Jurídica no es científica sino política y, por lo tanto, no puede garantizar la verdad de lo que defien-

9 Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., pp. 127-128.

10 Correas, Óscar, *Crítica de la ideología jurídica. Ensayo Sociosemiológico*, Ed. Coyoacán/CEIICH-UNAM, México, 2005, p. 267. El énfasis es mío.

11 Correas, Óscar, *Crítica de la ideología jurídica*, op. cit., p. 11.

12 *Ibidem*, p. 24.

de, ¿eso no le resta plausibilidad o seriedad al trabajo realizado por la propia Crítica? Para nada, presentar los términos de la discusión en este sentido es no haber entendido los planteamientos de la Crítica. Como ya mencioné, la Crítica no está interesada primordialmente por la verdad de lo que dice sino por los efectos de poder -i. e., políticos- de lo que dice: “la fundamentación de una ciencia no puede ser ‘científica’: es siempre filosófica. Pretender fundar científicamente una ciencia es una petición de principios”.¹³ El método nietzscheano por excelencia es preguntar *¿qué quieren los que buscan la verdad, los que dicen ‘yo busco la verdad’?*¹⁴ Correas seguirá ese método de manera implacable.

3. Lenguaje y poder

Dentro de los pocos pasajes donde Correas refiere explícitamente a Nietzsche, cabe destacar aquel que aparece al principio del capítulo octavo de su célebre *Crítica de la Ideología Jurídica*. Ahí, Correas suscribe, siguiendo a Nietzsche y Gorgias, la tesis que afirma una brecha insondable entre el ser y el pensar, es decir, entre la realidad y el lenguaje. Esta tesis va a contrapelo de la historia de la filosofía, atacando el corazón mismo del racionalismo griego clásico (con Heráclito y Parménides a la cabeza), que precisamente sostiene la correspondencia nítida entre lenguaje/pensar y ser/realidad.

Así pues, la epistemología correista parte del presupuesto de que “existe una cesar, una distancia, una ruptura, una desconexión entre el discurso y su objeto, entre el sentido y los hechos”.¹⁵ Aquí surge la pregunta que todo crítico debe plantearse y que Correas pone precisamente sobre la mesa: “Entonces ¿de dónde sale la pretensión de que dos cosas de distinta naturaleza puedan, en algún sentido, coincidir?”¹⁶ La respuesta está, como veremos en seguida, en el poder detrás de esta pretendida coincidencia entre ser y pensar.

De acuerdo con Nietzsche no existe una voluntad de conocimiento aséptica, esto es, que busque el conocimiento por el conocimiento mismo, sin ningún otro fin,

13 Correas, *El otro Kelsen*, Ed. Coyoacán/CEIICH-UNAM, México, 2003, p. 35.

14 Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*.

15 Correas, Óscar, *Crítica de la ideología jurídica*, op. cit., p. 186.

16 *Idem*.

como sostenía Aristóteles.¹⁷ Antes bien, el impulso hacia el conocimiento, hacia la verdad, está motivado, ya desde sus primeros textos podemos observar que el impulso hacia el conocimiento no es nunca desinteresado: “[L]os hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño [...] El hombre desea la verdad [...] en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad [...] es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos”.¹⁸

En este sentido, la voluntad de saber no es sino una voluntad de poder. La filosofía griega y sus epígonos han ignorado olímpicamente esta situación, nunca han puesto en duda el valor de la verdad, nunca han indagado sobre las razones para nuestra sumisión a lo verdadero. En esto, incluso Kant no es sino un dogmático cualquiera, como mencionamos en el apartado anterior, nunca se preguntó por el quién: ¿quién busca la verdad?, ¿qué quiere el que busca la verdad?, ¿cuál es su voluntad de poder?

Como siguiendo puntualmente a Nietzsche en que el intelecto es el medio que la, de otra manera, débil humanidad ha encontrado para conservarse,¹⁹ Correas nos dice que “[a]l reproducirse, los hombres realizan ciertos movimientos corporales y de éstos y del mundo en que se producen, ellos se *apropian* de diferentes maneras, a través de la actividad psíquica, inteligente. El juego, la lucha, son formas de apropiación del mundo”.²⁰ De estas ideas, Correas extraerá una tesis típicamente nietzscheana: “[e]l otorgamiento de sentido es siempre un acto de dominio”²¹ y “[q]uien da el sentido [...] ejerce dominación sobre otros”²² y lo anterior se realiza invariablemente por medio del lenguaje.

Recordemos que Nietzsche en su análisis sobre el impulso humano hacia la verdad, empieza por preguntarse ¿de dónde provienen las convenciones del lenguaje?, ¿concuerdan las designaciones y las cosas?, ¿el lenguaje es la expresión adecuada de todas las realidades?, para terminar, respondiendo que vivimos en un mundo de ilusiones, donde

17 “Todos los hombres por naturaleza desean conocer”. Véase: Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2015, Cap. 1, p.65.

18 Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2017, p. 25

19 *Ibidem*, p. 23.

20 Correas, Óscar, *Kelsen y las dificultades del marxismo-leninismo*, p. 64.

21 *Ibidem*, p. 66.

22 *Idem*.

nuestro otorgamiento de sentido es un acto completamente arbitrario:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, *una suma de relaciones humanas* que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; *las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son*; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible”.²³

Para Nietzsche entonces, la verdad es producto de un olvido colectivo inconsciente y el lenguaje termina siendo el medio por el cual este olvido se materializa y nos hace continuar con el compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentimos “borreguilmente”,²⁴ utilizando un estilo vinculante para todos. Así pues, seguimos este juego porque la sociedad quiere que lo reproduzcamos acríticamente, porque a alguien le conviene que sigamos siendo borregos sin que nos demos cuenta.

Correas, contrario a la ingenuidad con la que suelen manejarse ciertos practicantes y teóricos del derecho, instala la situación del acto dador de sentido como un acto de dominio en el campo mismo del derecho. Para Correas el derecho es *una forma de apropiación del mundo*,²⁵ así como para Nietzsche el conocimiento sería otra. Esta forma particular de apropiación consiste en adjudicar *sentido* o significado a ciertas conductas humanas, a través del lenguaje, por medio de la idea de lo que es debido o correcto. Y este sentido siempre es arbitrario pues -al igual que sucede, por ejemplo, con los conceptos en Nietzsche- es dado por una voluntad determinada con ciertos intereses o deseos. Así, “[q]uien da el sentido, en este caso, quien está en condiciones de formular la norma, y más aún si está en condiciones de reprimir conductas contrarias, ejerce dominación sobre otros”.²⁶

Los filósofos al afirmar que el pensamiento, el intelecto, en tanto que pensamiento, en tanto que intelecto, busca la verdad nos están diciendo que esta es una relación *de jure* no de facto, por lo que no importa si ninguna voluntad concreta busca realmente la verdad, basta con que la posibilidad sea concebible. De tal modo,

23 Nietzsche, Friedrich, Sobre verdad y mentira en sentido extra moral, op cit., p. 28. El resaltado es mío.

24 *Idem*.

25 Correas, Óscar, Kelsen y las dificultades del marxismo-leninismo, xxxxxXXXXX pp. 63 y ss.

26 Correas, Oscar, Kelsen y las dificultades del marxismo-leninismo, xxxxxXXXXX p. 66. El resaltado es mío.

la filosofía al establecer la relación en estos términos está realizando una elisión, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, evita relacionar la verdad con una voluntad concreta, con una voluntad de poder determinada, la voluntad de quien hace filosofía.²⁷ Ante esta situación, Nietzsche no rehúye del problema y lo acepta tal cual está planteado, es decir, no busca señalar que los filósofos, los hombres, *de hecho* no buscan la verdad, no aman la verdad, sino que, antes, pregunta qué significa la verdad como concepto, qué voluntad y qué fuerzas presupone *por derecho* tal concepto: “[a]dmitiendo que deseemos la verdad, ¿por qué no, más bien, lo no-verdadero, o la incertidumbre, o incluso la ignorancia? ¿Es el problema del valor de lo verdadero el que se nos ha plantado frente a nosotros, o hemos sido nosotros quienes nos hemos plantado ante él?”.²⁸

En este mismo sentido, Correas no se cansa de denunciar que no es que, de hecho, sea incorrecto o injusto que Enrique o Andrés manden -aunque puede serlo, desde luego- sobre los demás sino que, en realidad, no pueden, bajo ninguna circunstancia, hacerse pasar como teniendo derecho a mandar, nadie tiene, *de jure*, el permiso para mandar: “[l]a ciencia jurídica puede decir cómo *deben ser* designados los que *deben* ejercer el poder. *Pero no puede decir que Juan o Pedro deban ejercer el poder*. Decirlo, lo diría un juez, es un *acto político*, no científico”.²⁹

4. El nihilismo activo

Un punto nodal en Nietzsche, recordemos, es la transmutación de los valores. Pero no nos equivoquemos aquí, es preciso entender que por transmutación Nietzsche no está haciendo referencia a un simple cambio de valores sino a un cambio del elemento del que deriva el valor de los valores. Este elemento puede ser la negación o la afirmación. Para Nietzsche, la filosofía occidental ha tenido siempre como trasfondo al nihilismo, siendo más precisos, al nihilismo pasivo.

El elemento negativo o el nihilismo pasivo tiene como característica fundamental el hastío por la vida, la negación de la vida. Éste era inevitablemente, para

27 Cfr. Deleuze, Gilles, op. cit., pp. 134-135.

28 Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Gredos, Madrid, 2010, p. 387.

29 Correas, Óscar, *El otro Kelsen*, Ed. Coyoacán/CEIICH-UNAM, México, 2003, p. 61.

Nietzsche, el destino de la filosofía griega en particular y occidental en general. Y eso ha sido así porque la filosofía siempre ha partido del presupuesto de una dualidad ontológica primigenia: el mundo sensible y el mundo suprasensible. El mundo sensible, la vida, es vista como una irrealidad, una fantasmagoría, una mera apariencia, tiene en conjunto un valor de nada. Mientras que la idea de un mundo suprasensible, con todas sus formas (dios, lo bello, lo verdadero, la esencia, o, incluso, ciertas concepciones de comunismo), la idea de cualquier valor superior a la vida, no es un ejemplo entre otros sino el elemento constitutivo de cualquier ilusión,³⁰ de cualquier nueva forma de opresión.

Ahora bien, la pregunta fundamental es, si, como afirma Nietzsche, “Dios ha muerto”,³¹ es decir, no existe mundo suprasensible que nos otorgue comodidad o tranquilidad, ¿cómo superar al nihilismo? ¿cómo cambiar el elemento mismo de los valores, cómo sustituir la negación por la afirmación?, ¿cómo superar el capital más allá del capital? La transmutación de los valores es la propia respuesta, pues la transmutación consiste precisamente en el cambio del elemento de los valores y sólo este cambio permite la destrucción de todos los que dependen del elemento negativo: “[l]a crítica de los valores conocidos hasta este momento sólo es una crítica radical y absoluta [...] si es llevada a cabo en nombre de una transmutación, a partir de una transmutación”.³² Así, al facilitar la crítica total de los valores, la transmutación es un nihilismo activo pues supera al nihilismo pasivo, no a partir de una nueva trascendencia sino a partir de sí mismo para efectuar no una simple sustitución sino una inversión. Así pues, el nihilismo activo no teme a la muerte de dios, no busca más obedecer ciegamente, seguir reproduciendo borreguilmente los valores existentes, pero no deja de ser nihilista pues sabe de la falta de garantía divina que indique lo correcto y, en ese sentido, es consciente de que una nueva forma de arbitrariedad, de opresión, puede aparecer en cualquier momento.

¿Qué decir de Correas en este respecto? Sostendremos que el concepto de crítica de Correas presupone una subjetividad nietzscheana, es decir, una subjetividad que no teme a la incertidumbre que se deriva de la muerte de dios sino, antes bien, la afirma. Y esto se ve claramente en la tesis correista de la no oposición entre razón y pasión. La filosofía occidental suele distinguir entre razón y pasión, poniéndolas

30 Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Op. Cit., p. 207.

31 Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Colofón, México, 2015, p. 115 y ss.

32 Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Op. Cit., p. 241.

incluso como antítesis. Sin embargo, para Correas, esto está lejos de ser el caso. Por ejemplo, al explicar la diferencia entre discurso retórico y discurso científico, nos dice Correas que la no oposición entre pasión y razón, su propia colaboración, es la condición de posibilidad de la retórica, es decir, del discurso político pues la retórica, recordemos, no tiende al conocimiento sino al convencimiento. De esta forma:

“El retórico sería un discurso que confunde, que manipula las pasiones. Un discurso *racional*, pensado, sopesado, con intención. Pero “racional” no en el sentido de ser matemático o científico, sino simplemente elaborado por el alma, el entendimiento, la mente, la razón. Pero también puede ser un discurso simplemente equivocado, sin fundamento en la experiencia, que haga nacer pasiones”.³³

Aquí Correas muestra con maravillosa humildad que el error en nuestras maneras de actuar, de reflexionar, de buscar la transformación, está más que presente, sin embargo, ello no lo inmoviliza y abraza la incertidumbre para seguir adelante, tal como lo recomendaría Nietzsche.

5. Contra la justicia

Correas, como Marx, es ambiguo en ciertos puntos de su teoría. Pero ojo, hay que tener presente que ambigüedad no es igual a contradicción. Un tema fundamental en el que esto es así es el de la “justicia” (y aquí está el primer acercamiento con Nietzsche). Marx no creía en “la justicia”, y Correas lo sigue en esto.

Un ejemplo histórico. En París, artesanos alemanes exiliados formaron en 1836 una asociación secreta llamada la *Liga de los Justos* (o *Liga de la Justicia*), cuyo objetivo era introducir en Alemania los derechos del hombre y el ciudadano, tenían por lema “Todos los hombres son hermanos”. Marx y Engels tuvieron contacto con los dirigentes de esta Liga en 1846 y en junio de 1847 la Liga celebró un congreso en Londres, al que no asistió Marx, pero sí Engels y en el que se decide cambiar al nombre por el de *Liga de los Comunistas*. Uno perfectamente puede hacer aquí la pregunta de ¿por qué el cambio? La respuesta aparece en el mismo informe del

33 Correas, Óscar, *Razón, retórica y derecho. Una visita a Hume*, Ed. Coyoacán, México, 2009 p. 82.

congrego en donde se justificaba el cambio (sin duda bajo la influencia de Marx), el informe estipula:

“¿cuántos no aspiran a la justicia, a lo que ellos llaman justicia, sin ser por ello comunistas? Nosotros nos distinguimos no por querer la justicia en general, sino por atacar el orden social establecido y la propiedad privada, por querer la comunidad de bienes, por ser comunistas” (Fernando Claudín, *Marx, Engels y la revolución de 1848*).

Y el lema de “todos los hombres son hermanos” fue cambiado por el de “proletarios de todo el mundo, únense”, debido a que al parecer Marx declaró que había muchos hombres de los que no quería ser hermano por razón alguna.

En Correas este desprecio por la justicia “en general” aparece, desde mi perspectiva, con indudable claridad en el siguiente pasaje de su texto “Derecho y Posmodernidad en América Latina”:

“[...] tenemos que construir una democracia protegida por un derecho constitucional que prohíba a las clases privilegiadas oponerse a la producción racional, a la distribución de la riqueza y al respeto a la naturaleza. Esto hay que decirlo, de una buena vez, y con la clara conciencia de una democracia *que reprime* a ciertos sectores sociales. *O perdemos el miedo a hablar de la represión de los explotadores*, o continuamos con el juego que les permite ejercer la democracia en su beneficio [...]”

Aquí es importante recordar la manera en que entendía el comunismo Marx, en *La ideología alemana* explícitamente dice que: “el comunismo no es un estado que debe implantarse [como piensa Lenin], ni un ideal al que haya que sujetar la realidad [como afirmaría Badiou]. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y destruye el estado de cosas actual”.

Este desprecio por la idea de justicia en general puede ser encontrado sin lugar a dudas en Nietzsche. Para Nietzsche, la idea de justicia es una idea propiamente judeo-cristiana. No es sino la manera en que la moral del rebaño, promovida por los resentidos (aquellos que no pueden ser libres por depender de otros), intenta preservarse. Igualmente, es importante entender que este desprecio por la justicia en general no significa que no pueda haber justicia en absoluto. Podremos ahondar sobre esto en la discusión.

Bien, un segundo paralelismo entre Correas y Nietzsche (y me parece que tam-

bién entre Marx y Nietzsche, aunque con menor claridad por supuesto) es en torno a la idea de derecho como “forma de apropiación del mundo”.

Correas no se cansa de resaltar que trabajo y conciencia son coetáneos, no es que primero haya trabajo y luego se pueda pensar sobre esa actividad. Incluso, desde el punto de vista del individuo, todo protagonista de las relaciones sociales llega a una sociedad cuyas normas existen antes de su nacimiento. Para él, las normas son antes de la producción. Todos los seres humanos producen determinadas conductas para la producción y reproducción de determinadas relaciones sociales, conductas de las cuales se “apropian” de diferente manera. El juego es una de estas maneras de apropiación, el arte sería otra.

Ahora, para Correas, nada impide ver al derecho, más precisamente al lenguaje normativo, como otra más, como otra manera de apropiación del mundo por parte de las personas. El lenguaje normativo es una forma de la conciencia a través de la cual el sujeto de las relaciones sociales se apropia dichas relaciones como debidas o indebidas. Esta forma de apropiación consiste en dar sentido deóntico a las conductas.

Este otorgamiento de sentido es siempre, sin embargo, un acto de dominio. Quien da ese sentido tiene el poder. Más aún, este otorgamiento de sentido de las conductas, el entender ciertas conductas como “debidas”, es *arbitrario*. ¿Por qué? No por una malicia inherente al derecho o los abogados sino porque la palabra “deber” es ambigua. Porque con la palabra deber se pueden significar al menos dos cosas. Una: que algo es bueno moralmente, y otra: que a determinada conducta humana le sucederá determinada consecuencia. Así pues, las normas, como lo dice Kelsen y como nos recuerda incansablemente Correas, son siempre el producto de determinados actos de voluntad. Las normas son “la expresión de la arbitraria voluntad de quien ejerce el poder” porque siempre se busca crearlas para beneficiar a quien tiene el poder (*Eficacia del derecho y hegemonía política*) y, en este sentido, el derecho es siempre “la cara mentirosa del poder”.

Y bueno, me parece que lo anterior tiene su correlato también en Nietzsche, para Nietzsche el lenguaje es instinto: nadie y –principalmente ningún hombre– lo construye ¿qué hombre, sin lenguaje, podría construir el lenguaje?; su lugar es “la gran actividad inconsciente del cuerpo”, basta mirar de qué manera el lenguaje construye al niño-hombre para darse cuenta de esto. Así pues, el sentido del lenguaje (lo que el lenguaje prescribe), en Nietzsche, está esencialmente vinculado con la arbitrariedad a través de la “voluntad de poder” y su llamado a “revalorar los valores”, “crear nuevos valores”, y esta creación siempre es un acto de fuerza arbitrario, que

no tiene asidero, pues el asidero fundamental (Dios) ha muerto, no existe más. ¿Qué nuevos juegos sagrados habremos de inventar? Uno de esos juegos sagrados nos diría Correas es el derecho.

Por último, me gustaría terminar citando el siguiente pasaje de Correas en donde espero quede más clara la ambigüedad que señalaba al inicio de mi intervención. Mencionaba que existe cierto desprecio por la idea de justicia en Correas, y también en Marx, sin embargo, Correas sí nos da una definición de justicia y que dice así:

“Kelsen escribió que no sabía qué es la justicia puesto que cada uno tiene su propio concepto de ella y, además, tiene derecho a tenerla. Y dijo, que lo máximo que podía decir es qué era eso para él [...] Desde luego, nadie está interesado en saber qué es la justicia para mí. Pero si hubiera tenido la oportunidad de que mi opinión fuera importante, hubiera aprovechado para decir que la justicia consiste en que ningún niño del mundo padezca enfermedad o desnutrición. Luego, todo lo demás” (“Democracia y justicia”, p. 355).

6. Conclusiones

Este texto ha buscado la interrelación de dos filósofos cuya lectura es más urgente que nunca hoy en día. En primer lugar, hemos visto como la idea de crítica no puede abstraerse de una posición desde la cuál valorar, la crítica jamás puede pretender neutralidad, eso sería no ser lo suficientemente radicales. En un segundo momento, hemos visto que el ser y el pensamiento nunca coinciden, hay una brecha insondeable entre ellos, en ese sentido el lenguaje y el poder son una apropiación sobre el mundo, son maneras de darle sentido a nuestras relaciones, pero ese sentido siempre es arbitrario.

Asimismo, señalamos como Correas y Nietzsche se deshacen de cualquier garantía metafísica sobre la transformación del mundo, siempre que estemos dispuestos a cambiar las cosas, debemos tener plena consciencia de que, en algún sentido, también podríamos estar cometiendo grandes injusticias. Finalmente, y en íntima relación con todos los puntos anteriores, debemos tener presentes que los críticos no nos ponemos los guantes por la justicia abstracta de los apologetas del status quo, los críticos buscan siempre la realización de la justicia concreta, la justicia que no puede esperar y que, mucho menos, puede ser expropiada hoy en aras de un paraíso bienaventurado futuro.

Así pues, el presente texto se permitió ser un ejercicio de reflexión filosófica, no sé si Correas aprobaría lo que suscribo sobre él en estas páginas, pero, sí sé que me alientaría, como siempre lo hizo con todos sus estudiantes, a inventar, “es válido inventar decía”. Y eso es lo que se permitió este texto, inventar, ser alegre. No tengo duda alguna de que podemos encontrar en Correas no sólo a un magnífico exponente de lo que bien podríamos llamar marxismo nietzscheano, un marxismo sin la carga de toda la metafísica³⁴ y teología propias de la filosofía griega, un marxismo que se libere de sus cadenas y supere sus temores.

Correas escribió en alguna ocasión que si le preguntaran sobre su filiación filosófica le convence, además de Gorgias y Hume, Nietzsche.³⁵ Y de eso se trata, estoy seguro que nos diría Correas, al final del día, de “convencer”, de ser retóricos, por más razón “científica” que tengamos, si nuestras ideas no convencen a nadie, no tienen mayoría popular -y el pueblo, en algún sentido, nunca se equivoca- de nada sirve que sigamos pregonando revoluciones o el fin del capitalismo. Necesitamos convencer y, para ello, sin lugar a dudas, necesitamos a Nietzsche.

34 Cfr. Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, 2016.

35 Correas, Óscar, “Oscar Correas”, en *Testimonios sobre la filosofía del derecho contemporánea en México*, *Isonomía*, núm 7, 1997, p. 35.