

Introducción a la pureza de la razón crítica (o “el otro” Correas). (An Introduction to the purity of critical reason (or the “other” Correas))¹

Aníbal D’Auria

I

Oscar Correas pertenece a esa tendencia *jus-teórica* que se autodenomina, muy genéricamente, “crítica jurídica”. No voy a entrar en la ardua cuestión de determinar qué cosas tienen en común todos los variados exponentes de ese grupo, pues, por empezar, lo primero que saltaría a la vista es una gran confusión general en torno al concepto mismo de “crítica”. Para algunos, ser “críticos” significa, simplemente, hablar y escribir negativamente acerca de algo (en este caso, del derecho positivo) desde ciertos valores suprapositivos o desde ciertas convicciones políticas. No es casual que éstos recaigan en una visión *jus-naturalista*, precientífica del derecho. En cambio, para otros, los más profundos, ser “críticos” es radicalizar la perspectiva científica, investigando las “condiciones de posibilidad” de algo (en este caso, del derecho positivo y de la misma teoría positivista del derecho). Es a este subgrupo de juristas críticos que pertenece Oscar Correas, recogiendo el sentido filosófico original del término “crítica”.

II

341

La originalidad de Oscar Correas —de su pensamiento jurídico— tal vez derive en gran medida de la extraña heterogeneidad de su formación filosófica. El mismo, no sólo en charlas personales, sino expresamente en

¹ El presente texto forma parte de la intervención que hizo Aníbal D’Auria durante el homenaje a Oscar Correas en el marco de la 2a. Jornada de la VII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica, en 2012, Ciudad Universitaria, México, DF.

INTRODUCCIÓN A LA PUREZA DE LA RAZÓN CRÍTICA. . .

su prolífica producción teórica, ha remarcado las siguientes fuentes en su formación: la filosofía cristiana (tomista, en particular), Hume, Kelsen y Marx. Pero lo más profundo de su originalidad teórica no proviene simplemente de estas fuentes tan heterogéneas, sino de la lectura particular que ha realizado de ellas. En efecto, Correas no es un pensador cristiano (ni mucho menos, católico), ni es un escéptico como Hume, ni es un kelseniano ortodoxo (al menos, no lo es en el sentido en que lo son los kelsenianos de academia). Y —aunque él piense lo contrario— tampoco es marxista; al menos, no lo es en el sentido en que se llaman marxistas muchos dogmáticos que han hecho de Marx el ídolo de una nueva religión). Oscar Correas es, para mí, un pensador anarquista (aunque él mismo acaso no lo sepa). Y trataré de probarlo.

III

¿Qué puede haber en común entre Hume y Marx? ¿Qué toma de ellos Correas? En otras palabras: ¿hay algo en común entre el empirismo antirracionalista de Hume y el materialismo antiidealista de Marx? Mas una pregunta adicional, muy vinculada a las anteriores: ¿por qué el furioso antikantismo de Correas?, ¿por qué un rechazo tan visceral al padre de la “crítica filosófica”, por parte de un pensador “crítico”? Para responder a estos interrogantes debemos reconstruir, al menos someramente, el camino que la reflexión filosófica “occidental” (subrayo esta palabra, muy frecuentemente usada de modo peyorativo por Correas, porque volveré sobre ella) ha recorrido desde Hume a Kant y desde Kant a Marx.

IV

Es cierto que en Hume ya se vislumbra un modo “crítico” de filosofar, desde el momento en que su interés reflexivo es acerca de *cómo es*

ANÍBAL D'AURIA

posible el conocimiento. Pero si su modo de preguntar es crítico, su modo de responder no lo es. Y por varias razones:

1. Hume prueba que la causalidad no está en el mundo de las “cosas”, sino que es producto de la asociación mental “causada” por el hábito de experimentar dos fenómenos más o menos sucesivos.

2. Por lo tanto, la idea de causalidad queda reducida así a un mero fenómeno psicológico del sujeto.

3. Pero, si como dijimos en el primer punto, esa idea es “causada” empíricamente en el alma, ¿cómo puede haber “causalidad” entre un fenómeno externo a la conciencia y la conciencia? Hume responde: por el principio de asociación de ideas. Pero nuevamente preguntamos: ¿de dónde viene esa facultad de asociación?, ¿proviene también empíricamente del mundo de las cosas o está innato en el sujeto? Si proviene del mundo empírico de las cosas, entonces nada se ha explicado, sino que todo queda aún más confuso (¿cómo puede el principio de asociación ser “causado” por el mundo empírico cuando es este mismo principio el que pretende explicar la noción de “causalidad”?). Por el contrario, si no proviene del mundo empírico de las cosas, entonces está ya presente desde siempre en el sujeto. Y ésta es, precisamente, la respuesta “crítica” que dará Kant, superando el psicologismo ingenuo de Hume. En otras palabras: Kant se da cuenta que la experiencia empírica no puede ser explicada empíricamente.

V

Por momentos, Correas advierte estos inconvenientes del pensamiento de Hume, pero los pasa rápidamente de largo como si fueran simples errores secundarios. Se da cuenta de que la obra de Hume es en realidad un ensayo sobre la “naturaleza humana”; y le agrada la idea humeana de que la razón es esclava de las pasiones, principal motor de todas las actividades humanas, incluido el conocimiento. Por ello rechaza la respuesta kantiana. Correas no quiere saber nada de “sujetos trascendentales universales”, es decir, no quiere saber nada con filosofías idealistas. Pero no quiere advertir que incluso el psicologismo ingenuo

INTRODUCCIÓN A LA PUREZA DE LA RAZÓN CRÍTICA. . .

de Hume, aun haciendo la vista gorda respecto de sus inconsecuencias teóricas, lleva a la idea de una “subjetividad idealista”, como se la encuentra en otro pensador empirista británico casi contemporáneo de Hume, el obispo Berkeley. El psicologismo de estos empiristas británicos tiene muy poco que ver con la idea actual de psicología; más bien apunta a una teoría del alma (*psiqué*) en el sentido más clásico y metafísico, vinculado al *logos* griego que Correas tanto repudia en Kant y en toda la tradición occidental (sólo que en Kant, por ser más coherente, resulta más explícito).

VI

En resumen: lo que Correas toma de Hume es la idea de una razón subordinada a las emociones y a los sentimientos; es decir, la inversión del esquema platónico que, en cierto sentido, Kant restaura para solucionar las aporías que las tesis de Hume representaban. Por eso Correas reivindica a Hume y rechaza a Kant, pero sin notar que, precisamente por tratarse de una simple “inversión” de aquel esquema metafísico tradicional, Hume también permanece preso de la metafísica, sin superarla. Tanto Kant como Hume son expresiones de la metafísica moderna de la subjetividad inaugurada por Descartes, donde el hombre no es pensado “en el mundo”, sino “ante el mundo”, como un espectador ante las imágenes.

Pero en términos de una dialéctica de la historia del pensamiento, será recién después de que el idealismo alemán, inaugurado por Kant, llegue con Hegel a su máxima expresión metafísica, cuándo será posible una nueva “inversión”, ahora materialista, práctica e historicista, de la herencia filosófica occidental, dando origen a la “crítica” sociológica del siglo XIX.

Correas no ve la importancia de Kant y del idealismo filosófico como tránsito dialéctico al criticismo sociológico del siglo XIX. ¿Por qué un pensador que se dice marxista no ve (o no quiere ver) toda esa dialéctica histórica? Simplemente porque, ya lo he dicho, Correas no es realmente un pensador marxista. Es en verdad un libre pensador

ANÍBAL D'AURIA

que toma conceptos e ideas de otros pensadores para elaborar su propio pensamiento no dogmático, libre incluso de los esquemas dialécticos marxistas de interpretación histórica. Y esto es lo mismo que han hecho siempre los pensadores anarquistas, desde los contemporáneos a Marx hasta los actuales.

VII

Entonces, no parece haber en Correas una filosofía marxista de la historia ni un modo dialéctico de pensamiento. Lo que Correas toma de Marx es su sociologismo, su crítica de las “ideologías” y su análisis de la sociedad capitalista (aspectos que también siempre hemos rescatado los anarquistas, siendo que Proudhon y Bakunin contribuyeron no menos que Marx a la profundización de esas tendencias de pensamiento “crítico”).

La “crítica” de la economía política y de la filosofía hegeliana del derecho es ahora, en Marx, el estudio científico de sus condiciones históricas y sociales de posibilidad. Es decir, en Marx parecen coexistir dos tesis difíciles de compatibilizar: 1) que la historia tiene un sentido, o sea, un significado suprahistórico; 2) que los sentidos (es decir, todo discurso, toda significación) tienen su historia.

Mientras que la *vulgata* marxista ha tomado en general el dogmatismo de la primera tesis, Correas en realidad toma de Marx, más que nada, la segunda tesis, base real de todo programa crítico filosófico serio. Porque “crítica”, en el sentido sociologizante del siglo XIX (o sea, post-kantiano), es precisamente eso: mostrar las condiciones sociales epocales que determinan la producción de ciertos discursos; y es en este sentido que “criticar” no significa volver a la confusión de hechos y valores, sino profundizar el proceso de explicación científica, haciendo objeto de análisis científico (histórico y sociológico) a las mismas teorías científicas particulares. En otras palabras, la crítica es “sociología del conocimiento”, o como prefiere decir Correas con lenguaje más actual: análisis sociológico y semiológico de los discursos.

INTRODUCCIÓN A LA PUREZA DE LA RAZÓN CRÍTICA. . .

sos hegemónicos. Sólo así, la crítica puede constituirse como explicación emancipadora; sólo así el filósofo puede no sólo explicar el mundo sino contribuir a transformarlo.

VIII

¿Qué toma Correas de Kelsen? La riqueza de la obra de Kelsen es mucha; pero creo que podemos diferenciar tres aspectos de su obra:

1. El objetivo de constituir una ciencia del derecho libre de ideología; 2. la esencial asimilación de Estado y derecho y la caracterización científica de éste (o sea, liberada de “ideología”) como orden coactivo, restrictivo; y 3. toda la inmensa cantidad de tesis particulares y específicas de Kelsen sobre el ordenamiento jurídico (*v.gr.* monismo entre derecho internacional y nacional, norma hipotética fundante, redefinición de los conceptos tradicionales de la teoría del derecho, problema de las lagunas normativas, etcétera).

El primer aspecto es compartido por Kelsen y los neokantianos positivistas lógicos del Círculo de Viena. Pero Correas rechaza a Kant; y no sólo eso, sino que se empeña en mostrar que Kelsen debe más a Hume que a Kant (punto que no voy a discutir ahora).

El tercer aspecto es el ámbito en que se han sumergido casi todos los juristas que se denominan “kelsenianos” o “positivistas jurídicos”, dando nacimiento a una triste y aburrida escolástica jurídica, al servicio, consciente o inconsciente, del *statu quo* social y político. Es a estos grupos, en tanto legitimadores conscientes o inconscientes de las relaciones reales de poder, a los que la crítica de Correas denunciará incansablemente. Pues Correas, así como no es marxista en el sentido de la vulgata marxista, tampoco es kelseniano en el sentido de la vulgata kelseniana. Insisto en esto: el pensamiento de Correas no es un pensamiento de rebaños, y por esto mismo, es el pensamiento de un libertario.

ANÍBAL D'AURIA

Es el aspecto 2. de la obra de Kelsen lo que Correas recoge del jurista austriaco; es decir, el aspecto desmitificador de la teoría pura del derecho. Kelsen ha mostrado que el rey está desnudo, que despojado de sus ropas ideológicas, el Estado no es otra cosa que fuerza uniformadora y centralizadora. Pero Kelsen, en tanto jurista, debe desentenderse del “por qué” del contenido de las normas positivas: una ciencia pura del derecho sólo ha de conocer su contenido y sus relaciones lógicas, pero no sus “fuentes materiales”, tema ajeno a una ciencia pura del derecho. Correas, en cambio, formula acertadamente la pregunta crítica: “¿por qué el derecho dice eso que dice y no otra cosa”? Pero es kelseniano en el sentido de que sabe que las respuestas no las puede proveer la misma ciencia del derecho, sino otras disciplinas. Por ello insiste en que la crítica jurídica es sociología y semiología de los discursos jurídicos. Es decir, crítica, una vez más, no es el precientífico recurso a los subjetivos juicios de valor de los discursos místico-trascendentes, sino radicalización de la observación científica para desenmascarar el sentido ideológico del discurso jurídico y sus efectos políticos reales. Crítica es explicación sociológica y semiológica de los discursos jurídicos, incluidos ahora los de los propios “juristas científicos puros”. Crítica es una vuelta más de tuerca de la explicación científica; es re-preguntar por el “por qué” de un “porque”.

IX

Esto nos lleva al punto más problemático del pensamiento de Correas: su repudio de la razón filosófica occidental. Digo que es problemático, porque Correas no escribe textos místicos, ni mitológicos. Tampoco escribe poesía ni teatro (géneros literarios que el *logos* griego-occidental colonizó o marginó, desde Platón en adelante). Ni siquiera escribe en aforismos y alegorías, como lo hizo ese enemigo de la tradición filosófica occidental, más implacable aún que Correas, que fue Nietzsche (quien tampoco, al igual que Correas, es ajeno a esa misma tradición de pensamiento que pretende aniquilar). Oscar Correas escribe textos *teóricos*, es decir, *argumentados*, es decir, *filosóficos*. Correas, como

INTRODUCCIÓN A LA PUREZA DE LA RAZÓN CRÍTICA. . .

sus fuentes —Hume, Marx, Kelsen— es un claro exponente del *logos* occidental, inaugurado por aquel pequeño pero grandioso pueblo provinciano que fueron los griegos. Pero esta afirmación requiere de algunas aclaraciones: ¿qué fue y qué es ese *logos* que Correas ejercita al mismo tiempo que critica?

Por momentos, Correas identifica a ese *logos* griego con la idea de un “orden universal”, que a su vez puede ser “conocido” y “dicho”. Acá se recogen tres de las acepciones principales de aquella palabra ática. Pero la verdad es que la palabra no es sinónima de la *ratio* latina, como sostiene Correas, sino que incluye una lista de significaciones mucho más amplia que esta última. Su significado más primigenio es “lenguaje”, “palabra” o “discurso”. Y cuando se dice que Aristóteles define al hombre como “animal racional” se está cayendo en un simple error de traducción; sería más apropiado traducir su definición como “animal lingüístico”. Entre las características principales del lenguaje, del *logos*, se encuentra su carácter interrogativo, inquisitivo, es decir, “cuestionador”. Ejercitar el *logos* es cuestionar, indagar. Y cuestionar ya-siempre es “criticar”, es poner en duda, es reclamar una explicación. Y es acá donde aparece una sutil pero profunda diferencia interna al *logos* griego-occidental: *logos* es la pregunta cuestionadora que reclama una explicación; pero también *logos* es (o pretende ser) cada respuesta dada; la que a su vez queda siempre expuesta a un nuevo cuestionamiento. Es decir, el *logos* griego es dialéctico: pregunta-respuesta-pregunta-respuesta. El pensamiento a-crítico piensa ingenua y unilateralmente que sin preguntas no hay respuestas, pero también es cierto, y mucho más importante, que sin respuestas no puede haber nuevas preguntas. Y esto es lo característico de la tradición greco-occidental del pensamiento.

Se cuenta que un occidental, pongamos por caso un francés, descorazonado por no hallar respuesta satisfactoria al misterio de la existencia, después de volcarse al estudio de las más diversas escuelas filosóficas, científicas y religiosas, decidió emprender un viaje plagado de peligros hasta la India. Allí buscó a un sabio oriental, venerado por su profunda iluminación mística, para preguntarle: “¿qué es la vida”. Cuenta la historia que el sabio, después de concentrarse unos largos

ANÍBAL D'AURIA

segundos, le respondió con tono solemne y asertórico: “hijo, la vida fluye”. El occidental, inocentemente, repreguntó: “¿la vida fluye?” A lo que el sabio, ya sin solemnidad y lleno de dudas, respondió: “¿qué? ¿no fluye?”

Oscar Correas es ese tipo de occidental (y por qué no, griego todavía), cuestionador, en la profunda duplicidad que ese término encierra en español: interrogador y demolidor de certezas absolutas. Y es en este sentido que Correas ejercita el *logos*. La importancia nunca está en las respuestas, sino en el retorno perenne de la pregunta cuestionadora. Eso también es la filosofía occidental; eso es lo que Correas admira en hombres como Hume, Marx y Kelsen; eso es lo que los pensadores anarquistas, libertarios y cuestionadores, hicieron y siguen haciendo, sin atarse a dogmas ni escuelas iniciáticas. Este Correas, occidental y libertario, siempre cuestionador, es “el otro Correas” que yo quise mostrarles (aun a riesgo de que él mismo no quiera reconocerse en mi pintura).