

La dicta-dura de los instrumentos: ciencia y derecho deshumanizados

The "dicta-dura" of the instruments: science and law dehumanized

Jesús Antonio de la Torre Rangel

Jesús Antonio de la Torre Rangel nació en Aguascalientes (México) el 8 de abril de 1952. Es abogado egresado de la Escuela Libre de Derecho, maestro en Derecho por la Universidad Iberoamericana (México) y doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Aguascalientes y de posgrado de las Universidades Autónoma de San Luis Potosí e Iberoamericana, campus León. Investigador Nacional nivel II. Es, además, abogado litigante y asesor en el despacho jurídico De la Torre y Asociados y director del proyecto de educación jurídica popular del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát (CENEJUS). E-mail: beastvtr@prodigy.net.mx.

Oscar Arnulfo de la Torre de Lara

Oscar Arnulfo de la Torre de Lara es Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Aguascalientes y Doctor en Derechos Humanos y Desarrollo por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Se ha desempeñado como asesor en materia civil en el Instituto de Asesoría y Defensoría Pública del Estado de Aguascalientes, así como asesor y abogado litigante particular. Es autor de diversos artículos de revistas especializadas y capítulos de libros de Derechos Humanos y Filosofía del Derecho y es miembro del Comité Editorial de la revista *Redhes* de Derechos Humanos y Estudios Sociales. Participa en actividades de investigación y talleres de Educación Jurídica Popular y acompañamiento de procesos populares en el Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát (CENEJUS) de Aguascalientes. Profesor en la Carrera de Derecho de la Universidad Autónoma de Aguascalientes y en la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Asimismo ha participado como investigador en los Diagnósticos Municipales sobre la Construcción Social de las Violencias en diversos municipios en México así como investigador invitado y miembro del Comité Técnico del Observatorio Ciudadano en Seguridad Pública del Estado de Aguascalientes. E-mail: iximkerem@gmail.com.

Artigo recebido em 11/02/2016 e aceito em 16/02/2016.

Resumen

El presente artículo constituye una crítica a la Ciencia y al Derecho sometidos a la técnica moderna, que en su desarraigo del conjunto de relaciones culturales y éticas de los diversos pueblos a los cuales afecta, y voluntariamente ajenos a cualquier otro criterio que no sea ellos mismos han devenido en sistemas autónomos sometidos a lógica implacable de la eficiencia. El Derecho se ha visto reducido a la técnica; en el mejor de los casos, para regular relaciones entre personas, y en el peor, como técnica de dominación política y económica de las mayorías empobrecidas. Es por lo anterior que en este trabajo se realiza una crítica a las bases epistemológicas y jurídicas sobre las que se construye el mundo moderno/colonial, esto es, el papel de la Ciencia y el Derecho en la construcción de la modernidad capitalista a partir de una doble lógica reduccionista engarzada para crear una férrea dominación jurídico/epistemológica que descalifica e ilegaliza la producción epistemológica y jurídica desde los procesos populares. Desde éstos se cuestiona la relación *saber-poder* impuesta desde la concepción autoritaria de la ciencia y la legitimidad del poder estatal como único productor válido de Derecho, optando por desmarcarse de las lógicas impuestas, y creando y recuperando su propio Derecho y sus propias formas de conocimiento desde los procesos populares.

Palavras-chave: derecho; formas de conocimiento; procesos populares.

Abstract

This article is a criticism of the Science and Law under modern technology, which in its uprooting of all cultural and ethical implications of the various peoples which affects relationships and willfully oblivious to any criteria other than themselves they have become autonomous systems under relentless logic of efficiency. The law has been reduced to the art; in the best case, to regulate relationships between people, and at worst, as a technique of political and economic domination of the impoverished majority. It is for this that in this work a critique of the epistemological and legal basis on which the modern / colonial world is built is made, that is, the role of science and law in the

construction of capitalist modernity from double crimped reductionist logic to create an iron law / epistemological rule that disqualifies and outlaws the epistemological and legal production from popular processes. From these questions the relationship knowledge-power imposed from the authoritarian conception of science and the legitimacy of state power producer as the only valid law, choosing to distance themselves from the logic imposed, and creating and recovering its own law and its own forms of knowledge from popular processes.

Keywords: law; forms of knowledge; popular process.

La eternidad es medida
Sebastião Salgado, "La sal de la tierra."

Caracol es el paradigma del pensamiento simbólico de los pueblos mayas. Cuando de las tinieblas y el caos informe irrumpieron al mismo tiempo el universo y el tiempo (en una correlación que nos recordó Einstein), ya antes de que lo poblara el hombre de maíz y brillara el sol, surgió de repente el caracol con su atado de años. Es decir, con los marcadores del tiempo que llamamos calendario, e instaurando el tiempo concreto que llamamos historia para reapropiarnos el mundo.

Andrés Aubry, "Los caracoles zapatistas (tema y variaciones)"

Introducción

Jean Robert en la presentación que hace del número 55 de *Ixtus*, nos dice que la *proporcionalidad* es una relación entre relaciones: A es a B como C es a D, o $A:B :: C:D$, y para los griegos era el principio rector de la armonía entre el macrocosmos y el microcosmos. A esa relación de relaciones se le llamó originalmente *analogía*, palabra que definía también la concordia musical o acorde de varias cuerdas. Robert añade que en virtud de que "la *analogía* cambió tan monstruosamente de sentido que prácticamente llegó a significar 'equivalencia', tenemos que renunciar a ella y quedarnos con el (quasi -) neologismo de la proporcionalidad, que ya Boecio había propuesto sin ser oído."¹

Sin embargo, aquellos que proponemos la hermenéutica analógica, seguimos utilizando la palabra *analogía* y estamos por el pleno rescate y aprovechamiento de su sentido primigenio como proporcionalidad. Por su parte, Émile Zapotek nos dice que la palabra proporción se origina en la traducción latina del término griego *logos*, "que significa relación, pero también habla, equilibrio, definición o proporción."²

¹ Jean Robert, "Presentación", del *Ixtus. Espíritu y Cultura* No. 55, "Y el Verbo se hizo carne", México, 2006, p. 14.

² Émile Zapotek, "Proporcionalidad, Amistad y Presencia", en *Ixtus* No. 55, *Op. Cit.*, p. 96.

Mauricio Beuchot recuerda que San Alberto Magno (1200-1280), distingue entre analogía de proporción o atribución y la de proporcionalidad;³ y lo cita: "La proporción es la semejanza de la relación entre dos, pero la proporcionalidad es la semejanza de proporciones entre cuatro."⁴

Sin embargo, la modernidad rompió con la Gran Tradición de la proporcionalidad,⁵ lo cual vemos con claridad en la crítica que hace Jacques Ellul a la sociedad técnica de la modernidad y, por supuesto, a su Derecho. El derecho y la ciencia, como la modernidad toda, rompieron con la proporcionalidad. Por un lado la visión de lo jurídico se volvió unívoca e igualmente su hermenéutica. La justicia –que es una virtud que implica relación y proporción- fue dejada de lado. Y si acaso en la modernidad se menciona la justicia o se le trae a cuento, se le constituye racionalmente y se le piensa no en término de relaciones proporcionales, sino de relaciones entre iguales. Por otro lado, el pensamiento científico se desarraigó del conjunto de relaciones culturales y éticas –de los múltiples saberes históricos y situados–, desarrollándose ajena a cualquier otro criterio que no sea ella misma.

La analogía, la proporcionalidad, en cambio, "une armónicamente cosas y seres desiguales."⁶

En este sentido Zapotek nos recuerda que Iván Illich habla de la "Era de la Tecnología" y de la "Época de la Causalidad Instrumental"; y afirma que esa Era Tecnológica naufraga "en una amenaza peor: la Era de los Sistemas en la que cualquier intencionalidad personal está absorbida tendencialmente, transformada *interface* que hace que su sujeto se vuelva un subsistema."⁷ De este modo Illich planteó una hipótesis sobre la *causa instrumentalis*, a partir de la *causa* de Aristóteles, que definía lo que el latín llamó *causa* con la palabra *aitía*, que significa originalmente *culpa*. Y así habló de cuatro causas o culpas del orden de las cosas: *causa materialis*, la materia de la que está hecha; *causa*

³ Mauricio Beuchot "La analogía, componente del pensamiento dominicano", en *Aná Mnesis* 36 Revista de Teología, Dominicanos, México, 2008, p. 106.

⁴ San Alberto Magno, citado por Beuchot, "La analogía, componente..", *Op. Cit.*, p. 106.

⁵ Zapotek, *Op. Cit.*, p. 98.

⁶ *Ibidem.*, p. 102.

⁷ *Ibidem.*, p. 104.

formalis, su forma o idea; *causa finalis*, el fin para el que está hecha; y *causa efficiens*, quien hace las cosas, el orfebre.

No obstante, aproximadamente en el año 1100, se comienza a dar importancia a “una excrecencia de *causa efficiens*, que llamaron *causa instrumentalis*”⁸, esto es, los instrumentos del orfebre, del hacedor de las cosas, que empezaron a considerarse como la causa instrumental de las cosas. De este modo la atención causal se puso en el instrumento, en la herramienta del hacedor de las cosas. Así, en el tránsito hacia la modernidad lo instrumental se convirtió en lo importante; la ley y los procedimientos, en el caso del Derecho, y el dominio y control de la naturaleza en el caso de la Ciencia. Por lo anterior este artículo pretende ser una crítica a la Ciencia y al Derecho reducidos a la eficiencia técnica moderna, que en su desarraigo del conjunto de relaciones culturales y éticas de los diversos pueblos a los cuales afecta, y voluntariamente ajenos –fetichizados– a cualquier otro criterio que no sea ellos mismos –con sus desmesuradas pretensiones de neutralidad y universalidad– han devenido en sistemas autónomos sometidos a lógica implacable de la eficiencia.

El Derecho ha sido reducido a la técnica; en el mejor de los casos, para regular relaciones entre personas, y en el peor, como técnica de dominación política y económica de las mayorías empobrecidas. De mismo que la Ciencia ha erigido una jerarquía de poder unitaria y formal que oculta y somete los saberes de la gente común. Por esto se pretende hacer una crítica a las bases epistemológicas y jurídicas sobre las que se construye el mundo moderno/colonial, esto es, el papel de la Ciencia y el Derecho en la construcción de la modernidad capitalista a partir de una doble lógica reduccionista engarzada para crear una férrea dominación jurídico/epistemológica que descalifica e ilegaliza la producción epistemológica y jurídica desde los procesos populares.

Ahora bien, en virtud de que se hace imprescindible la búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno, se “exige –como bien afirma Edgardo Lander– un esfuerzo

⁸ *Idem.*

de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal, lo que requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social,⁹ en el caso que nos ocupa, la ciencia y el derecho y su supuesta neutralidad. De modo que se hace preciso dismantelar el discurso “neutro” de la técnica moderna. En este sentido, nuestra crítica va encaminada a la construcción de un compromiso dialógico permanente, articulado a las estructuras de saber científico occidental y las formas de conocimiento de grupos históricamente subalternizados, es decir la puesta en práctica de un *diálogo de saberes* contra de toda *monocultura de saber* como dice Boaventura de Sousa Santos. Esto en virtud de que ninguna tecnología es neutra, sino que toda tecnología trae consigo el peso del modo de ver y estar en la naturaleza y con los otros. De modo que el futuro se encuentra en la encrucijada de los saberes y las tecnologías,¹⁰ ya que no podemos perder de vista que la unción moderna de la tecnología como solución a todos los problemas del mundo y su transferencia al ámbito de lo sagrado despoja al ser humano de toda facultad crítica hacia la misma.

Es por esto que desde los procesos populares se cuestiona la relación *saber-poder* impuesta desde la concepción autoritaria de la ciencia, así como la legitimidad del poder estatal como único productor válido de Derecho, optando por desmarcarse de las lógicas impuestas, y creando y recuperando su propio Derecho y sus propias formas de conocimiento.

1. Crítica de la Modernidad y de su Hermenéutica, desde el pensamiento de Ellul

El Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, nacido en México en abril de 2011, reiteró que el Presidente de la República, titular del Poder Ejecutivo, declaró una guerra absurda a la “delincuencia organizada”, con la participación

⁹ Edgardo Lander, (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, p. 12

¹⁰ Boaventura Sousa Santos, María Paula G. Meneses, João Arriscado Nunes, “Conhecimento e Transformação Social: Por uma Ecología de Saberes”, en *Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazonia*, Manaus, 2006, p. 45

misma de las Fuerzas Armadas, teniendo como base instituciones podridas en todos sus niveles;¹¹ incluido el Poder Judicial, que es “ineficaz, corrupto y dependiente de las mismas corrupciones políticas.”¹² La Procuración de Justicia, que depende del Poder Ejecutivo, por medio de la institución del Ministerio Público, y la Administración de Justicia, que es la función del Poder Judicial, son responsables, en buena medida, de la impunidad y la injusticia – no sólo penal sino también civil- que vive México. Y es cierto, esa impunidad y esa injusticia, son producto de la podredumbre institucional que permite la corrupción y la deficiente preparación de los operadores de la procuración y administración de justicia. Pero también, la impunidad y la injusticia, son fruto del *modo de entender y de interpretar el Derecho*.

Y es que, el Derecho se entiende reducido a la ley; Derecho es igual a ley y ley es igual a Derecho. Dice Grossi que el “drama del mundo moderno consistirá en la absorción de todo el derecho por la ley, en su identificación con la ley, aunque sea mala o inicua...”¹³. Los derechos subjetivos, base de los derechos humanos, sólo valen en cuanto que están en la ley; éstos y la equidad, quedan fuera de la juridicidad, no se entienden como parte del Derecho. Además, la interpretación del Derecho, consiste en una mera operación *técnica* de subsunción de la norma (ley) al hecho que se pretende aplicar. De tal modo que la ley se aplica por medio de una técnica deshumanizada, como una abstracción desencarnada, sin arraigo en la realidad. Llega a tal el cuidado de seguir la forma técnica por parte de los operadores de justicia, que nos atrevemos a afirmar que la razón o *sentido judicial mata sentido común*; es decir, la técnica formal, va contra la razón que surge de la naturaleza de las cosas y del conocimiento de la realidad.

Para tratar de entender esto, recurramos a una tradición de pensamiento crítico de la tecnificación, que nos permita clarificar cómo *el Derecho se ha reducido a la ley y a la técnica para aplicarla*. De modo que vamos a hacer algunas consideraciones críticas a la Modernidad y sus

¹¹ “Ve Sicilia podridas a las instituciones”, en *Reforma*, domingo 8 de mayo de 2011; nota de Antonio Baranda.

¹² Mensaje de Javier Sicilia pronunciado en Cuernavaca el 13 de abril de 2011.

¹³ Paolo Grossi, *Mitología Jurídica de la Modernidad*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 36.

expresiones tecnológicas, siguiendo el singular pensamiento de Jacques Ellul (1912-1994) —“inclasificable” para algunos¹⁴ — pero de profunda raíz personalista.

El centro del pensamiento de Ellul es la crítica de la técnica moderna, que es guiada sólo por criterios instrumentales. Lo central del pensamiento de Ellul lo sintetizan Sbert y Schwarzbeck:

Desarraigada del conjunto de relaciones culturales y éticas, ajena a cualquier otro criterio que no sea ella misma, la técnica en el mundo moderno se ha convertido en un sistema autónomo que, obedeciendo a la lógica implacable de la eficiencia, tiende a colonizar progresivamente todos los ámbitos de la vida.”¹⁵

En términos de Traude —Chastenet, lo sustancial del pensamiento de Ellul es esto:

La técnica, es decir, la búsqueda del medio absolutamente más eficaz en todos los ámbitos, constituye la clave de nuestra modernidad. Es sustancia, el hombre cree servirse de la Técnica y es quien la sirve. El hombre moderno se convirtió en el instrumento de sus instrumentos, para hablar como Georges Bernanos. El medio se transformó en fin, la necesidad se erigió en virtud, la cultura técnica no tolera ninguna exterioridad.¹⁶

...la técnica penetra en todos los campos, incluso en el hombre mismo, que se convierte para ella en un objeto...¹⁷

Estas ideas de Ellul las podemos aplicar al Derecho, a la hermenéutica jurídica, y al Estado. La técnica se ha erigido en el lugar de Dios en la sociedad económica. La tecnificación ha invadido todo; el mismo Derecho ha sido reducido a la técnica. El Derecho no se enseña, no se piensa y no se ejercita, en su sentido más profundo de servicio a las personas como respeto de sus derechos y cumplimiento de la justicia. Dice Iván Illich que somos herederos de Newton, sólo atendemos a la causa eficiente de las cosas: “[...] la idea de una

¹⁴ Cfr. Patrick Troude-Chastenet, “Jacques Ellul o ¿El pensamiento inclasificable?”, en *Ixtus: Espíritu y Cultura*. «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico» N°.36, Cuernavaca, 2002, págs.13-18.

¹⁵ José María Sbert y Humberto Schwarzbeck, “Editorial”, en *Ixtus: Espíritu y Cultura* «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico», No. 36, Año IX, Cuernavaca, 2002, p.5.

¹⁶ Troude-Chastenet. *Op. Cit.* p. 15.

¹⁷ Jacques Ellul, *La Edad de la Técnica*, Ed. Octaedro, Barcelona, Barcelona, 2003, págs. 10-11.

Causa Final primera o primigenia, una razón última [...] es completamente ajena a nuestro siglo”.¹⁸ Y eso tiene también que ver con el Derecho; se busca su eficiencia, no su justicia.

1.1. La técnica y el Derecho, vistos por Ellul.

Jacques Ellul, como historiador del Derecho que también es, dice que en Roma se llega a una perfección de la técnica social, tanto civil como militar, precisamente con el Derecho Romano. El periodo de apogeo del Derecho Romano se da del siglo II a. C. al siglo II d. C., y se caracteriza, según Ellul, por un equilibrio entre el Derecho y la técnica, que tiene las siguientes características.

I. En primer lugar, la técnica de ese Derecho “no es el fruto de un pensamiento abstracto, sino de *una visión exacta de la situación concreta*, que es afrontada con los menores medios posibles.”¹⁹

Y agrega:

Un realismo que no es desprecio de la justicia, sino atención, reconocimiento de la historia y de la necesidad. La técnica administrativa y judicial se desarrolla a partir de esta determinación concreta experimental, que es un fenómeno muy consciente en los romanos.²⁰

II. En segundo lugar, el desarrollo de la organización “fue la *búsqueda de un equilibrio entre el factor puramente técnico y el factor humano*: la técnica jurídica no apareció como un medio de sustitución del hombre. No se trataba de eliminar la iniciativa y la responsabilidad, sino al contrario, de permitirles actuar y afirmarse.”²¹

Explica Ellul que es a partir del siglo III d. C., que la técnica jurídica intentará penetrar en los detalles, reglamentándolo todo, en contraste con la gran época jurídica que se caracteriza por el *equilibrio*.

¹⁸ Iván Illich, *El viñedo del texto*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p.24.

¹⁹ Ellul, *Op. cit.* p. 35.

²⁰ *Idem*

²¹ *Ibidem*, p. 36.

III. En tercer lugar, esta técnica jurídica “*está ordenada a un fin preciso: la coherencia interna de la sociedad.*”²²

Nos dice Ellul que se trata de una técnica que no se justifica por sí misma, ni su razón de ser es desarrollarse, ni imponerse desde el exterior. Y agrega que lo que caracteriza al sistema jurídico romano es que puede aplicarse siempre y en todas partes. Pero la técnica jurídica, de estar al servicio del ser humano, se transformó de tal manera, que puso al ser humano a su servicio.

Explica Ellul que la técnica jurídica moderna, no es sólo de adaptación, sino de creación total del Derecho.

Ellul acepta la definición de Haesaert de la técnica jurídica, y la complementa

Creo que Haesaert ha definido excelentemente esta técnica jurídica como «el conjunto de medios por los cuales los sujetos de Derecho son llevados a adoptar, en el sistema social al que pertenecen, la actitud jurídica», el comportamiento activo o pasivo que se considera necesario. Se trata, por consiguiente, en realidad, de una cuestión de obediencia, y a esto es a donde debe conducir la técnica jurídica.²³

Para el técnico, el Derecho depende de su eficiencia, de su aplicación, de su obediencia. Esta creación técnica, adquiere todo su alcance, por dos operaciones a las que se ha sometido al Derecho: la disociación del elemento judicial del elemento jurídico.

El elemento judicial, que es principalmente organización, no está ya encargado de perseguir la justicia ni de crear el derecho, de cualquier manera que lo consideremos. Su misión es aplicar las leyes.

Este papel puede ser perfectamente mecánico. No es necesario para ello ser filósofo ni tener sentido de la justicia. Basta con ser un buen técnico que conozca los principios de la técnica, las reglas de interpretación, el vocabulario, las maneras de sacar las consecuencias y de encontrar las soluciones. El hecho de separar el derecho de lo concreto supone un gran paso hacia la tecnificación. El elemento judicial está encargado de las cuestiones prácticas, pero no de construir el derecho. Entonces puede volverse minuciosamente técnico, porque la cuestión de la

²² *Idem*

²³ *Ibidem*, p. 296.

justicia ya no concierne: no tiene por qué juzgar las reglas que recibe para aplicarlas.²⁴

El otro elemento del Derecho que ha sido disociado es el jurídico, que es totalmente técnico. El marco legal se endurece y se desplaza la justicia del Derecho, lo jurídico se desembara de lo justo. “La técnica jurídica, para ser precisa, exige que se deje de lado la justicia.”²⁵ El Derecho, entonces, adquiere otro sentido; la idea de justicia es sustituida por la idea de orden y de seguridad, como fin y fundamento del Derecho, cuando la técnica se desarrolla. “Más vale una injusticia que un desorden”, se dice. Orden y seguridad son fácilmente reducibles a técnica, lo que no puede hacerse con la justicia; derecho y policía se confunden, ya que la técnica jurídica reduce al Derecho a instrumento del Estado. Así que, dice Ellul:

Cuando se afirma que no hay derecho sin eficacia, se enuncia implícitamente el sacrificio de la justicia y del hombre a la eficacia.²⁶

Hasta aquí hemos hablado de técnica del derecho, aunque formando parte todavía del mundo jurídico. El jurista, aunque técnico, conservaba cierta línea general que impedía la hegemonía de la técnica. En el momento en que una neutralidad técnica pura, una técnica intrínseca penetra en el mundo jurídico desde fuera, sin raíces ya en el derecho, sino más bien en las ciencias físicas, por ejemplo, o en la biología, se producen alteraciones decisivas en la vida social. El técnico rechaza lo mismo la escuela histórica que la escuela del derecho natural. El derecho no es ya sino un conjunto de normas técnicas (Jünger).²⁷

El técnico prevé, no puede soportar lo indeterminado. Esto explica la multiplicidad de las leyes. El derecho antiguo, al contrario, consideraba esto un defecto. Hoy, todo lo que el técnico cree verdadero, debe transformarse en ley. El derecho tradicional establece sólo principios, líneas generales, “confía al juez la tarea del derecho viviente... Esto es imposible para el técnico, porque siempre queda el temor de lo arbitrario, lo personal, lo fortuito.”²⁸

Ya en el siglo XVI, Juan Luis Vives hacía una crítica análoga a la de Ellul, al sostener que era indispensable que las leyes fueran pocas y claras, ya que se habían multiplicado, obscurecido y embrollado por sus intérpretes y los

²⁴ *Ibidem*, p. 297.

²⁵ *Ibidem*, p. 298.

²⁶ *Idem*

²⁷ *Ibidem*, pp. 298-299.

²⁸ *Ibidem*, p. 300.

gobernantes. Para Vives el abogado no era un técnico, ya que más bien ese perfil lo da el que llama “leguleyo”, sino que el abogado era el “perito de la equidad”, el cual no tiene que aprender de memoria tanta ley, sino que le bastaba el criterio interpretativo que da el uso de la razón de equidad.²⁹ Digo esto por la oposición que nos presenta Ellul, entre una técnica jurídica equilibrada y aquella que disuelve el Derecho, al convertirse simplemente en un instrumento del Estado.

1.2. Consecuencias para la hermenéutica jurídica

La dogmática jurídica de la jurisprudencia de conceptos, buena parte de la filosofía analítica del Derecho y la corriente neoexegetica del funcionalismo sistémico de Luhmann, con su interpretación univocista, cientificista del Derecho, reducen lo jurídico a técnica. El método de la subsunción como técnica jurídica depurada, permite el funcionamiento eficiente del sistema. Es la racionalidad del sistema aplicada al Derecho.

Ellul relaciona la técnica, con la propaganda y la política. Considera que el “Estado técnico es por esencia totalitario, poco importa su forma jurídica y su cobertura ideológica...”.³⁰ La técnica jurídica, al volverse totalitaria, lleva a una concepción hermenéutica univocista, de corte absolutamente legalista. Lleva razón Marés cuando dice: “Procedimiento mata Derecho”.³¹ Volviendo a la cuestión de la interpretación jurídica, podemos decir que de algún modo la técnica se ha convertido en la clave hermenéutica del derecho moderno, entendido como sistema jurídico. Para Ellul la técnica misma se ha transformado en un sistema; y el sistema “es un conjunto de elementos que tienen entre sí relaciones tan estrechas que un cambio en uno solo de los

²⁹ Cfr. Juan Luis Vives, *De la corrupción del Derecho Civil*, Introducción, adaptación y notas de Ricardo García López, Ed. Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2008.

³⁰ Troude-Chastonet, *Op. cit.* p.17.

³¹ Expresión utilizada por el jurista brasileño Carlos Federico Marés, en una conversación informal con alumnos, durante la celebración del II Seminario Internacional de Administración de Justicia, en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, el 3 de noviembre de 2008.

elementos repercute en todos.”³² Por lo que, según explica Ellul, el sistema técnico no es una combinación de partes independientes, sino una integración que incluye al hombre. “En cierta medida, el hombre es excluido del sistema en tanto *sujeto*, pues, el sistema exige que sólo esté en relación con él como objeto.”³³ De acuerdo al funcionalismo sistémico de Luhmann, la razón se traslada de las personas –seres humanos– al sistema. Así el sistema jurídico tiene una racionalidad propia que se autorreproduce; y el propio sistema de derecho se integra con la técnica jurídica como sistema; y surge así una racionalidad sistémica que en lo propiamente jurídico y lo que se refiere a su técnica, excluye al ser humano, a la persona como sujeto y viene a ser éste sólo parte del engranaje sistémico.

Lo que vivimos, entonces, en el sistema global, en el técnico y en el jurídico, “es la negación del sujeto” dice Hinkelammert³⁴. Recuerda a Goya que decía que el sueño de la razón produce monstruos; Hinkelammert modifica: “El soñar de la razón instrumental-calculadora produce monstruos. Efectivamente, la irracionalidad de lo racionalizado se torna invisible por la fabricación de monstruos que representan en forma invertida el sujeto negado.”³⁵

Urge, entonces, “la rebelión del sujeto”³⁶. El sujeto está negado en los sistemas, pero irrumpe reclamando justicia y respeto de sus derechos con fundamento más allá de todo sistema; es el grito rebelde del sujeto, del otro, del prójimo, que reclaman³⁷ otra hermenéutica jurídica. Por eso Ellul llama “a una revolución de inspiración libertaria”³⁸, pero previniendo siempre contra los ídolos o monstruos que podemos construir creyendo estar edificando la justicia.³⁹

³² Citado por Pieter Tijmes, “Jacques Ellul, entre el pesimismo sociológico y la esperanza bíblica”, en *Ixtus: Espíritu y Cultura*. «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico» N°.36, *Op. cit.* p.33.

³³ Tijmes, *Op. cit.* p.33.

³⁴ Franz Hinkelammert, “El sujeto negado y su retorno”, en *Pasos* N°.106, Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) San José-Costa Rica, marzo-abril, 2003, p.6.

³⁵ *Idem*

³⁶ Franz J. Hinkelammert, “La guerra de Iraq: el asalto al poder sobre el mundo”, en *Pasos* 107, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José-Costa Rica, mayo-junio, 2003, pág.30.

³⁷ Cfr. Enrique Dussel, “Sujeto, actor y sistemas”, en *Pasos* 106, *Op. cit.* p.60-63.

³⁸ Traude-Chasteney, *Op. cit.* p.18.

³⁹ Cfr. Schwarzbeck, Humberto, “La subversión del cristianismo”, en *Ixtus: Espíritu y Cultura* «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico», No. 36, Año IX, Cuernavaca, 2002, p.59.

2. El *bluff* tecnológico

Ellul llamó *bluff tecnológico* al descaro implícito en el *discurso sobre la técnica*. A partir de la distinción que mantiene entre las palabras *technique* (técnica) y *technologie* (tecnología) –o el *logos* del discurso sobre la Técnica–, el teólogo bordelés entabló una notable crítica a la sociedad moderna que erige la *Técnica* como panacea.⁴⁰ Precisamente en contra de esta *tecno-logía* –o discurso sobre la Técnica– ciega, ingenua o cínica, Ellul emprendió su lúcida crítica disidente, esto es, contra la cínica voluntad de ceguera sobre “lo que la Técnica hace y dice realmente”: el *bluff tecno-lógico*.

Como explica José María Sbert:

A raíz de la gran transformación derivada de la tecnificación de las relaciones humanas que significa el creciente dominio de la economía sobre la sociedad, todo lo que era sólido se desvaneció en el aire, se abandonaron los caminos conocidos y la humanidad se encontró sin señales que la guíen en ese nuevo país desconocido, que literalmente se destruye y se rehace todos los días, sin poder predecir cómo será el lugar hacia el que nos dirigimos. En la sociedad tecnológica, nos dice Ellul, los seres humanos vacilan entre la esperanza de ser liberados por el futuro utópico que les ofrecen la política y la tecnología, y la desesperación ante la paradójica situación en la que sus esperanzas suelen terminar, que es la opuesta a la liberación que pretendían alcanzar y que se parece más bien a la esclavitud y a la enajenación. Se sienten incapaces de cumplir con la promesa moderna de hacer la historia, sujetos como están a mecanismos ciegos, oscuros poderes en interacciones inexplicables.⁴¹

La sacralización de la técnica en el mundo moderno se pone de manifiesto, como explican Boaventura de Sousa Santos, Paula Meneses y Joao Arriscado, en el exclusivismo epistemológico de la ciencia, que distingue entre el conocimiento técnico o especializado y el conocimiento lego. Separación radical que otorga legitimidad a la autonomía a los científicos y los especialistas en la toma de decisiones sobre asuntos considerados “de especialidad”, al tiempo que remite al ciudadano de a pie a un espacio de silencio, al atribuirle el estatuto de mero observador y consumidor de ciencia.

⁴⁰ Tijmes, *Op. Cit.* p. 34.

⁴¹ *Id.*, “La sacralización de la técnica” en *Ixtus: Espíritu y Cultura «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico»*, No. 36, Año IX, Cuernavaca, 2002 p. 165-166

No obstante, en los últimos años, en el ámbito de los estudios sociales sobre la ciencia, ha sido posible mostrar que, a pesar de que la especificidad del conocimiento técnico, el modo como es socialmente aplicado no legitima que se haga una distinción absoluta y, por así decir, natural, entre conocimiento técnico y no técnico. La frontera entre los dos tipos de conocimiento es compleja y fluida, y la imposición de su separación como imperativo de rigor, de eficacia o de racionalidad –particularmente en circunstancias en que están en juego problemas complejos y diagnósticos controvertidos– legitima una organización específica del saber y del poder, incluso cuando se trata cuestiones como el bien común.⁴²

La diversidad epistémica del mundo es potencialmente infinita, ya que todos los conocimientos son contextuales. No hay ningún conocimiento puro, ni conocimientos completos; hay constelaciones de conocimientos. En consecuencia, es cada vez más evidente que la reivindicación del carácter universal de la ciencia moderna es apenas una forma de particularismo, cuya particularidad consiste en tener poder para definir como particulares, locales, contextuales y situacionales todos los conocimientos que con él rivalizan.⁴³

Sousa Santos explica que con el advenimiento de la modernidad colonial la construcción de la naturaleza –al igual que la construcción del salvaje– obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial. El constructo dicotómico cultura/naturaleza, se sustentó en una portentosa revolución científica de la cual salió la ciencia tal y como hoy la conocemos: la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas.⁴⁴ Como ya hemos mencionado, Jean Robert explica –siguiendo a Iván Illich– que ya en el siglo XII aparece algo que abrió la posibilidad de esta construcción y del nacimiento de la tecnología. Este algo es el surgimiento de la *causa instrumentalis* en la filosofía escolástica temprana, a saber, el concepto de que ciertas cosas, exteriores a la persona, pueden ser medios para alcanzar fines de la misma, idea que, a partir de Roger Bacon, desemboca en la fantasía de que

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibidem*, pp. 44-45

⁴⁴ Boaventura Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, CLACSO, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 222

la naturaleza es una mina de recursos que gritan para ser explotados con los instrumentos adecuados.⁴⁵

El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna [...] Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esta segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.⁴⁶

Esta construcción moderna de la naturaleza –separada del ser humano y subsumida a una lógica explotación continua– no permite pensar en interacciones mutuas ser humano-naturaleza, ni permite plantear equilibrios ni límites.

2.1. La negación moderna del lugar en la producción del conocimiento

Es sabido que el término territorio, como lo usamos en la actualidad, es un concepto que surge con la modernidad y su desarrollo es consustancial al concepto de Estado [soberanía] a partir de los siglos XV y XVI.⁴⁷ Como bien señala Carlos Walter Porto Gonçalves, el Estado Territorial Moderno –

⁴⁵ Jean Robert, “La custodia de la mirada en la época del “show”. en *Ixtus. Espíritu y Cultura «La custodia de la mirada»*, N° 31, Año VIII, México, 2001, p. 27.

⁴⁶ Sousa Santos, *Op. cit.* pp. 221-222

⁴⁷ Carlos Walter Porto Gonçalves explica que “la geografía fue uno de esos prácticos que renació en la constitución del mundo moderno-colonial incluso antes de que la Geografía se constituyera como un saber con pretensiones científicas en el siglo XIX. La palabra geógrafo aparece en 1537 para designar al ‘oficial de Rey para mapear’, o sea aquel especialista en representar el espacio, en delimitar las fronteras para el Estado territorial naciente. No olvidemos que al mismo tiempo que el espacio se vuelve fundamental para el control por parte del Estado absolutista naciente, exactamente por eso, se posiciona cada vez más como una cuestión práctica, de procedimientos de control que de interés teórico. El espacio, como un poder absoluto no está en discusión. Porto Gonçalves, Carlos Walter, “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”, en Ana Esther Ceceña y Sader Emir [Comps], *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2002, p. 228

invención genuinamente europea— es constitutiva del mundo moderno-colonial y tiene la marca originaria de un Estado que nace como un poderoso instrumento de control de la multitud, colocando la *Razón de Estado* por encima de los hombres y mujeres comunes. De hecho el contexto de estos acontecimientos y sus consecuencias, son los que marcan lo que Illich ha llamado la *guerra contra la subsistencia*.⁴⁸ De este modo el derecho moderno —estatal—, que recupera el derecho romano, es un derecho que se quiere universal y se coloca por encima de los derechos consuetudinarios de las personas y pueblos; del mismo modo que el conocimiento científico moderno se instala como única forma de conocimiento válido y universal.⁴⁹

Aquí tenemos la política sin el *ágora*, la ciudad sin ciudadanía, la Razón de Estado contra “los de abajo”. De igual modo el conocimiento moderno, se quiere universal y no un saber histórico y geográficamente situado. Digamos que esconder la provincia geográfica de su origen es la primera condición para presentarse como un saber que se quiere universal, saber que parece que no es de ningún lugar —atópico— que, así surge negando los múltiples saberes locales y regionales construidos a partir de las múltiples historias locales y regionales que se desarrollaran hasta 1492 cuando se inicia, aquello que Immanuel Wallerstein designará como “sistema-mundo”.⁵⁰

No obstante, nos recuerda Arturo Escobar, a pesar de la negación moderna del lugar, el mismo sigue siendo importante tanto para la producción de cultura y conocimiento, así como para la constitución de su etnografía. Por tanto repensar el conocimiento local contribuye a desmontar la dicotomía entre naturaleza y cultura, cuya permanencia es fundamental para la persistencia del dominio del conocimiento experto en consideraciones epistemológicas y gerenciales.⁵¹

Si se toman seriamente las lecciones de la antropología del conocimiento, debemos aceptar que el punto de vista común de los dominios diferentes de la naturaleza y la cultura que se pueden conocer y ser manejados

⁴⁸ Cfr. Iván, Illich, *Obras Reunidas II*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 180-334

⁴⁹ Porto Gonçalves, *Op. cit.*, p. 217

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 218

⁵¹ Arturo Escobar, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000, p. 123.

separadamente el uno del otro, ya no es sostenible.⁵² Esto abre nuevas posibilidades en el ámbito de la epistemología y por tanto en las ciencias sociales y por supuesto en el Derecho. De modo que, como señala Porto Gonçalves, problematizar la relación entre saberes y territorios es, antes de todo, poner en cuestión la idea eurocéntrica de conocimiento universal; sin rechazar la idea de que el conocimiento sea universal, pero, sí, en primer lugar echar por tierra el carácter unidireccional que los europeos le impusieron a esa idea –eurocentrismo–; y en segundo lugar afirmar que las diferentes matrices de racionalidad constituidas a partir de diferentes lugares –*topoi*–, son susceptibles de ser universalizados, lo que nos obliga a considerar los procesos por medio de los cuales los conocimientos pueden relacionarse y dialogar.⁵³ Finalmente, lo que se busca es un diálogo de saberes que supere la colonialidad del saber y del poder.

Esto implica abandonar una visión lineal y abstracta del tiempo, y que se corresponde con el tiempo europeo, blanco, burgués y fálico de la segunda modernidad colonialidad. Se trata de abrirse hacia las múltiples temporalidades que conforman los lugares, las regiones, los países, finalmente, los territorios que las conforman. Si el espacio es apropiado, marcado, grabado –geografiado– en el proceso histórico, teniendo, así, una historicidad, ese hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geograficidad de la historia, la complicitad de la geografía y la historia como solía decir Fernand Braudel, incluso, en el campo de las ideas y del conocimiento.⁵⁴

En este sentido, el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con todo lo del entorno e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización. Desde estas perspectivas epistemológicas se comprende que el territorio de un Pueblo es sustancialmente diferente de la idea de un territorio político-administrativo colonial, ya que aquél se funda en la sacralidad otorgada al

⁵² *Idem.*

⁵³ Carlos Walter Porto Gonçalves, “De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana”, en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, Nº 22, 2009, p. 122.

⁵⁴ Cfr. Fernand Braudel, *El mediterráneo. Historia y espacio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

espacio. En este sentido la sacralidad del territorio no deviene sólo de la alianza entre lo humano y lo sagrado, sino de que esa alianza se estructura a partir de la puesta en práctica de lo que Alicia Barabas a denominado “la ética del Don”; esto es, el conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado.⁵⁵

En cambio, como consecuencia de la naturalización, tanto de las relaciones sociales como de los acotamientos de los saberes modernos – incluida la fundante dicotomía moderna sujeto/objeto–, resulta de difícil comprensión el carácter histórico cultural específico de estas formas diversas del saber, sin acudir a otras perspectivas culturales que permiten des-familiarizarnos y por lo tanto desnaturalizar la pretendida objetividad universal de la forma de concebir la realidad de la modernidad occidental.⁵⁶ Por lo anterior, la perspectiva del lugar en la producción del conocimiento puede desmontar, como decía Joaquín Herrera Flores, la corriente ideológica fundamental que establece las bases de lo “occidental”, y que sostiene que la palabra, el verbo, el lenguaje fundan la cultura; cuando lo que ocurre es todo lo contrario; son en realidad los procesos culturales, como formas de reacción ante el conjunto de las relaciones bajo las que vivimos (contextos), los que fundan los lenguajes como instrumentos de comunicación y de conocimiento.⁵⁷

De este modo se hacen visibles las significaciones particulares del lugar y del territorio, no sólo como espacios productivos, sino ante todo como superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico y lo político, ligado a prácticas socio/culturales y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital que busca la legitimidad del conocimiento local

⁵⁵ Cfr. Alicia Barabas, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca, en *Antípoda*, Nº 7, Julio-Diciembre, Bogotá, 2008.

⁵⁶ Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber... Op. Cit*, p. 14.

⁵⁷ Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Ed. Catarata, Madrid, 2005, p. 105.

y la memoria oral, lejos de una plena subordinación al capitalocentrismo y al globalcentrismo,⁵⁸ y abre la posibilidad para una *ecología de saberes* que revalorice las intervenciones en la sociedad y la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer, sin suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos. La ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento.

Como ya dijimos, siguiendo a Walter Porto Gonçalves, lo que se crítica aquí, no es la idea del pensamiento universal, si no la idea de que existe solamente un pensamiento universal producido a partir de una provincia específica del mundo: “occidente”. En cambio defendemos la idea de una *ecología de saberes* propuesta por Sousa Santos y siguiendo al iusfilósofo sevillano David Sánchez Rubio se apuesta por un *pluriversalismo de confluencia*, entendido como un proceso en el que las distintas particularidades concretas se encuentran tensionadas de universalidad, pero expresándose cada una a partir de tramas sociales configuradas cultural y geográficamente; esto es, tomando en serio la importancia de los contextos en el campo de las ideas y del conocimiento. Se trata de un dinamismo abierto desde sus distintas procedencias a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogeneizadas.⁵⁹ De manera de que sólo el diálogo de saberes puede romper con la relación sujeto-objeto, y permitirnos comprender de manera más profunda el papel que juegan elementos simbólicos, sociales y naturales en la forma de entender y relacionarse con el territorio, esto es, la carga simbólica asociada y la importancia central que tiene el contexto para reproducir la vida. A final de cuentas como expresan los zapatistas chiapanecos, la apuesta es por “un mundo donde quepan todos los mundos”.

⁵⁸ Olver Quijano Valencia, *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2012, p. 207.

⁵⁹ Cfr. David Sánchez Rubio, “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, Nº 17, UASLP, San Luis Potosí, 2010.

2.2. Sujeto/Objeto

Como explica Boris Marañon Pimentel, las posturas coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno hegemónico se basan en la escisión entre objeto y sujeto, y en la creación de la razón como producto de un sujeto abstracto y universal, como dispositivo epistemológico que oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial/moderno, esto es, un sujeto europeo, blanco, masculino, de clase alta y, por lo menos en su presentación pública, heterosexual. Todos “los otros” (mujeres, negros, indios, homosexuales, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido y por tanto sujetos no válidos. Asimismo esta separación entre sujeto y objeto justifica también la exteriorización/objetivación de la naturaleza y su explotación, de ahí la importancia de refutar la idea del eurocentrismo como la única forma de conocimiento válida y su supuesto universalismo, que legitima la racionalidad instrumental como el único criterio de verdad.⁶⁰

Antonio Machado –el enorme poeta sevillano de la generación del 98– realizó un crítica genial a esta postura epistemológica en sus *proverbios y cantares*, con “la soleá de la nueva objetividad” –como la llama José María Valverde– el cual reza de esta manera: “El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas: / es ojo porque te ve”.

Esa “nueva objetividad” no es, a la manera escolástica tradicional, primacía de la “cosa”, que estaría ahí para que el intelecto se ajustara a ella, sino que es la comunidad con el “tú”, con el “otro”, con los “otros” en diálogo fecundo. Incluso en lo hondo del “yo” late un “otro”: si nos entendemos a nosotros mismos, ha de ser porque nos tratamos y nos interpelamos como si fuéramos “otro”. La introspección lleva a la “otredad”, si no cae en “vicio solitario”: *Todo narcisismo / es un vicio feo / y ya viejo vicio. Y luego: busca más en tu espejo al otro, / al otro que va contigo.*⁶¹

⁶⁰ Boris Marañon Pimentel, “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Marañon Pimentel, [Coord], *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, UNA-IIE, México, 2014, p. 32

⁶¹ José María Valverde, *Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo*. Ed. Castalia, Madrid, 1971, p. 54

Con este aforismo el poeta andaluz se pone en franco distanciamiento de la racionalidad instrumental, dirigiéndose hacia un diálogo [intersubjetivo] de saberes entre sujetos en un plano de igualdad; una *justicia cognitiva* como diría Boaventura de Sousa Santos. Y es que para desmontar la postura colonial del conocimiento moderno hegemónico es necesario una praxis de reconocimiento del otro como inequívocamente otro, esto es, como sujeto jurídico y epistemológico diverso al de la modernidad occidental; lo que implica un proceso de ruptura que permita que subjetividades históricamente acalladas y subalternizadas afirmen su identidad y se contrapongan a todas las formas de alienación que tienden a transformarlos de sujetos a objetos,⁶² esto es, la construcción de conocimientos descolonizados, el diálogo de saberes, y en general de la interculturalidad, que den cuenta de otras formas de conocer y de otras racionalidades.

He aquí el meollo del asunto, ya que es necesario mostrar que el proceso de globalización neoliberal impone una específica concepción del mundo ligada a una férrea dominación jurídico/epistemológica. Así el ocultamiento/descalificación de formas diversas de producción del conocimiento, y la difusión/potencialización del saber científico/empresarial opera y se instrumenta jurídicamente a través de leyes vigentes (estatales), que reflejan la complicidad existente entre la ciencia occidental moderna y el modelo de desarrollo dominante, mismo que sostiene que el mundo es un lugar caótico y desordenado sin la intervención disciplinadora y creadora de orden fundada en el conocimiento científico. Esto nos hace cuestionarnos seriamente respecto a la relación entre saber y poder, esto es, la concepción autoritaria de la ciencia y la legitimidad del poder estatal –en franca reorganización neoliberal– en un proceso que pasa por encima de todo lo que es público [los bienes comunes] , en especial en lo que tiene que ver con la tierra, el agua, el aire, el mar (los recursos naturales). Por lo que afirmamos

⁶² Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Ed. Mad. Sevilla, 2006, p. 121.

que las formas de vida vernáculas y los *saberes de subsistencia*⁶³ en la actualidad sólo son posibles en la resistencia, ya que se encuentran seriamente amenazados por el proceso de territorialización neoliberal que aspira a culminar el proceso de subsunción material de la sociedad y de la vida al capital en todas sus dimensiones.⁶⁴ Precisamente en este proceso de subsunción la ciencia y derecho –reducidos a eficiencia técnica– juegan un papel de primer orden.

3. La lógica del caracol o la finitud morfológica y epistemológica de la vida comunitaria.

En las últimas décadas en base a los ajustes estructurales se han venido creando y modificando leyes que territorializan un nuevo orden colonial en México, articulando toda una red de tramas sociales, políticas, económicas y jurídicas en torno a una lógica de dominación, explotación, exclusión y marginación de amplios sectores sociales, cuyas consecuencias son palpables en la acelerada transformación de dinámicas sociales, culturales, políticas y estéticas; así como de lugares y representaciones simbólicas que son base y fundamento de formas de la convivencia y subsistencia. Estos ordenamientos jurídicos impuestos desde un horizonte de sentido neoliberal, han venido construyendo hacia el interior de nuestro país un orden jurídico adverso, que no sólo no responde a las necesidades reales de los pueblos a las que van dirigidas, sino que constituyen un gran obstáculo para la efectivización de sus derechos y la posibilidad de una vida digna.

Sin embargo, en este contexto los *saberes de subsistencia* son y han sido fundamentales para la resistencia y la supervivencia de los pueblos. Los saberes comunitarios, muchos de ellos ancestrales, constituyen la base para imaginar y pensar un mundo diferente en tanto camino para cambiar éste; el

⁶³ Jean Robert, “Esperando el retorno de los saberes de subsistencia”, en *Conspiratio «los motivos de la esperanza»*, Año 1, Nº 1, septiembre-octubre, México, 2009.

⁶⁴ David Sánchez Rubio y Norman J. Solórzano Alfaro, “Nuevos Colonialismos del Capital. Propiedad Intelectual, Biodiversidad y Derechos de los Pueblos”, en *Pasos*, Enero-Febrero, San José, 2004, p. 28.

“camino mismo como gestación de un escenario diferente”.⁶⁵ Como dice Don Pablo González Casanova, haciendo alusión a la experiencia indígena chiapaneca:

En la práctica combinan las experiencias de la historia –“el saber” de los pueblos- con la creación histórica, con la imaginación y la razón realizadas entre vericuetos imprevistos. Enriquecen de variadas maneras su pensamiento, sus conocimientos y sus “saberes”, y hacen de su movimiento uno de los más creadores del mundo alternativo. La creación está lejos de ser un acto meramente intelectual y moral. Requiere también de un admirable sentido de la resistencia y de una sorprendente fortaleza de ánimo frente a los recursos escasos con que se cuenta y a los asedios constantes que se sufren y enfrentan.⁶⁶

Es importante decir también que estos saberes no son, ni han sido estáticos, ya que han estado expuestos a muchos intercambios culturales, y su pertinencia y actualidad también ha sido posible gracias a su puesta en peligro; y al constatar su vigencia e importancia actual para la permanencia de la forma de vida campesina y los valores que ésta encarna como praxis liberadora. De modo que el conflicto generado con el proceso de la colonización, mediante la imposición de una epistemología excluyente –colonialidad del saber–, el despojo de la tierra y la imposición de una forma de producción ajena y desastrosa no sólo puede plantearse en términos de una victimización pasiva, sino que también estos conflictos constituyen una experiencia histórica y cognositiva de liberación para los pueblos, es decir, un elemento decisivo para la conformación de los saberes de los empobrecidos, los excluidos. De modo que cuando hablamos de los *saberes de subsistencia* se hace prácticamente inevitable confrontarlos a los saberes “científicos”, pues se trata de poner en juego y afirmar unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados para oponerlos al paradigma hegemónico del conocimiento que pretende ocultarlos, anularlos u omitirlos en nombre de el “conocimiento verdadero” o en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseen.

⁶⁵ Monseñor Raúl Vera en plática con estudiantes y académicos en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, 16 de junio de 2015.

⁶⁶ Pablo González Casanova, “El discurso de la rabia (Lo que dije y no alcance a decir) 5 de enero 2009, CIDECI, San Cristóbal de las Casas, México.” en *Rebeldía*, N° 67, México, 2009, p. 72

De modo que la recuperación y revaloración de los saberes [campesinos] de subsistencia constituye una *insurrección de los saberes sometidos*.⁶⁷

Ahora bien, la alienación de la ciencia por el capitalismo radica – parafraseando a Armando Bartra y Jean Robert– en que a diferencia de los *saberes de subsistencia* –aquellos conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima, y en armonía con su cultura material– la ciencia del capitalismo está impresa en la tecnología, de modo que al usarla en realidad está siendo usado por ella.⁶⁸ Es necesario comprender, como enseña Orlando Fals Borda, que la ciencia no posee valor absoluto y neutral, como si fuera un fetiche con vida propia, sino que es un conocimiento válido y útil para determinados fines y que funciona con verdades relativas. Toda ciencia, como producto cultural, busca un propósito humano determinado y, por lo mismo, lleva implícitos los sesgos valorativos de quienes la producen y controlan. Sólo a partir de esta comprensión será posible remover las relaciones de producción del conocimiento que sostienen ideológicamente estructuras injustas y destructivas, que invisibilizan y descalifican formas de producción de conocimiento ajenas a la jerarquización científica y sus efectos de poder.⁶⁹

Así pues, si osamos hablar de la lógica del caracol, estamos hablando de una sociedad a la medida del ser humano, reintroduciendo la idea antigua de la proporcionalidad, como condición analógica del ser humano. Una mezcla analógica de biologicidad y simbologitud, en el límite analógico, que es el que se da entre la corporeidad y la racionalidad. El ser humano es, así, un ícono o análogo del universo, un microcosmos que refleja y compendia el macrocosmos. Se trata de una antropología filosófica que ve al ser humano como animal racional que tiene intencionalidades tanto cognoscitivas como volitivas y las realiza y despliega en su historia individual y social.⁷⁰ Un

⁶⁷ Michel Foucault, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 21-22

⁶⁸ Cfr. Armando Bartra, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, Ed. Ítaca, México, 2008 y Jean Robert, *La crisis: el despojo impune. Como evitar que el remedio sea peor que el mal*, Ed. Jus, México, 2010.

⁶⁹ Orlando Fals Borda, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Ed. Siglo XXI, Santa Fe de Bogota, 1985, pp. 136-137

⁷⁰ Napoleón Conde Gaxiola, *La concepción del hombre en la obra de Mauricio Beuchot*, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/beuchot.htm>, [citado 20 enero de 2016.

intermedio entre lo natural y lo cultural; entre lo unívoco y lo equívoco. De este modo, nos dice Mauricio Beuchot, una interpretación analógico-icónica del ser humano “es mediadora e intermediaria entre esos dos extremos de la claridad inalcanzable y de la oscuridad irreductible”. Lo cual en términos de este artículo podríamos expresar como una mediación entre la promesa prometeica de la modernidad y los límites que contienen estas pulsiones, esto es la vida humana y las condiciones materiales e inmateriales que posibilitan su reproducción. Así también, “una interpretación analógica del derecho pone límites tanto a la univocidad, que no es alcanzable, como a la equivocidad, que nos pierde, y se coloca en el justo medio entre ambas, con lo cual se vuelve medio de alcanzar lo justo, la justicia”,⁷¹ frente a la desmesura de la técnica moderna, no sujeta a límites, desarraigada y fetichizada se ve convertida en un sistema autónomo sometido a la lógica de la eficiencia.

Iván Illich en su célebre obra *El género vernáculo* explica lo que podríamos llamar la lógica del caracol, allí donde los elementos materiales de una cultura son de un tamaño adecuado y donde el género fija límites a la forma social que estructura, lo que se expresa en todos los aspectos de la existencia.

El caracol añade un tras otra las espirales crecientes, luego cesa de hacerlo bruscamente y comienza enroscamientos decrecientes. Sucede que una sola espiral más larga le daría a la concha una dimensión 16 veces mayor. En vez de contribuir al bienestar de la criatura, la sobrecargaría. A partir de entonces, cualquier aumento de su productividad tan sólo serviría para paliar las dificultades creadas por el agrandamiento de la concha más allá de los límites de su finalidad. Una vez que el límite del crecimiento de las espirales se rebasa, los problemas por el sobrecrecimiento se multiplican geoméricamente, mientras que la capacidad biológica del caracol en el mejor de los casos sólo puede crecer de forma aritmética.⁷²

En este sentido, como advierte Orlando Fals Borda, el “saber también es organizarse para la acción”,⁷³ pues en verdad –como afirma el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt– “comunitariamente estamos pensando, ahí

⁷¹ Mauricio Beuchot Puente, *Hermenéutica, analogía y derechos humanos*, CENEJUS, UASLP y Educación para las Ciencias A.C., San Luís Potosí, 2010, p. 28.

⁷² Illich, *Op. cit.*, p. 248

⁷³ Fals Borda, *Op. cit.*, pp. 88 y 81

precisamente donde pensamos que no estamos pensando”;⁷⁴ en las luchas; en las relaciones; las reivindicaciones políticas y sociales; en la forma de intervenir en el mundo. Se trata de una praxis liberadora generadora de conocimientos y reconocimientos que sientan las condiciones materiales e inmateriales para una vida digna de ser vivida. Esto es así, porque el ser humano no puede ser comprendido fuera de sus relaciones con el mundo, puesto que es un “ser-en-situación”, es también un ser de trabajo y de transformación del mundo; un ser de la “praxis”, de la acción y de la reflexión.⁷⁵ De modo que, la de los saberes, se trata de una batalla profunda y decisiva, por preservar la pluralidad cultural y la diversidad biológica, la riqueza de la experiencia humana de las que depende no sólo el futuro del México, sino también el futuro de la humanidad.

El otro Derecho: botones de muestra

Es cierto, el Derecho es ley, es decir, un conjunto de normas; y también está dotado de una técnica. Pero el Derecho no es sólo normas y técnica. Por un lado, el Derecho incluye tanto los derechos subjetivos, esto es las facultades de las personas y los grupos sociales, de los pueblos y las comunidades; e incluye también las cosas y las conductas que debemos a otros, es decir, lo justo objetivo como concretización de la justicia. Por otro lado, el Estado no es la única fuente de producción de lo jurídico. El Derecho nace también del pueblo, de las relaciones interhumanas, de las luchas y reivindicaciones de diversos colectivos, en este sentido, los usos y costumbres, los principios generales del Derecho, la realidad misma, naturaleza e historia, del ser humano y de las cosas, producen juridicidad. Por ello el pluralismo jurídico se separa de la teoría univocista de la modernidad y crea un rompimiento epistemológico. Al aceptar la pluralidad, no de manera equívoca –no todo se vale y no todo es Derecho-, sino con una racionalidad analógica que acepta lo diverso y lo

⁷⁴ Clase en el Doctorado de Pensamiento Político. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. 5 de febrero de 2008.

⁷⁵ Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación?. La concientización en el medio rural*, Siglo XXI, Montevideo, 1975, p. 29.

distinto, sin perder lo esencial de la juridicidad, genera la justicia que le permite al Derecho ser Derecho y tener sentido.

Así, en México, frente al modelo de militarización de la seguridad pública, surgen modelos de seguridad ciudadana civil y pacífica, como las policías comunitarias de Guerrero y de Cherán, las auténticas autodefensas y la organización de las comunidades autónomas zapatistas. Ante una administración de justicia deshumanizada por la técnica, se producen las experiencias de impartición de justicia que recuperan la *dimensión sapiencial del Derecho*⁷⁶, al resolver en equidad, como en el propio sistema de seguridad y justicia de las comunidades indígenas de la Montaña y Costa Chica de Guerrero y tantas otras, que buscan una vida armónica. Y varias comunidades, en ejercicio de autonomía, se dotan de sus autoridades y se organizan políticamente, siendo las más emblemáticas las comunidades zapatistas y Cherán.

En general, la organización comunitaria indígena, ya sea en materia de seguridad, en administración de justicia y en la elección de sus autoridades, siguiendo diversos modelos de autonomía –comunidades zapatistas, en Chiapas, Cherán, en Michoacán y San Luis Acatlán, en Guerrero- en todas esas organizaciones comunitarias, decimos, el Derecho recobra su sentido profundo de justicia, dándose relaciones sociales con proporcionalidad, insurgiendo un Derecho plenamente humano.

Referências:

Alicia Barabas, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca, en Antípoda, N° 7, Julio-Diciembre, Bogotá, 2008.

Ana Esther Ceceña y Sader Emir [Comps], La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2002.

Antonio Carlos Wolkmer, Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho, Ed. Mad. Sevilla, 2006, p. 121.

Armando Bartra, El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital, Ed. Itaca, México, 2008 y Jean Robert, La crisis: el despojo impune. Como evitar que el remedio sea peor que el mal, Ed. Jus, México, 2010.

⁷⁶ Cfr. Grossi, *Op. Cit.*

Arturo Escobar, "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", en Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000.

Boaventura Sousa Santos, María Paula G. Meneses, João Arriscado Nunes, "Conhecimento e Transformação Social: Por uma Ecologia de Saberes", en Hiléia. *Revista de Direito Ambiental da Amazonia*, Manaus, 2006.

Boaventura Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, CLACSO, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

Boris Marañon Pimentel, "Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria", en Boris Marañon Pimentel, [Coord], *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, UNA-IIE, México, 2014.

Carlos Walter Porto Gonçalves, "De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana", en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, Nº 22, 2009.

David Sánchez Rubio y Norman J. Solórzano Alfaro, "Nuevos Colonialismos del Capital. Propiedad Intelectual, Biodiversidad y Derechos de los Pueblos", en *Pasos*, Enero-Febrero, San José, 2004.

David Sánchez Rubio, "Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos" en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, Nº 17, UASLP, San Luis Potosí, 2010.

Edgardo Lander, (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000.

Émile Zapotek, "Proporcionalidad, Amistad y Presencia", en *Ixtus* No. 55.

Fernand Braudel, *El mediterráneo. Historia y espacio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Franz Hinkelammert, "El sujeto negado y su retorno", en *Pasos* Nº.106, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) San José-Costa Rica, marzo-abril, 2003.

Franz J. Hinkelammert, "La guerra de Iraq: el asalto al poder sobre el mundo", en *Pasos* 107, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José-Costa Rica, mayo-junio, 2003.

Iván Illich, *El viñedo del texto*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Iván, Illich, *Obras Reunidas II*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 180-334.

Jacques Ellul, *La Edad de la Técnica*, Ed. Octaedro, Barcelona, Barcelona, 2003.

Jean Robert, "La custodia de la mirada en la época del "show". en *Ixtus. Espíritu y Cultura «La custodia de la mirada»*, Nº 31, Año VIII, México, 2001.

Jean Robert, "Presentación", del *Ixtus. Espíritu y Cultura* No. 55, "Y el Verbo se hizo carne", México, 2006.

Jean Robert, "Esperando el retorno de los saberes de subsistencia", en *Conspiratio* «los motivos de la esperanza», Año 1, N° 1, septiembre-octubre, México, 2009.

Joaquín Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Ed. Catarata, Madrid, 2005.

José María Sbert y Humberto Schwarzbeck, "Editorial", en *Ixtus: Espíritu y Cultura* «Jaques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico», No. 36, Año IX, Cuernavaca, 2002.

José María Valverde, *Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo*. Ed. Castalia, Madrid, 1971.

Juan Luis Vives, *De la corrupción del Derecho Civil*, Introducción, adaptación y notas de Ricardo García López, Ed. Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2008.

Mauricio Beuchot "La analogía, componente del pensamiento dominicano", en *Aná Mnesis 36 Revista de Teología*, Dominicos, México, 2008.

Mauricio Beuchot Puente, *Hermenéutica, analogía y derechos humanos*, CENEJUS, UASLP y Educación para las Ciencias A.C., San Luis Potosí, 2010.

Michel Foucault, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 21-22

Napoleón Conde Gaxiola, *La concepción del hombre en la obra de Mauricio Beuchot*, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/beuchot.htm>, [citado 20 enero de 2016].

Olver Quijano Valencia, *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2012.

Orlando Fals Borda, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Ed. Siglo XXI, Santa Fe de Bogota, 1985, pp. 136-137.

Pablo González Casanova, "El discurso de la rabia (Lo que dije y no alcance a decir) 5 de enero 2009, CIDECI, San Cristóbal de las Casas, México." en *Rebeldía*, N° 67, México, 2009.

Paolo Grossi, *Mitología Jurídica de la Modernidad*, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

Patrick Troude-Chastenet, "Jacques Ellul o ¿El pensamiento inclasificable?", en *Ixtus: Espíritu y Cultura*. «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico» N°.36, Cuernavaca, 2002.

Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación?. La concientización en el medio rural*, Siglo XXI, Montevideo, 1975.

Schwarzbeck, Humberto, "La subversión del cristianismo", en *Ixtus: Espíritu y Cultura* «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico», No. 36, Año IX, Cuernavaca, 2002.