



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL DERECHO

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN DERECHO

P R E S E N T A:

GERMÁN MEDARDO SANDOVAL TRIGO

TUTOR DE TESIS:

DR. FRANCISCO IBARRA PALAFOX, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
JURÍDICAS, UNAM.

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DR. IMER FLORES MENDOZA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS,
UNAM.

Y

DR. JORGE ROBLES VÁZQUEZ, FACULTAD DE DERECHO UNAM.

CUIDAD UNIVERSITARIA, CD., MX, SEPTIEMBRE 2016.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE GENERAL

Índice general	1
Introducción	6
1 Tema, delimitación y problema	8
2 Ubicación del estudio	10
Capítulo Uno	12
Recursividad y pensamiento. Punto de partida	12
1 Antecedentes	12
1.1 Dos tradiciones del pensamiento filosófico en el siglo XX	12
1.2 Derecho y lenguaje. Un signo entre la tradición y la modernidad	17
1.3 Contrapunto: La imagen	20
1.3.1 <i>La imagen como descripción epistemológica. Ciencia y filosofía</i> ...	23
1.3.2 <i>Imagen y derecho</i>	24
1.3.3 <i>G. Deleuze filosofía e imagen. Ubicación</i>	28
1.3.3.1 <i>Deleuze y la filosofía</i>	28
1.3.3.2 <i>Justificación ¿Por qué Deleuze y no Kuhn y la inconmensurabilidad?</i>	30
2. La imagen del derecho como objeto de investigación	32
3. Imagen del derecho y producción del conocimiento	33
4. Planteamiento metodológico: ¿Cómo hacerlo?	38
4.1 Deleuze y Boaventura: Antifundacionalismo y descolonialidad	38
4.2 Imagen del pensamiento y epistemologías del Sur (¿salidas?).....	40
4.3 De nuevo ciencia y filosofía: Kuhn y paradigma como dictamen insuficiente.....	45
4.4 Imagen del pensamiento como campo empírico de representación... 53	
4.4.1 <i>Base de discusión. Dilthey y Heidegger</i>	59

4.5 Mundo, vida e imagen	66
Capítulo Dos	76
La imagen dogmática del pensamiento	76
1 Conceptos-signos y tiempo. Discontinuidad del devenir como problema en la construcción del pensamiento.....	76
1.1 Planteamiento del problema: Filosofía analítica y Kant	76
1.2 Imagen del pensamiento y tiempo.....	82
1.3 Bergson y el tiempo. Un tiempo virtual e inconcluso	84
2 Gilles Deleuze y la imagen del pensamiento	93
2.1 Deleuze y el mundo.....	93
2.2 Fundamento, fuerza e imagen.....	99
3 Imagen dogmática del pensamiento.....	103
3.1 Imagen dogmática del pensamiento y producción social	116
Capítulo tres	125
Imagen dogmática del derecho.....	125
1 Sociedad e imagen dogmática	125
2 Imagen dogmática del derecho moderno.....	132
2.1 Primer acercamiento: Tradición, signo y derecho.....	134
2.2 Segundo acercamiento: Modernidad, lenguaje y derecho.....	135
2.3 Derecho moderno y su imagen.....	140
3 Original. Derecho natural: pre-modernidad	141
4 Derecho positivo e ilustración: el cimiento de la imagen dogmática del derecho moderno	149
4.1 Ilustración inglesa	150
4.2 Ilustración francesa.....	162
4.3 Ilustración alemana.....	168
Capítulo cuatro	183

Los postulados de la imagen dogmática del pensamiento en el derecho ...	183
1 Los postulados.....	183
1.1 Postulado del principio o de la cogitatio natura universalis	183
1.2 Postulado del sentido común. Concordia facultatum.....	185
1.3 Postulado del modelo o del reconocimiento	186
1.4 Postulado de la representación	187
1.5 Postulado de lo negativo o del error	190
1.6 Postulado de la función lógica o de la proposición	192
1.7 Postulado de la modalidad o de las soluciones	194
1.8 Postulado del fin o resultado.....	210
2 Original y copia: Filosofía y ciencia del derecho como representación sin expresión	212
2.1 Ciencia y funciones. Filosofía como repetición	214
2.2 La imagen dogmática del derecho: Identidad y libertad como discurso totalizador	224
3 Simulacro: Inversión y creación	236
Capítulo cinco.....	249
Romper la imagen dogmática	249
1 La IDP y otras imágenes del pensamiento.....	249
2 Racionalidad e irracionalidad: El reflejo de la IDP	250
3 Racionalidad: un desdoblamiento irracional.....	260
4 Máquinas y racionalidad: Una razón irracional	269
5 Razón salvaje.....	271
6 Razón bárbara	272
7 Razón capitalista	275
8 Mesetas, choques y residuos.....	280
8.1 Colonia y razón: los límites del buen pensar	280

8.2 No hay libertad sin el acto de creación	287
9 Tercer mundo: Repetición, una síntesis negada.....	291
10 Romper la imagen del pensamiento	296
Conclusiones y principios.....	317
1. El entendimiento de la imagen dogmática del pensamiento realiza un significativo aporte a los estudios de la sociología, teoría y filosofía del derecho, al respecto de la limitación epistémica de éstos últimos.....	317
2. La expresión epistémica de la imagen dogmática del pensamiento es una representación relativa de la realidad y no una realidad universal ..	318
3. La relación entre imagen dogmática del pensamiento y contención de la diferencia supone un epistemicidio y una destrucción de otras realidades, empero también una ecología de los saberes	319
4. La imagen dogmática del derecho reproduce la fuerza del buen pensar, excluyendo otros saberes y formas de poder que puedan transformar el ejercicio del derecho.....	321
5. La exploración de la legitimidad y eficacia del derecho, tanto como las funciones del Estado deben ser replanteadas fuera de las líneas de la Imagen Dogmática del Pensamiento a efecto de repensar las alternativas, la emergencia y la refundación del Estado	322
6. Los derechos humanos deben comprenderse como descolonización y luchas sociales. Su entendimiento aportará a la refundación del Estado	323
Bibliografía.....	327

INTRODUCCIÓN

La crítica implica una relativa toma de distancia con respecto al objeto; si la filosofía debe ir más allá del periodismo, esa crítica presupone la creación de nuevas formas de pensamiento que establezcan esa distancia.¹

El siglo pasado fue el escenario de un sinfín de excesos, descubrimientos y paradojas. Dos guerras mundiales y una multitud de confrontaciones intelectuales, hicieron de nuestro tiempo: un presente difícil para encontrar el propio *telos*, ante la afirmación de un mundo fragmentado. Empero, el siglo XX, desde un avistamiento particular, definió la ruta del conocimiento en materia social; pues con la caída del régimen socialista se anunció una nueva manifestación histórica: la representación de un mundo sin antagonismos. Al fin, la ideología occidental pasaba a un nuevo estrato de la historia, en el que el discurso universal e ilustrado se implementó como la égida de construcción de una imagen moderna del mundo. Así, en la primera década del siglo XXI, las principales representaciones del imaginario social buscaron un nuevo puerto para ser más libres e iguales. Las perspectivas de esta gran tarea se encuentran inscritas en instrumentos racionales: métodos, categorías y teorías que, combinadas desde su afirmación epistemológica, plantean problemas y soluciones con base en la fortaleza interna de sus fundamentos, así como en la potencia demostrativa de la ciencia positiva, para la validación y fuerza de sus resultados. En este orden de ideas, las principales visiones que describen al mundo se transformaron en modelos racionales congruentes con las representaciones de la imagen del pensamiento moderno.

Sin embargo, la pretensión racional del proyecto ilustrado no es la única alternativa en la búsqueda del conocimiento o para entender las paradojas de nuestro tiempo; existen otras visiones dentro y fuera del pensamiento moderno.

¹ Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira 1990, p. 15.

Desafortunadamente, la concentración del pensamiento técnico-científico condiciona a los principales núcleos de producción de occidente a mirar dentro de sí y a prescindir de otras posibilidades cognitivas fuera de su propia afirmación epistemológica. La separación del conocimiento científico de las humanidades y del sentido común, conformó una distancia entre el saber y la ignorancia,² válida únicamente desde los contornos de la ciencia, sin tomar en cuenta otras visiones de mundo.

Por ello, la construcción del conocimiento científico reproduce ciertos patrones cognitivos sobre otros saberes, en los que el rigorismo metodológico, herencia del siglo XIX, empalma los fundamentos del pensamiento social con la ortodoxia de las ciencias naturales. Así, la reproducción de patrones cognitivos, provenientes de la ciencia, en la representación de la realidad (i.e. positivismo y sus diferentes manifestaciones), parte de postulados nomotéticos para obtener resultados ciertos, objetivos, neutros y generales; pero cuya expresión de la realidad contenida en sus enunciados necesariamente es formal.

De acuerdo con lo anterior, y siempre desde una concepción crítica, el conocimiento científico se convirtió en una condición más real que lo real, al normativizar lo posible con las categorías de un pensamiento estático. El planteamiento rigorista de las ciencias sociales intentó definir el punto en el que nos encontramos -o en el caso más agudo: hacia el cual nos debemos dirigir- a partir de la formalidad del conocimiento y la verticalidad de ciertas posiciones históricamente favorecidas, en detrimento de otras visiones distintas a sus propios márgenes discursivos.

Sin embargo, ante las crecientes crisis epistemológicas en todos los campos sociales y de las ciencias naturales, es necesario plantearse alternativas, aun no incluidas ni explotadas por el conocimiento tradicional, fuera del marco discursivo de las ciencias instrumentales, que permitan proponer soluciones distintas a los problemas de este siglo.

² Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, trad. Joaquín Herrera Flores *et al.*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, vol. 1.

1 TEMA, DELIMITACIÓN Y PROBLEMA

Hoy día, es posible dar cuenta de que un sin número de problemas jurídicos, económicos, políticos y sociales, carecen de alternativas y posibilidades de solución frente a las paradojas y excesos del siglo XXI. En el caso, este trabajo se centrará en la observación de la construcción del conocimiento jurídico moderno, el cual se abordará desde la descripción de la sociología del conocimiento y el dictamen crítico de la filosofía post-estructural, para analizar, desde una sociología del conocimiento jurídico, el proceso de construcción y validación del derecho moderno con base en su fuente conceptual.

En consecuencia, cabe destacar que parto de una tradición del pensamiento cuya raíz se encuentra en los estudios críticos del siglo pasado, desarrollados por los pensadores de la teoría crítica (i.e. Escuela Crítica de Frankfurt) y continuados por Boaventura de Sousa Santos, *et al.* Ante lo cual, y para efectos de coherencia de este estudio, se seguirá, en términos de José María Mardones Ursua, la corriente de pensamiento: hermenéutica-fenomenológica.³

La ausencia de alternativas en el conocimiento jurídico corresponde a una problemática patente en distintos niveles y discursos del conocimiento moderno. La sociología y filosofía, desde su carácter crítico comprendieron estas tensiones en la producción del saber, y abundan distintos criterios sobre la dificultad de entender los eventos sociales por vía de conceptos o categorías que describan un *sentido social* “completo”; mismo que represente los contenidos del producto social en sí y no solamente la construcción de un esqueleto conceptual limitado por los criterios metodológicos y epistemológicos de su propia configuración, restringida a la afirmación de una parte como todo universal.

El doble juego (teoría y praxis) entre la representación del pensamiento formal y su afirmación material, descrito por el pensamiento moderno, establece lineamientos dislocados de la propia realidad social. En el derecho, más que en

³ Mardones, José María, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Anthropos 2000.

cualquier otra ciencia, resulta aún más palpable en la tensión entre el concepto de legitimidad y las crisis de representación de los actuales estados liberal-democráticos, manifiesto en sus órdenes jurídicos de cara a la realidad global.

Por tanto, desde los siglos XIX y XX, sobre todo a partir del proceso de análisis científico forjado en el positivismo, las ciencias sociales, principalmente el Derecho, sufrieron una alteración de sentido entre su manifestación material y su representación formal. Así, la premisa de la que parto, separa las representaciones internas descritas por los conocimientos particulares y la expresión del fenómeno social, desde la misma sociedad.

Mientras la representación interna se encuentra más relacionada con la forma de estudio (epistemología, metodología, teoría, etcétera), la manifestación material está más cercana al objeto de estudio en sí. En tal punto, este planteamiento se encuentra próximo a la explicación del problema filosófico del sentido, expuesto por la filosofía continental ¿Qué es el sentido y cuáles son sus límites? ¿Qué sucede con el sentido al ser categorizado fijamente por los límites de un proceso cognitivo formal? ¿Quién y cómo forja los límites? ¿El sentido pierde su vigencia y se simula a sí mismo estático? ¿La representación de las formas que contienen al sentido, lo limitan en su libre producción? ¿Quién proyecta la representación de las formas (ideas o conceptos) que configura al campo social, y cómo realmente lo representan? ¿Cuál es la relación del sentido en la construcción del conocimiento, específicamente en el derecho?

En este tenor, debe comprenderse que el tema de esta investigación parte de una concepción más cercana a la filosofía y sociología en general, y no del conocimiento jurídico en sí mismo. Esta es una investigación sobre el derecho, pero no sobre lo que es en esencia, sino, más bien, acerca del cómo se construye y quién lo hace; los fines y directrices dirigidos a dicha empresa; así como sus repercusiones en la sociedad. Me refiero a la forma desde la cual se construye el derecho; las limitaciones sobre su categorización, concepción, justificación y tratamiento, a partir de la distancia entre su representación teórica y manifestación externa en la sociedad.

2 UBICACIÓN DEL ESTUDIO

Planteo el tema de esta investigación desde la visión exterior de la filosofía y sociología, antes que de la imagen interior aportada por la filosofía del derecho y la sociología jurídica; pues mi objetivo es construir una sociología del conocimiento jurídico, para mirar desde fuera del derecho, la imagen interna del mismo, y con ello hacer visible lo que el derecho no ve. ¿Cómo lo haré? Esa es la misión de las siguientes líneas.

De acuerdo con los diversos dictámenes críticos en la sociología y filosofía del siglo XX,⁴ el conocimiento en los dos últimos siglos privilegió ciertos campos del saber. Tras el paradigma del naturalismo y su configuración de mundo, la modernidad influyó en la conciencia de su propio reflejo; estableció los medios y fines sobre los cuales habría de reconocer sus propios contornos. Ya en plena ilustración, a través de la perspectiva del campo social, autores como Karl Marx, Émile Durkheim o Max Weber, mostraron al mundo el desencanto por los principios racionales presentes en el resultado actual de nuestras sociedades. Al paso de las generaciones y de confrontaciones entre las distintas ramas del saber, otros autores llevaron ese desencanto hasta la desconfianza sobre los fundamentos de la racionalidad y la construcción del conocimiento moderno.

Así, la secuencia del pensamiento crítico pretende desentrañar el aparato de producción y reproducción del sentido social, así como las limitantes de su transformación, a efecto de dibujar nuevas alternativas dentro de las ciencias sociales. Autores como Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Gilles Deleuze, Cornelius Castoriadis, Jürgen Habermas y Boaventura de Sousa Santos, establecieron (y lo hacen actualmente, en el caso de los dos últimos) una vinculación entre la sociología y la filosofía, a fin de mirar críticamente tanto a las sociedades coetáneas como a la producción del saber al interior de la modernidad. En esta tesitura, si bien los autores mencionados parten de programas e intenciones distintas, coinciden en que el conocimiento de nuestras

⁴ Michel Foucault, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Claus Offe, Jürgen Habermas, Otto Apel, etcétera.

sociedades modernas es limitado y confeccionado por ciertas directrices verticales; por la corrección de una fuerza sobre la cual se fundó el pensamiento moderno.

El problema del que parto proviene de los dictámenes prefigurados por la teoría crítica del siglo XX, cuyos resultados confirmaron los límites en la libre producción de nuevos conceptos y posibilidades epistemológicas. Basta recordar la configuración del positivismo científico del siglo XIX y su innegable influencia en el conocimiento post-ilustrado de la sociedad, para entender el porqué de la separación del saber entre las distintas ciencias y ramas del conocimiento. Dicha carga negativa tendiente hacia el aislamiento de los objetos de estudio e interpretaciones particulares, tuvo como resultado que en las ciencias sociales se limitaran las posibilidades de producción y reproducción del sentido social, sobre todo al prescindirse de aquellas teorías y realidades marginales a la construcción occidental de lo social.

En este entendido, la replicación de los métodos y la configuración formal del conocimiento, generó una duplicidad de fenómenos manifiestos en la sociedad, cuyos sincretismos fijaron rutas cognitivas en *pro* de objetos disímbolos entre la realidad y manifiestos reales en la abstracción.

Es menester comprender que la ubicación del tema, problema y objeto de estudio de esta investigación, no se entenderá desde los instrumentos creados al interior de la rama jurídica: teoría del derecho, filosofía jurídica o sociología del derecho o jurídica; sino desde un fundamento que permita su indagación a partir de una postura más amplia, necesaria para una visión socio-filosófica de un orden mucho más general. De esta manera, una vez planteado el contexto, es posible explicar cuál es el punto de partida de esta investigación.

CAPÍTULO UNO

RECURSIVIDAD Y PENSAMIENTO. PUNTO DE PARTIDA

1 ANTECEDENTES

1.1 *Dos tradiciones del pensamiento filosófico en el siglo XX*

De acuerdo con el planteamiento de Luis Sáez Rueda, en un gran esfuerzo de historia de la filosofía, es posible agrupar los modelos epistemológicos en dos grandes tradiciones.⁵ Éstas se distinguen por la peculiaridad y visión particular que tienen del conocimiento; me refiero a la filosofía analítica y a la continental. Ambas visiones corresponden a dos grandes familias filosóficas que dentro de su historia, justificación y lógica particular (analítica y dialéctica) buscan conocer algo del mundo, ya sea mediante los argumentos y tratamientos opuestos de la experiencia transformada en una concepción semántica –ver giro lingüístico- o desde lo que la fenomenología entiende como el *sentido*. El pensamiento de Edmund Husserl, con base en la herencia de la ontología heideggeriana, considera al ente como fenómeno de sentido; el cual adquiere una calidad independiente de la intervención del sujeto, es decir, el ente es *per se*, sin la necesidad de un sujeto que le dote de existencia a partir de su percepción. Al respecto Luis Sáez Rueda, dice:

Desde el punto de vista fenomenológico, el ente, en su auto donación y en su correlativa constitución es, en todo caso, un fenómeno de

⁵ Como es de suponerse, existe un número incontable de modelos epistemológicos que han forjado el pensamiento social moderno; sin embargo, es posible generar (obviamente desde la perspectiva del siglo XX) una visión que englobe sus características más generales en dos grandes tradiciones en el que se incluyan diferentes modelos. De tal suerte que, por un lado, en la corriente analítica, heredera del positivismo científico, los distintos modelos se cimientan en los principios de objetividad, certeza y universalidad derivados de las exigencias del conocimiento científico y, por el otro, en la línea del pensamiento derivado del pensamiento fenomenológico, estructural o post-estructural, se encuentran más próximos al entendimiento del sentido.

«sentido», es decir, un modo de «aparecer» que debe ser comprendido y que no es reductible a una descripción o explicación de lo «aparecido» como conjunto de «contenidos» o «atributos». Debe ser comprendido porque, en cuanto inserto en un mundo de la vida trascendental, es, en su nivel más originario «vivencia» o «experiencia» de «ser». Y esta esfera de actos y de producciones sintéticas lo que articula el fondo ontológico en la fenomenología trascendental.⁶

Por otro lado, el autor relata que la distancia en esta misma línea argumentativa se puede corroborar con el argumento de Gottlob Frege; pues el carácter ontológico...

... está ligado, primordialmente, no con actos sino con «contenidos» descriptibles o reconstruibles lógicamente. Hay que recordar, en este punto, que el sentido, en el caso de las expresiones nominales, está ligado con descripciones lingüísticas (que expresan propiedades de un objeto) y que el «pensamiento», o sentido de oraciones, es contenido mental. Frege consideró que el sentido de una expresión nominal puede ser objetvado en una expresión descriptiva y que el «pensamiento» (o sentido expresado por oraciones) es objetivable en proposiciones y reconstruible mediante el uso de una lógica formal.⁷

Aunque existe proximidad entre ambos argumentos referentes al tratamiento del *sentido*, hay una evidente separación. El autor señala que el carácter ontológico del *sentido* en Husserl se aprecia desde el acontecimiento, y, contrariamente a la connotación de Frege, deriva del contenido semántico (lenguaje) en cuanto apreciación objetivable.⁸ Tanto el *sentido* como expresión fenoménica, como aquél de su manifestación lingüística, tienen implicaciones completamente diferentes; puesto una tiende a la proyección del referente, y la otra a la dirección del mismo, encontrándose más cercana a la producción

⁶ Sáez Rueda, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 61.

⁷ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁸ *Ibidem*, p. 62.

científica. Esta distinción sigue vigente hasta hoy, en la expresión y estructura de diversos modelos teóricos en los cuales subyacen los fundamentos continentales o analíticos, según la fuerza orientadora de cada pensamiento. Sin embargo, elegí esta referencia como punto de inicio, ya que necesariamente tomaré en consideración la evolución epistémica y la concepción hegemónica⁹ de los modelos del conocimiento para la construcción de la ciencia del derecho; este juego epistémico es fundamental en la dimensión del objeto de estudio llamado derecho, ya sea desde el paradigma de la tradición o del moderno, fue tratado siempre a partir de sus contenidos *científicos*¹⁰ y bajo la línea argumentativa del lenguaje, con independencia de los modelos epistemológicos o métodos de su estudio.

Por lo anterior, los principales argumentos que se encuentran relacionados con el saber científico, de acuerdo con el discurso del positivismo filosófico (siglo XIX), corresponden a modelos imbricados en una perspectiva kantiana de corte analítico (y en la ciencia del derecho, a un positivismo empirista y científico)¹¹. Estos modelos privilegiados, resaltan los principios de objetividad, certeza, comprobación y universalidad, cruciales para la evolución del pensamiento científico de los siglos XIX y XX; pues a partir del criticismo racionalista, encabezado por el modelo trascendental kantiano, y su ulterior derivación en los modelos neo-kantianos, las ciencias duras, y posteriormente las sociales, vieron en este modelo un asidero para superar las barreras metafísicas de la idea y del espíritu, imperantes en la filosofía alemana, desde la comprobación de lo

⁹ Me refiero a la concepción hegemónica en el sentido de la prevalencia existente en la ciencia del derecho de modelos kantianos y neokantianos a partir del siglo XIX y principalmente en el XX; así como la congruente evolución de éstos en la transformación de los modelos fundados en la filosofía analítica.

¹⁰ Posteriormente se entenderá el porqué se alude al paradigma tradicional cuando se establece el carácter científico. Véase escolástica: "Orígenes del Método Jurídico", en Calvo, Manuel, *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994.

¹¹ Kaufmann, Arthur, "Panorámica histórica de los problemas de la filosofía del derecho", en *El pensamiento jurídico contemporáneo*, trad. María José Fariñas Dulce *et al.*, Madrid, Debate, 1992, pp. 117 y ss.

existente vía la razón, y bajo la sola limitante de nuestros sentidos (sentidos e intelecto).¹²

Por tanto, la consecuente redimensión epistemológica entre sujeto y objeto, conocida como el *giro copernical*, derivada de la filosofía kantiana y el pensamiento positivo,¹³ incrustó al modelo trascendental (neo-kantismo –en el siglo XX),, como medio de abandono del pensamiento tradicional hacia los derroteros de un conocimiento racional y científicamente comprobado, a partir de la teoría del conocimiento y la metodología. Así, la idea de un mundo empíricamente comprobable desde la unidad conformada entre conciencia y sentido, presente tanto en las matemáticas como en las ciencias naturales, dio paso a nuevas formas y necesidades en el conocimiento humano.

En este orden de ideas, es menester comprender que la transformación del conocimiento desde el siglo XIX, se configuró como medio un natural evolutivo no sólo bajo los cauces y postulados del positivismo, sino también desde el entendimiento del *sentido*. En la segunda década del siglo pasado, la filosofía analítica, por diversos azares como nos explica Mardones,¹⁴ generó en la cuna del positivismo- el círculo de Viena- un nuevo giro en el conocimiento científico, transformándolo en un positivismo lógico, bajo la implementación del lenguaje como medio de comprobación lógica del conocimiento; obviamente, esta transformación epistemológica no sería posible sin la aportación del pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Este movimiento es conocido por autores como Richard Rorty,¹⁵ con el nombre de *giro pragmático de la filosofía* o *giro lingüístico*, por ser el lenguaje el medio de descripción de la realidad, desde la instauración de bases lógicas. Sin embargo, es de relevancia señalar que dentro de la evolución del modelo positivista, cada escuela, derivación y posterior configuración de los

¹² Véase, entre otros, Hartnack, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, 9ª ed., trad. Carmen García Trevijano *et al.*, Madrid, Cátedra, 2006, col. Teorema.

¹³ Véase, entre otros, Schmill, Ulises, “El positivismo Jurídico”, en Garzón Valdés, Ernesto (coord.), *El Derecho y la justicia*, Madrid, Trotta, 2000.

¹⁴ Mardones, José María, *op.cit.*, nota 3.

¹⁵ Véase, entre otros, Kalpokas, Daniel, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

argumentos kantianos, como el positivismo lógico y atomismo lógico, parte de una perspectiva particular de la filosofía analítica.

Así, como consecuencia del abandono de la explicación metafísica del mundo correspondiente a la fe,¹⁶ el pensamiento científico se erigió como estandarte y eje rector del discurso moderno. , con base en una idea del progreso, como medio para obtener un conocimiento racional.¹⁷ De esta manera, los modelos epistemológicos derivados del cientismo¹⁸, fundaron sus raíces en la vertiente semántica del saber y concentraron sus esfuerzos en buscar, mediante la experiencia, un conocimiento objetivo, comprobable, cierto y universal. Estos modelos hegemónicos trascendieron hasta el campo de las ciencias sociales, con argumentos reducidos a la sola experiencia y al lenguaje, o lo que la filosofía analítica conoce como la correspondencia entre lo dicho y la realidad (posición anti metafísica).

En virtud de lo anterior, es menester aclarar el sentido del apretado resumen de eventos correspondientes a la historia de la filosofía del siglo XX. Por consiguiente, al dimensionar la separación de dos tradiciones del pensamiento filosófico, es posible evidenciar sus efectos determinantes para el objeto de estudio. Como puede adelantarse, el derecho en el siglo XX, sea bajo las formas del fundacionalismo o coherentismo,¹⁹ formalismo jurídico,²⁰ e incluso bajo la idea

¹⁶ La historia de esta separación entre el conocimiento tradicional y moderno no es motivo de este trabajo, empero, es menester establecer que la razón, como ente rector del pensamiento moderno, exigía nuevos modos de obtención del saber. Así, la violenta confrontación entre racionalismo y humanismo en el siglo XVII denotó la derrota del segundo en pro de la imagen de progreso de la modernidad. Véase Toulmin, Stephen, *Cosmópolis*, Barcelona, Península, 2001.

¹⁷ Véase giro copernical, en Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*.

¹⁸ “El cientifismo significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia.” Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989, p. 13.

¹⁹ En el sentido de identificación de los sistemas jurídicos bajo la connotación fundacionalista o coherentista (independientemente si se refiere a sus manifestaciones *ius* naturalistas o bien *ius* positivistas) desde la ciencia del derecho, y en concreto a partir de la teoría del derecho; véase Pérez Bermejo, Juan Manuel, *Coherencia y sistema jurídico*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

de la evolución hermenéutica o analítica, se ha inclinado –junto con el peso del paradigma- hacia los argumentos de la filosofía analítica. Mientras que los estudios forjados en el ideario del pensamiento filosófico continental, se dejaron de lado por reacciones antimetafísicas. Lo anterior determina un efecto particular para esta investigación; pues, como ya se mencionó, ésta parte de la corriente hermenéutico-fenomenológica, próxima a la filosofía continental.

1.2 *Derecho y lenguaje. Un signo entre la tradición y la modernidad*

La relación entre lenguaje y derecho no es casualidad; a pesar de las divergencias epistemológicas de su tratamiento, es el lenguaje el signo que encarna al derecho; prima como el parangón de la filosofía y ciencia del derecho.

La historia de la ciencia del derecho está repleta de incontables influencias, métodos y epistemologías que pretenden configurar un conocimiento superior del fenómeno jurídico. En los siglos XIX y XX, las metodologías basadas en la concepción neo-kantiana forjaron argumentos sólidos sobre la ciencia del derecho, así como de la razón como medida del conocimiento y medio de acercamiento al mundo exterior desde un saber lógico y ordenado. De esta manera, el lenguaje y el derecho conformaron una objetualidad de análisis para su estudio científico. En este sentido, basta recordar los ejercicios del pensamiento kantiano tanto en la teoría pura del derecho, como en los escritos de Wittgenstein, H.L.A Hart o de Ronald Dworkin sobre el neo-pragmatismo, sin mencionar la jurisprudencia de conceptos o la jurisprudencia analítica.

El pensamiento jurídico constituye una serie de argumentos tendientes a la conformación de la unidad simbólica del derecho expresado en el lenguaje. Así, la evolución de la ciencia del derecho en el siglo pasado, libró una gran batalla en contra de los residuos metafísicos heredados por el iusnaturalismo; asimismo intentó sostener, bajo diversos modelos del conocimiento y métodos de investigación una versión científica que le dotara de fuerza y suficiencia racional.

²⁰ En el sentido de la teoría del derecho desde el argumento de Norberto Bobbio estudiado en el primer capítulo de su obra: *El problema del positivismo jurídico*. Véase Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2004.

La replicación del sentido científico, fundamentó un cuerpo objetivo del conocimiento, cuyos fenómenos fueron sistemáticamente explicados en principios o verdades obtenidas por el rigor del método científico, desde la abstracción del lenguaje.²¹ Este perfeccionamiento de la ciencia positiva, a partir de la fuerza del modelo kantiano y la tradición analítica, fue decisivo para la ciencia del derecho, como se puede constatar en su influencia en las escuelas de Baden y Marburgo.

En consecuencia, la idea de la ciencia del derecho en los siglos XIX y XX, definitivamente se encuentra entramada con la del positivismo filosófico (Círculo de Viena). Después del giro lingüístico, la influencia de la filosofía analítica, no sólo en el derecho sino en la ciencia en general, tomó mayor fuerza en la teoría del conocimiento ; como una progresión del tratamiento y correspondencia entre lo establecido en la sociedad y su sentido formal, (lenguaje); lo anterior, sin duda, constituye una de las principales fortalezas de las perspectivas analíticas del derecho.²² Por lo tanto, es posible deducir del alejamiento de la metafísica, a partir de los modelos del conocimiento y métodos fundados en el racionalismo, la contribución del paradigma moderno al establecimiento formal de la ciencia del derecho, y a su tratamiento bajo los derroteros del lenguaje y la filosofía analítica.

La evolución de los modelos epistemológicos fuertemente arraigados en el derecho desde el siglo XIX y hasta el XX, representaron la fuerza de validez del conocimiento moderno; el cual, bajo un arriesgado esfuerzo de síntesis, puedo señalar en tres momentos cruciales: a) El positivismo; b) La influencia del kantismo en el derecho (principalmente en su versión formal, en detrimento de su contenido ético); y c) el giro lingüístico. Los dos primeros se encuentran influenciados por el pensamiento racionalista que intentó, desde el siglo XVIII, generar un conocimiento científico acorde con la progresión de la mentalidad moderna y con la posibilidad de ser demostrable por vía de argumentos lógicos y enunciados apodípticos, a partir de un método racional. El positivismo adoptó el

²¹ Berman, Harold, "The origins of western legal science", *Harvard Law Review*, Cambridge, vol. 90, núm. 5, marzo de 1977, p. 931.

²² A efecto de revisar profundamente la construcción y evolución del positivismo hacia las versiones analíticas de la ciencia del derecho, e incluso hacia las hermenéuticas; véase Kaufmann, Arthur, *op.cit.*, nota 11.

modelo formal kantiano en su derivación trascendental; es decir, de acuerdo con la razón y las formas categóricas representativas de la realidad, desde el cruce entre lo empírico y el contenido psicologista (conciencia). Así, en el giro lingüístico, la evolución del nominalismo y el desarrollo de la lógica aplicada a la filosofía del lenguaje, y consecuentemente a las ciencias sociales, dio mayor fuerza a una dimensión particular de los modelos del conocimiento: la correlación lenguaje-realidad (teoría de la verdad aristotélica). Por tanto, la ciencia jurídica, en el análisis del derecho, privilegió el uso de modelos de conocimiento y métodos que permitieron tal estudio desde el lenguaje.

En esta perspectiva, dentro del amplio crisol epistemológico y metodológico se intentó describir el ser del derecho desde la ciencia y el pensamiento formal. El lenguaje sirvió como un medio de inteligibilidad del fenómeno jurídico para las tesis conceptuales; empero, la formalidad del conocimiento científico, generó una serie de problemas respecto de la neutralidad, objetividad y universalidad de sus resultados; acentuó la limitación cientista sobre la descripción del objeto de estudio llamado derecho.

El tratamiento del derecho desde la ciencia y el lenguaje, confluye en el objeto de estudio, pero no trata del objeto como tal. El monismo de las posiciones hegemónicas sobre el estudio del derecho, tanto en la ciencia como en la filosofía del derecho, se establece con base en la referencia derecho/lenguaje, para dar cuenta de su objetividad, de acuerdo con las referencias categóricas y conceptuales de sus manifestaciones. Sin embargo, fuera de la ciencia nomotética, existen otras posibilidades para el estudio del objeto en sí. La idea de esta investigación parte de esta base, a fin de explicar cuál fue la fuerza epistémica sobre la cual se constituyó tal forje, a fin de determinar sus consecuencias para el plano social.

Mi intención no es regresar a las controversias del siglo XVIII sobre los contenidos del derecho, sino analizar la fuerza del pensamiento en una justificación particular, tal como lo es la ciencia; examinar los procesos limitativos de la construcción de la imagen del derecho moderno, así como la relación de signos que determinan la existencia del objeto llamado derecho.

Dentro de los campos de la ciencia del derecho, las versiones analíticas y hermenéuticas constituyen la versión fuerte del paradigma; y los principales modelos para describir el derecho desde su forma, estructura y contenido (lenguaje); sin embargo, existen otras manifestaciones y concepciones del mismo, las cuales pueden ser tan variadas como los sujetos que las construyen, aplican e interpretan..

Por ende, la posibilidad de acertar en medios teóricos para el entendimiento, crítica y manifestación del derecho contemporáneo, requiere de novedosos medios e instrumentos acordes con los contextos sociales circunscritos a su actualidad. ¿Cabe plantearse la posibilidad, entonces, de que en la relación sujeto-mundo, vía lenguaje, se deje algo fuera? La respuesta se hace imperante como punto de partida de esta investigación; implica hacer visible lo no dicho por los márgenes discursivos de la filosofía analítica en la ciencia y filosofía del derecho, desde un instrumento no en el “lenguaje”, sino en lo que la filosofía continental conoce como la imagen. Así, es menester tomar un punto de partida diverso a la dicotomía lenguaje-derecho, a efecto de crear nuevos medios explicativos para una dimensión menos formal e incluyente del derecho, y así generar una visión distinta que posibilite otras conclusiones. Por consiguiente, el carácter de esta investigación se funda bajo un entendimiento subvertido (en el sentido de corrección) de la ciencia del derecho, a partir de un modelo epistemológico particular, capaz de hacer visible lo que no lo es desde la tradición analítica y del lenguaje.

1.3 Contrapunto: La imagen

Como se describió anteriormente, la precisión del lenguaje intentó configurar al derecho como un objeto neutro de valoración científica; empero, las consecuencias y limitaciones de la filosofía del lenguaje y de las posiciones neutras del conocimiento, hoy día comienzan a ponerse en tela de juicio. Cuestionamientos respecto de su representación, circularidad y contexto constituyen un punto de partida adecuado para preguntas más complejas como la

autorreferencia o la naturalización ontológica del lenguaje, así como el fundamento axiológico de su inferencia y el riesgo de generar su hipóstasis.

En la filosofía moderna, el paradigma principalista del lenguaje fundamentó la representación del mundo. Así, la tradición analítica y continental, ambas parten de esta intención del pensamiento (lenguaje) para la determinación del mundo, así como de los medios y fines del hombre. Con respecto a la postura defendida en este trabajo, la imagen del pensamiento sostiene la validez de los signos y del sentido contenido en las representaciones de lenguaje, como elemento de producción social en cada pensador, tratamiento o época, y en la que la capacidad cognitiva de la imagen tiene por objeto resaltar una serie de mecanismos sobre la fuerza y el carácter hegemónico de la imagen del derecho moderno. De ahí la relevancia para configurar, desde los signos modernos del derecho, una imagen que les represente. La relación entre imagen y signos será abordada en su momento, pero basta distinguir en este proceso epistemológico, la contemplación del objeto determinada por la configuración de signos que refieren su existencia. De esta forma, el binomio lenguaje/derecho es la vía desde donde este proceso cognitivo comienza su trazo. Así, la expresión del mundo comienza en la contemplación del mismo, para luego configurar la representación simbólica del lenguaje que acuñará a su vez la imagen del pensamiento.

En virtud de lo anterior, existe la posibilidad de establecer una relación directa entre la imagen y el derecho; pues como lo demostraron otros estudios jurídicos, la imagen del derecho está plasmada en el inconsciente social, e incluso en un lugar más íntimo: el *sentido*, como una imagen interna del propio derecho según se manifiesta en la sociedad. En este orden de ideas, la percepción de una imagen corresponde a un instante, y de éste la conciencia genera una impresión que reproduce como continuo en su memoria, o como un evento estático (acontecimiento desde el sentido).

La idea que nutre a esta investigación, encuentra su justificación en la construcción de un medio más vivo y rico para la explicación del derecho, a fin de acercar la producción de conceptos al plano social e invertir la distancia entre el autoritarismo de los sistemas normativos; así como buscar una solución a la

creciente falta de eficacia simbólica del derecho y deterioro de la legitimidad operativa y discursiva de la producción jurídica en la sociedad. Al efecto, la construcción simbólica del derecho transformado en lenguaje no es el problema, sino el uso de fuerzas productivas delimitadas por la construcción estática del lenguaje. Por ello se evoca a la liberación del *sentido* para construir nuevas formas de pensamiento, fuera del determinismo simbólico de la filosofía analítica.²³

El lenguaje fundó en sus categorizaciones del derecho, aparatos estáticos de descripción productiva; metafóricamente, este proceso puede entenderse como una fotografía. La toma fotográfica capta la objetividad de la realidad; quien toma la foto, el autor que posiciona la cámara, escoge un enfoque y ángulo particular, a partir de su propia visión e intención del mundo. Por tanto, este argumento resulta de total importancia respecto de las relaciones epistémicas sujeto-objeto o entre derecho y sociedad; pues la imagen que se busca es un entendimiento a partir del movimiento, lejos del estatismo determinista derivado del planteamiento moderno y su formalismo muerto.

²³ Deleuze se sabe en la encrucijada de un tiempo en el que la mayor paradoja no es el lenguaje, sino el redescubrimiento del sinsentido, la imposibilidad de lo real y la impotencia de la crítica. Mientras la razón instrumental y tecnológica, bajo las directrices del pensamiento único, ha multiplicado la producción de sentido común y de buen sentido apoyado en el incesante crecimiento de fuerzas económicas y productivas, y en la debilidad del pensamiento posmoderno se levanta el pensamiento único, sostenido en sus fuertes fundamentos positivistas y pragmáticos, el sinsentido de los significantes edifica la sociedad de la comunicación. En tanto el pensamiento crítico renegaba de lo real, se siguen consolidando las condiciones inmanentes de la vida social, y nuevas formas de absolutización surgen al abrigo de su destierro: nuevos misticismos, fanatismo político, fetichismo tecnológico y de consumo. Ante la seguridad de que no hay certezas ni sentidos, el problema del sentido de lo real, en nuestras sociedades, ya pertenece a los grandes aparatos de información, por derecho del pensamiento único; como transcribe Deleuze, dice Humpty Dumpty en la Alicia de Lewis Carroll: “Cuando empleo una palabra significa lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos... La cuestión es saber quién manda y basta”. Navarro Casabona, Alberto, *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Madrid, Tirant Lo Blanch, 2001, col. Prosopopeya Manuales, pp. 99-101.

1.3.1 *La imagen como descripción epistemológica. Ciencia y filosofía*

De lo anterior se puede entender la relación entre: mundo-signo-lenguaje-imagen. Esta proyección, legitima los contenidos y formas de la propia relación social de acuerdo con los eventos y contornos históricos que determinan la creación particular de su propio sentido. El problema subyace en la delimitación de la validez del sentido desde la contención determinista y la corrección moral del pensamiento para crear pensamiento.

Ante tal, diversos autores teorizaron respecto del significado de la imagen. Para algunos, corresponde a una función que le permite al observador vivir una realidad paralela, alejada de lo vivido y connotado como real por la sociedad, al posibilitar la creación de un mundo ficticio. Por medio de la analogía entre imagen y derecho, es posible destacar un distanciamiento entre la representación iconográfica, (derecho desde el lenguaje), y la imagen percibida por la sociedad y viceversa. Sin embargo, la potencia representativa del lenguaje como sistema de signos, determina en sí, una condición epistemológica desde la imagen. En este programa, la determinación de la imagen del pensamiento se muestra con una fuerza correctiva en cuanto a la producción del conocimiento.

En este orden de ideas, también en el siglo pasado se teorizó sobre la producción del conocimiento dentro de la ciencia. La premisa de los trabajos de filosofía de la ciencia en el siglo XX, fue afirmar que todo conocimiento parte de modelos o teorías previas. Tanto el racionalismo crítico de Popper, como la revisión histórica del paradigma de Kuhn, intentaron demostrar que las adaptaciones en el conocimiento configuran procesos de transformación y de progreso. Por ende, el consenso ortodoxo seguido primero por las ciencias naturales, y posteriormente por las sociales, parte de la base de continuar los cánones de las ciencias duras como directrices, a fin de producir modelos sociales más cercanos al positivismo. En esta impresión, la configuración de los planteamientos metodológicos y los fundamentos epistemológicos de la producción del saber social, fue influenciada por la fuerza de validez de la corrección proveniente del pensamiento de las ciencias exactas.

Bajo la proyección de este trabajo, la idea del progreso científico bajo el modelo de inconmensurabilidad de Kuhn, se trata dentro de la imagen producida por el propio diseño de la modernidad; su dictamen se encuentra al interior de los límites de validez del pensamiento moderno; dentro de la replicación en serie de las bases cognitivas de la imagen del pensamiento, que a la postre re-configura el plano y fuerza de su validez. Por ello, el problema de la inconmensurabilidad en los campos de la ciencia, parte necesariamente de la base ontológica de lo expresable en el código de su realidad, con base en la determinación objetiva del mundo moderno, cuyos límites categoriales y funcionales configuran y fijan lo existente, a partir de las bases científicas que deslindan la expresión y representación de los campos de lo real. Así, la ciencia constriñe las explicaciones del mundo dentro de la base productiva de su propio desarrollo, sin tomar en cuenta otros argumentos o conocimientos más allá de su aporte categorial, ni la capacidad descriptiva o valorativa de otras explicaciones de mundo. Por ende, la construcción de los campos científicos constituidos con bases temporales y espaciales fijadas en el sujeto, determinan objetivamente al mundo, sin dar cuenta de la fluidez o transfiguración del devenir y su afectación en el campo conceptual de su representación.

En analogía con el cine o la fotografía, el autor es esclavo de la representación que proyecta, pero el sujeto a quien se encuentra dirigida la obra, no necesariamente la percibe desde el mismo punto, pues la relación epistemológica de la cual parte, se reconfigura a partir de una nueva posición de la representación. Respecto de lo anterior, esta investigación parte de esta premisa general, pues entiende que las representaciones teóricas, filosóficas y científicas —incluyendo el derecho—, se crean desde un punto de partida estático.

1.3.2 *Imagen y derecho*

De acuerdo con lo anterior, una postura capaz de analizar y pensar al derecho como una imagen, se obliga a utilizar un nuevo medio de análisis teórico. Así, la idea originaria de este trabajo constituye una dimensión analógica de la imagen-

tiempo y la imagen-movimiento de G. Deleuze; las cuales contienen expresiones de sentido, acontecimientos producidos en la interioridad de su naturaleza que afirman la secularidad del fenómeno social, en detrimento de las concepciones formales derivadas de la ciencia positiva. Mediante estas imágenes, el derecho puede ser entendido de una manera distinta, más sensible y cercana al sentido social que le da origen, como un medio de respuesta al formalismo y pragmatismo característico del paradigma dominante, sobre todo en esta primera parte del siglo XXI. Lo que necesariamente tendrá que realizarse desde un campo epistemológico y teórico particulares.

Esto sitúa a la imagen del derecho de frente a dos distintas concepciones epistémicas: la del derecho que mira a la sociedad y la de la sociedad que mira al derecho. Situación que se abordará desde la legitimidad del discurso racional, en detrimento de la expresión contradictoria de la manifestación social, en el cuarto capítulo.

De lo anterior se infiere que la uniformidad del conocimiento científico, establece tanto los problemas como las soluciones a partir de su visión particular sobre el objeto de estudio. Es cierto que pueden variar las perspectivas aún bajo la misma dirección epistémica, pero también el campo de conocimiento no puede validarse sino dentro de lo validable al interior de su propia configuración. Así, los problemas y soluciones desde cada perspectiva, pueden diferir y producir distintos espectros del mismo conocimiento (inclusive dentro de la explicación de Kuhn al respecto de las revoluciones científicas), pero no necesariamente validar nuevos campos de producción del saber, al menos hasta la configuración de una nueva base de validez, (no necesariamente explicable por la vía del paradigma). Por ende, es importante mirar fuera de los campos hegemónicos de la producción del conocimiento jurídico, y evocar nuevos medios cognitivos para representar una imagen diferente.

En consecuencia, dado que la imagen (en el sentido de esta investigación: imagen como campo de representación simbólica) utiliza una estructura cognitiva particular, ésta buscará hacer visible lo que no lo es desde las manifestaciones

objetivas del lenguaje,²⁴ en otras palabras: hará visible la imagen del derecho. Al efecto, la reproducción simbólica del mundo yace contenida sobre una base expresiva de categorías que conforman los límites de lo validable. De esta forma, las ideas esenciales del pensamiento político, económico y sobre todo, jurídico de las sociedades contemporáneas, también forman parte de esta construcción del pensamiento, al evocar una configuración determinista sobre la producción de nuevas categorías sociales. Por tanto, lo que se intenta es disminuir la distancia entre la legitimidad discusiva de las manifestaciones globales y las constantes crisis sociales.

Por ello, el análisis que se plantea parte de la siguiente idea: para hallar lo que se encuentra detrás del signo contenido en el lenguaje, se debe partir de la producción cognitiva en sí; de lo validable desde el *sentido* plasmado en el signo, más allá de la supuesta mirada objetiva y cierta del sujeto, y a partir de la perspectiva del objeto y fenómeno, para así obtener una mirada distinta, fuera de la propia visión analítica y trascendental del derecho. Por ende, es menester comprender esta inversión en la construcción del pensamiento jurídico, como una inversión de corte epistemológico.

La posición epistemológica sobre un objeto particular, sólo puede mostrar una parte de éste; lo vemos en temas tan afectados por las condiciones culturales como lo es el derecho, pues sus manifestaciones cambian tanto por la perspectiva epistemológica, como por la posición particular del espacio-tiempo, en virtud de la fuerza que determina su validez cognitiva. En este sentido, es importante partir de la relatividad de las posiciones epistemológicas, pero no desde un relativismo, sino a partir de una visión que reconozca en cualquier objeto diversas

²⁴ Las limitaciones del lenguaje surgen de su propia lógica o racionalidad como sistema cerrado. La creación de normas de lenguaje deja fuera aquello que no es expresable por sus propias reglas y limitantes. El lenguaje no es un todo acabado; obedece a las distinciones que permiten sus propias reglas, por tal, insertar a la imagen dentro de la discusión del derecho, implica abrir esas reglas del lenguaje hacia nuevos derroteros; en términos de Deleuze, la proyección del *sentido* dentro de un sistema de pensamiento reproduce una serie superior de ordenación del propio sistema, lo que en este trabajo se traduce en que el derecho no puede ir más allá de lo permitido por la imagen dogmática del pensamiento.

perspectivas; las cuales, no son más ni menos válidas en perjuicio de las demás, sino en cuanto a su complementación con otras posibles.

Así, la relación entre el mundo social que se produce y la representación simbólica del *socius* (sociedad en términos de Deleuze) confiere su propio fundamento de validez. En este sentido, es posible representar la producción de lo jurídico en signos que sirvan como medios de regulación, producción y reproducción del campo social. Asimismo, esta atribución fungirá de sentido, así como de referente de validez y existencia de la corrección del pensamiento proveniente de la imagen del pensamiento.

El planteamiento de la imagen del derecho tiene como principal virtud realizar un análisis desde la sociedad; pues al partir del *sentido*²⁵, logra captar el fenómeno social fuera de los márgenes del formalismo de su representación estática. Así, en vez de realizar únicamente proyecciones de signos, como en la relación lenguaje/derecho, elabora un dictamen y un referente sobre la imagen de esos signos de frente a la sociedad y la sociedad de frente a los mismos, cuya fortaleza es una evidente separación entre lo dicho como derecho y lo establecido desde el carácter social, a partir de la reconstrucción de conceptos (tema que se abordará en el capítulo cuarto). La tensión entre los fines, estructuras y contenidos privilegiados por los valores impresos en la unidad jurídica del sistema normativo, y lo vivenciado por la sociedad, se analizará desde una dimensión epistemológica de la imagen del derecho moderno; sobre todo en cuanto a la noción de legitimidad del derecho, pues sólo a partir del juego de la imagen, puede deducirse el distanciamiento o cercanía entre la realidad referida por las concepciones del derecho moderno y la vivida por la sociedad. De esta forma, se plantea un alejamiento entre el campo semántico (discurso) del derecho y su expresión operativa (facto).

²⁵ El uso del concepto *sentido* lo ocupó en términos de G. Deleuze, que lo comprende como una cuarta dimensión de las proposiciones, en tanto que no existe como tal en el mundo material; sólo conlleva la dirección de la expresión de la proposición, por lo que es atributo de la cosa o el estado de cosas, sin que produzca una ontologización, sino más bien una proyección de diferencia.

1.3.3 G. Deleuze filosofía e imagen. Ubicación

Una vez lo anterior, se propone la aplicación de un pensamiento no fundado en la tradición analítica (sino continental) fuera de la tradicional (aunque moderna) visión de mundo; a fin de plantear desde la diferencia, una perspectiva que pueda mirar fuera de los márgenes del trascendentalismo racionalista, y permita mostrar aquello dejado en el camino por la verticalidad epistemológica del pensamiento moderno, o más precisamente, por la imagen del pensamiento.

En esta intención, es necesario dar cuenta de una breve explicación sobre el pensamiento de G. Deleuze; pues la mayoría de los conceptos utilizados en este trabajo se afianzan en dicho autor. De ahí que su explicación sirva de punto de partida para el mejor entendimiento de los fines de este trabajo.

1.3.3.1 Deleuze y la filosofía

Una de las principales virtudes de Deleuze fue analizar el pensamiento en tanto movimiento; para él la filosofía es movimiento que no cesa de transformarse, pues a los conceptos no los considera como entes o formas estáticas, a la manera de Platón (ideas), sino a diferencia de otros filósofos post estructurales, continúa el legado bergsoniano de la concepción del pensamiento como un signo en movimiento, es decir, del pensamiento que sobreviene signo y el signo que deriva en su devenir. Así, la postura del francés intenta captar el pensamiento en su propio cambio, estableciendo una relación directa con la *diferencia* y transformación del *sentido* contenido en las representaciones del pensamiento moderno.

Bajo esta premisa, los signos deleuzianos se manifiestan en la analogía de las imágenes; signos de la creación del hombre que continúan vigentes en el tiempo y espacio de todas las sociedades pasadas y presentes. Su esencia constituye una representación del mundo, manifiesta en el saber y pensamiento de cualquier época; de ahí que pueda el pensamiento generar un movimiento y se manifieste en la diferencia de ideas o su putativa progresión. Para Deleuze el pensamiento fluye al interior de los propios conceptos y fundamentos que

determinan la validez de los mismos, como su re-producción y repetición. Así, desde una perspectiva estética, Deleuze comprende a la imagen en un sentido más amplio a su connotación moderna, entendiéndola desde la representación simbólica del pensamiento.²⁶

Existen dos figuras centrales en el relato de la imagen y el pensamiento de Deleuze; por un lado, encontramos a la imagen dogmática del pensamiento (en lo sucesivo también IDP) y por otro, al tiempo que afecta a esa imagen desde el devenir. Cada referencia intenta, en su propia dimensión, fijar una postura acerca del pensamiento, así como de su producción y diferencia en tanto devenir. Bajo estas abstracciones, Deleuze construye nuevos conceptos para la filosofía²⁷, a fin de ofrecer un proyecto liberatorio de las categorías del pensamiento moderno, en oposición a la replicación de sentido que detuvo la re-producción de lo “nuevo” y lo posible.²⁸ Situación de alguna manera manifiesta en afirmación de la paradoja de la construcción de su fundamento: El conocimiento moderno (nuevo) nos lleva de nueva cuenta al estatismo de lo eterno.

Deleuze plantea que el concepto de imagen dogmática del pensamiento²⁹ prefiguró, desde los cánones del fundamento del saber moderno, un estatismo en el devenir y la multiplicidad del sentido, manifiesto en las formas del conocimiento

²⁶ Véase Deleuze, Gilles, *Proust y los signos*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1972.

²⁷ Véase Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 7ª ed., trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2005, col. Argumentos.

²⁸ Cabe señalar que la inversión ontológica programada por el pensamiento de Deleuze busca evitar los falsos problemas: “En virtud de los caracteres precedentes, lo posible es una falsa noción, fuente de falsos problemas. Se supone que lo real se le asemeja, es decir, que se da un real ya hecho, preformado, que preexiste a sí mismo y que pasará a la existencia siguiendo un orden de limitaciones sucesivas. Está ya todo dado, todo lo real en imagen, en la pseudoactualidad de lo posible. El juego malabar se hace entonces evidente. Sólo decimos que lo real se asemeja a lo posible, ¿no lo decimos porque de hecho hemos esperado a que lo real surja por sus propios medios, para «retroyectar» una imagen ficticia del mismo y pretender que, antes de surgir, era posible en todo momento? En realidad no es lo real lo que se asemeja a lo posible, sino que es lo posible lo que se asemeja a lo real. La razón está en que lo posible es abstraído de lo real cuando éste ha surgido; es abstraído arbitrariamente de lo real como un doble estéril”. Deleuze, Gilles, *El Bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987, col. Teorema, p. 103.

²⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, 8ª ed., trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2008.

moderno que se replican sin diferencia, en una sola repetición. De esta manera, al alejarse de una representación estática como lo es la imagen dogmática del pensamiento, la labor de la filosofía constituye una progresión en el descubrimiento de lo nuevo; del abandono de lo eterno y la búsqueda de la afirmación del devenir que deviene en continuo; así como del progreso como algo diferente, algo moderno. El sentido contrario sería configurar una pretensión de ausencia de movimiento, de retorno a lo eterno, como en la manifestación platónica de la construcción de las formas, adecuadas sin mayor distinción de la copia al original.

Así, Deleuze parte de las problemáticas del tiempo, movimiento e imagen planteadas en el pensamiento de Bergson, hacia los derroteros de las formas y conceptos de la filosofía moderna, con la intención de explicar el desarrollo de la continuidad en el pensamiento (contención de su producción) y de la diferencia manifiesta en la construcción de lo nuevo. Su idea de producción, abandona a lo eterno y configura el entendimiento de las alternativas de lo posible desde la fijación de la diferencia, como un proyecto sobre la reconfiguración de los conceptos filosóficos dentro del plano de inmanencia, y su consecuente manifestación en un plano trascendental.

1.3.3.2 Justificación ¿Por qué Deleuze y no Kuhn y la inconmensurabilidad?

En el caso del derecho, la construcción de las ideas del campo jurídico situó a la filosofía del derecho, a la ciencia jurídica y al derecho positivo como un medio estático de la representación de su manifestación, en perjuicio de la producción de valores, comprensiones o intenciones del sentido social sobre el derecho. El pensamiento jurídico perdió movimiento en el momento en el que se pretendió reconstituirlo con fundamentos inmóviles, en *pro* de lo abstracto y en detrimento de lo heterogéneo de su movimiento; por ello, el partir de la diferencia constituye un medio coherente para el objeto de estudio de esta investigación. Deleuze comprende la relación existente entre el plano de validez del conocimiento y la configuración explicativa de conceptos como: imagen, tiempo y movimiento; los

cuales aportan una explicación fuera de los marcos del pensamiento de la filosofía de la ciencia y del racionalismo crítico.

En este entendido, los signos (manifestaciones del sentido en conceptos e ideas) terminan por ser representaciones de tiempo, y la filosofía de Deleuze, un pensamiento sobre el devenir de los signos. De esta manera, el derecho también es un signo y por ende una imagen sujeta a una representación temporal. Ejemplo de esto, es la aportación de categorías universales derivadas de las ciencias duras a los resultados generales de las teorías del derecho. La reducción de las ciencias sociales a categorías (hegemónicas) estáticas y atemporales en la construcción de conceptos como el derecho subjetivo, o los derechos humanos desde su fundamento universal, resultan exteriores a la construcción (no hegemónica) de la sociedad.

En la metodología positivista la relación signos/pensamiento estableció una limitación de los objetos de estudio en categorías afirmadas en modelos prefijados, los cuales conformaron la interioridad de acuerdo con la exterioridad y viceversa, a partir de formas definidas por principios inductivos, a fin de construir postulados universales desde la base empírica. En este sentido, la ubicación de la imagen dogmática del pensamiento constituye una explicación desde fuera de la filosofía y ciencia positivista heredada de la modernidad (siglos XIX y XX).

El problema de la recursividad en los métodos y la base epistemológica del conocimiento científico, puede ser estudiado a partir de los modelos diseñados por la actual filosofía de la ciencia, sea bajo el concepto de inconmensurabilidad del conocimiento, por ejemplo, o desde la evolución de las teorías de la verdad; empero, a mi juicio, los resultados más cercanos a la reproducción de la realidad objetiva se encuentran en los modelos que contemplan la imagen dogmática del pensamiento. Por tanto, la realización de este trabajo se adjunta a las bases dadas por la teoría crítica del siglo XX, y el pensamiento filosófico y sociológico proveniente de tales afluentes, a efecto de establecer una coherencia en el desarrollo de este estudio.

2. LA IMAGEN DEL DERECHO COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN

Una vez lo anterior, señalaré la limitación para explicar la realidad del ser (y del deber ser) del fenómeno jurídico en las sociedades modernas, desde las formas definidas por la construcción del conocimiento filosófico y científico del derecho moderno, influenciadas por las metodologías postradas en el positivismo, cuya fuerza replica las bases cognitivas, metodológicas y teóricas del pensamiento jurídico. La evidente recursividad en la construcción de lo “jurídico”, que en términos del presente estudio se entiende como Imagen dogmática del derecho, se aboca tanto a las representaciones teóricas (resultado parcial de la ciencia social), como a los caminos para construirles (métodos), configurados bajo la misma traza e intención.

En la modernidad, la ciencia como proceso cognitivo, tiene un último fin y es la creación de conocimiento científico. Así, las categorías, conceptos, fundamentos, fines, causas, etcétera, en la filosofía del derecho, forman parte de procesos sujetos a las influencias del saber moderno; mediante la afirmación de sus propias formas, el conocimiento científico constituye en sí, la fuerza y reflejo de la imagen del derecho moderno.

En este orden de ideas, en términos muy generales, el objeto de estudio no corresponde exactamente al del derecho, sino, más bien, al cómo y bajo qué limitantes y sujeciones (desde una estrategia particular) se construyó el saber jurídico (principalmente en el siglo XX) dentro del discurso de la filosofía y ciencia jurídica. Lo anterior con el fin de demostrar la limitación del *sentido* en su devenir, cuya consecuencia es una evidente tensión entre la realidad formal descrita por los saberes modernos y la base de producción del *sentido* social. El estatismo de la filosofía y ciencia del derecho, aunado a las reducciones epistemológicas, derivó en una discordancia entre la legitimidad del discurso jurídico y la sociedad.

En esta intención, el medio de aproximación necesariamente es la imagen, cuya función es ser un catalizador del tiempo y devenir del *sentido*, a efecto de establecer primero el dictamen sobre el cómo produce este fenómeno en el

derecho y, segundo, la manera en cómo pueda reducirse esa tensión sobre su legitimidad.

En este entendido, los fenómenos sociales constituyen unidades de *sentido* que generan hechos y acciones dentro de la interacción espacio- temporal. Se entiende como Imagen dogmática del derecho moderno a la creación de diversos medios, valores, conceptos y entendimientos que no corresponden a dogmas o axiomas unívocos dentro de la construcción social, sino a un devenir continuo de construcción sin fin, cuyo sentido sólo puede entenderse como un proceso no cortado o mutilado, ni contenido o reformado, sino propio de su cauce y manifiesto en las formas que puede adecuar.

3. IMAGEN DEL DERECHO Y PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO

La base de esta investigación funda sus raíces en el anti-fundacionalismo; por ello, el carácter hermenéutico está más cercano que el analítico. Así, la textualidad, lo escrito, el signo de lo dicho, sujeta la realidad a los límites del lenguaje.³⁰ A cada significado, palabra y contenido, le antecede una imagen, la imagen del carácter hermenéutico lingüístico. Así, la estrategia de esta investigación se plantea fuera de los márgenes *textuales* de la hermenéutica;

³⁰ Esta metáfora, en el sentido de la redacción propuesta, se refiere principalmente al desarrollo de la filosofía del siglo XX; pues como se verá poco más adelante, la idea de lo cognoscible por medio del lenguaje, a partir del giro lingüístico (giro pragmatista en el sentido de Rorty) tuvo un auge a mediados del siglo pasado que, hoy por hoy, para algunos campos del conocimiento se fijó como pináculo del conocimiento científico. Hecho que para efectos del presente trabajo es de vital importancia, pues tomando en consideración que la mayoría de los modelos del conocimiento se fundamentan en la epistemología analítica como paradigma, se dejaron de lado otras visiones que podrían dotar de nuevas perspectivas al carácter científico y filosófico, bajo nuevos argumentos y dimensiones fuera del marco de visión mayoritariamente aceptado. Por ende, la fijación epistemológica de este trabajo se fundará más allá de la tradición analítica de la filosofía, siguiendo la concepción hermenéutico-fenomenológica, desde la tradición continental, en términos de José María Mardones. Véase Mardones, José María, *op.cit.*, nota 3. Asimismo, siguiendo la temática referida a la concreción del lenguaje como representación del mundo, conviene revisar el argumento de Apel con relación a la separación entre el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger en la connotación del sentido. Apel, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus 1985, vol. 1.

desprende el sentido del propio texto e invierte la textualidad previo a su signo desde su propia imagen.

Así, el estudio de la imagen definitivamente se vincula con el ámbito hermenéutico; pero no se pretende generar con ello una visión meramente interpretativa de lo existente como al guión o desarrollo de un filme, sino busca hacerlo desde las bases de construcción del fenómeno en los campos filosófico y científico, como medios contenedores de la producción social. En tal virtud, este trabajo comprende al derecho desde los fundamentos simbólicos de la creación del propio derecho. Por ende, al intentar desprender la imagen del carácter hermenéutico lingüístico, se impone una estrategia fuera de los guiones analíticos, y lejos de la interpretación textual.³¹ Ante ello, es menester destacar que la ruta planteada desde la imagen dogmática del pensamiento (en el entendido de Deleuze), es capaz de mostrar la problemática del *sentido* y no solamente del signo o, lo que es lo mismo, del referente no limitado a su significante.

La imagen genera una representación en conciencias, cuyos sentidos son manifiestos en signos; mas la imagen en tanto signo impone en su propio devenir, su propio *sentido*. El sentido unívoco pertenece a la representación, a la imagen, no al intérprete. Como fenómeno se manifiesta fuera de los contenidos y continentes creados por aquél que pretenda “dotar” de existencia al fenómeno. Empero, el acontecimiento como fenómeno tiene su propia calidad ontológica en

³¹ Me sirvo de la nota inscrita por Arthur Kaufmann para agudizar este punto, quien parafraseando a Kant señala algo de vital importancia: “La renovación de la filosofía del derecho tiene que tomar como punto de partida la idea de Kant de que los conceptos sin contenido son conceptos vacíos y que las instituciones sin conceptos son instituciones ciegas. Sobre la base de la actual discusión teórica puede formularse esto con la siguiente fórmula: la analítica sin la hermenéutica es una analítica vacía, y la hermenéutica sin la analítica es ciega”. Kaufmann, Arthur, “Panorámica histórica de los problemas de la filosofía del derecho”, *op.cit.*, nota 11, p.125. En principio el tenor de esta investigación, como quedó de manifiesto en sus diferentes apartados y afirmaciones, parte de la idea de que el formalismo derivado del positivismo jurídico y su trascendencia para la ciencia del derecho construyó versiones menos cercanas al ámbito social, construidas desde las reglas y significados del lenguaje, estableciendo un distanciamiento del fenómeno social; que a pesar de su justificación meramente formal desde los contenidos de la ciencia del derecho del siglo XX, es cuestionable desde otros argumentos y perspectivas no fundados dentro de su código interpretativo.

su dimensión y representación. Por ello, el sentido se encuentra más cercano al interior de la “existencia” del fenómeno; conlleva su propia dimensión fuera de los márgenes de la representación interpretativa e, incluso, de la subjetividad del intérprete.

Así, para establecer esta relación directa con la imagen, es necesario hacer un replanteamiento sobre la imagen como objeto, con base en la relación epistemológica entre sujeto y objeto. De acuerdo con el modelo moderno de subjetividad racional, la mente es esculpida por la retina;³² las ideas provienen de representaciones exteriores (imágenes) — no necesariamente externas, sino también desde lo imaginario — al interior conformadas como propiamente ideas. El carácter cartesiano y del racionalismo generó una visión prevalentemente adoptada en la modernidad; pues fundó los límites de lo real desde una visión racional de mundo, a partir de diversas explicaciones y modelos epistemológicos. Sin embargo, en estudios más recientes, la epistemología proveniente de los cortes cartesianos, fue duramente atacada desde diversos flancos, principalmente por la tradición derivada de la filosofía continental. Por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty, bajo la postura de la fenomenología de la percepción, criticó específicamente la naturaleza a-histórica e incorpórea del sujeto cartesiano; mismo que pareciera existir fuera de la mezcla del cognoscente con la carne del mundo, como una idea superior a las epistemologías subjetivas, más allá de las visiones particulares desde un punto de vista exterior.

Por tanto, de acuerdo a la mencionada brecha entre dos conocimientos fundados en tradiciones epistemológicas distintas, y siempre desde la filosofía continental, es necesario, en las ciencias sociales, implementar nuevas posibilidades en el conocimiento como medio de descubrimiento del mundo, generando así nuevos modelos, y mayores posibilidades. Ante lo cual, nos enfrentamos a retos de gran envergadura, que por lo general no se ven como tal, pero que sin embargo se refieren a una reconfiguración de las relaciones de corte epistemológico. Con base en todo lo anterior, he elegido a la imagen para poder

³² Véase Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 3ª ed., trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 2004.

desdoblar la rigidez de la relación epistemológica del corte tradicional moderno, ante el ya no tan nuevo pensamiento continental. Pues la imagen, *per se*, es un fenómeno presente en diferentes percepciones o perspectivas, pero la realidad de la imagen sólo es relatada desde ella misma.

En el tratamiento que se propone, parto de una posición diferente en cuanto a la dimensión cartesiana que se muestra incluso detrás del *giro copernical* kantiano. De ahí que se trate a la imagen (en el entendido de Deleuze) como un ente (fenómeno) que determina su propio carácter ontológico con independencia de la perspectiva o visión de cualquier sujeto; pero al ser la imagen del derecho moderno, la búsqueda debe partir necesariamente de los derroteros sobre los que se ha creado esta manifestación.

En este sentido, y solamente como mero anuncio de este planteamiento, parto de la siguiente premisa: La percepción de un objeto, necesariamente tiene un punto de inicio que determina el qué y el cómo será estudiado.³³ La relación epistemológica entre un objeto y un sujeto, radica en la visión e idea del agente que pretende establecer. Pero ¿hasta qué punto la visión de mundo del agente detenta absoluta individualidad?, Se pregunta esto en razón de que la mayoría de las ideologías -que defienden o atacan un determinado objeto- sin duda conllevan un acercamiento al objeto bajo la constrictión de la fuerza de validez impresa por un tiempo, lugar, y un grupo de personas que comparten cierta idea, como el velo de lo aceptable o presuntamente correcto.

Para la explicación sostenida en esta investigación, este argumento es de crucial importancia, pues tomando en consideración que el principal objeto de esta tesis es comprender los medios y límites de validez de la producción y reproducción del pensamiento jurídico moderno, resulta una estrategia subvertida,

³³ El argumento fundado en el cómo parece ser exclusivo del método, sin embargo, sabemos que la elección del método se encuentra en función del objeto de estudio y del tipo de análisis que se realice de tal. Por lo que el carácter subjetivo que impele su elección, corresponde también al punto de partida del conocimiento que pretende observar el sujeto.

en cuanto al paradigma de la ciencia y filosofía del derecho, y dado que el dominio de la ciencia al interior del derecho moderno, ha corrido a la par de los procesos de la evolución de la racionalidad práctica y de la técnica, partir del reflejo que puedan dotar dichos límites a la imagen del derecho.

En las versiones más duras de este carácter científico, como en el alto formalismo consagrado en los modelos racionalistas fundados en los modelos derivados de la epistemología trascendental (neo-kantianos; v.gr. H. Kelsen) así como en las visiones fundadas en la tradición de la filosofía analítica, se establece una imagen (aunque no siempre aceptado por sus autores) normativa de la realidad (idea que por supuesto es materia de un amplio debate), que deja fuera de su visión elementos que pueden ser rescatados con otro medio de percepción, o principalmente, por vía de otro modelo del conocimiento y métodos aplicados al derecho. Pero para ello, es necesario un desdoblamiento en el modelo del conocimiento.

El desdoblamiento de la epistemología supone a su vez, la inversión de una relación epistémica que pueda mostrar, desde el objeto, la limitación de la percepción subjetiva. Pero ¿cómo realizarlo desde otra apreciación subjetiva? La clave está en el *sentido*. En ello, radica la importancia del pensamiento de tradición de la filosofía continental. Antes de dar la explicación completa, cabe hacer una breve distinción.

Por último, cabe hacer una breve acotación. En Deleuze, la condición del acontecimiento, su génesis y conclusión es intransitiva. No necesita de la participación del sujeto, se encuentra vinculado directamente con la idea de la inmanencia, como medio de integración de la trascendencia. La epistemología moderna, principalmente en la inversión kantiana y del platonismo,³⁴ corresponde

³⁴ Invertir el platonismo significa entonces justamente esto: alzar los acontecimientos como fuentes de singularidades, destituir las ideas esenciales por los acontecimientos que son los simulacros en el devenir que constituyen las individualidades particulares y contingentes. Por lo que su inversión implica, en primer lugar, destituir las esencias para sustituirlas por acontecimientos como fuentes de singularidades. Navarro Casabona, Alberto, *op.cit.*, nota 23, p. 104.

al abandono de una imagen dogmática de la filosofía, pues la transformación y determinación de mundo implica necesariamente la racionalidad devenida sujeto, como medio de integración del plano trascendental y del correspondiente plano empírico (la inversión kantiana). Así, el conocimiento se limita por la experiencia, y todo aquello empíricamente indemostrable, en su calidad de *noumeno* –en la connotación peyorativa del término, por el rigorismo científicista— se le tacha de “metafísica” o incluso de ignorancia.³⁵ Sin embargo, existe la posibilidad de invertir este proceso al determinar el acontecimiento, la independencia de la percepción del sujeto, así como a su carácter óntico, en términos del *sentido*, como un medio liberador de la formalidad y estatismo del conocimiento jurídico.

4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO: ¿CÓMO HACERLO?

El entendimiento del derecho moderno es una referencia que parece incognoscible a partir de las categorías de tiempo y espacio predominantes en las ciencias sociales, incluso dentro de la filosofía en el pensamiento moderno. Por ende, la abstracción donde parto, proviene de un tratamiento diferente al respecto de dichas categorías.

4.1 *Deleuze y Boaventura: Antifundacionalismo y descolonialidad*

Es importante establecer la relación entre el objeto de estudio y la influencia de Boaventura de Sousa Santos y Gilles Deleuze. De acuerdo con lo anterior, debo aclarar la base anti-fundacionalista de ambas posturas, nutrida de la discusión con la actual filosofía de la ciencia y, sobre todo, con la visión del conocimiento científico en la filosofía analítica, al respecto de la universalidad del conocimiento y los medios de validación dentro de la imagen del pensamiento moderno.

Bajo este supuesto, comienzo la discusión interna de la ciencia del derecho y la filosofía del derecho, al respecto de los análisis fundados en la síntesis del

pensamiento lógico formal que, durante el siglo XIX y XX, buscó afirmar la autonomía del derecho como ciencia. Estas disquisiciones internas de su filosofía, replicaron los diseños de las ciencias abstractas desde los enunciados apodípticos, aún dentro del debate del mundo de lo opinable (dialéctico), a fin de dotar de solidez las necesidades prácticas de la racionalidad del siglo XX y el discurso objetivo de lo social. Así, la precisión sobre el desarrollo objetivista del derecho, empató con los discursos racionales de la teoría política y social que enmarcaron la construcción de la geometría formal del conocimiento de la sociedad del siglo pasado. Esto tuvo como consecuencia la validación de ciertos modelos epistemológicos como el kantiano, en las más variadas justificaciones sociales; la política, filosofía y derecho son algunos ejemplos que, dentro de la construcción formal o explicativa de sus representaciones teóricas, adoptaron la replicación de validaciones de su base, para determinar con ello la validez de medios y fines de la imagen de mundo que les sostiene. Lo anterior llevó a la producción del campo teórico, a abusar de la recursividad epistemológica y metodológica para la construcción de nuevas explicaciones en el campo teórico del saber social utilizando los mismos instrumentos.

De este modo, las relaciones conceptuales de la filosofía y ciencia del derecho, convinieron el uso de marcos epistemológicos para objetivar la validez universal de sus premisas, necesarias de validación moderna. Se dio pauta a un medio cognitivo capaz de orientar el progreso abstracto de las unidades sociales de los Estados- nación, al tránsito de los Estados de Bienestar, e incluso a los actuales Estados de Mercado. Así, los instrumentos ideológicos creadores de la objetividad racional de los estados y el orden social salvaguardado por el derecho positivo, junto con los fundamentos de la reconstrucción política del sistema normativo y las premisas que le otorgan validez, constituyeron (incluso ahora) en sí mismos una clara representación de la imagen dogmática del pensamiento.³⁶

Dentro de la representación de este trabajo, la orientación del debate narrado hasta este momento es crítico al respecto de la ausencia de alternativas

³⁶ Véase capítulo 3.

suficientes para solucionar las crisis del plano social y principalmente, la irracional consecuencia del distanciamiento entre la sociedad y las estructuras simbólicas del mundo jurídico moderno.

De ahí que en la actualidad nos preguntemos sobre las posibilidades y alternativas que subyacen fuera de aquéllas hoy consolidadas como totales. Probablemente una adelantada respuesta se encuentre en la imagen dogmática del pensamiento carente de alternativas. Un claro ejemplo se presenta cuando un profesor parte de la premisa de que éste sabe la respuesta para realizar la pregunta; esto se traduce en términos menos metafóricos, en que la imagen del pensamiento moderno, sólo piensa en problemas y soluciones validadas como posibles dentro de su propio reflejo. Sin embargo, en el campo de lo social, ante la incapacidad de encontrar posibilidades a los principales proyectos políticos modernos (liberalismo- democrático y socialismo) surgieron una serie de descréditos al pensamiento estructural y post estructural, como también a las posiciones marxistas o fenomenológicas que intentaron la transformación en el siglo pasado. Pero la propia afirmación de las posibilidades emanadas dentro de las categorías validadas, ha generado una separación tajante entre el nivel discursivo del lenguaje y el operativo que viven las sociedades coetáneas. Así, la necesidad de dar cuenta de una realidad posible desde otra posición, se convierte en un imperativo categórico del conocimiento filosófico y científico del derecho de nuestros días, al menos, desde los estudios críticos del Derecho.

4.2 Imagen del pensamiento y epistemologías del Sur (¿salidas?)

En este juicio, es necesario dar cuenta de dos posiciones fundamentales. En principio, el carácter crítico de esta investigación estará guiado por los dictámenes de Boaventura de Sousa Santos; pues su tratamiento respecto de la reconstrucción de los saberes, desde la alternativa de la sociología de las emergencias, parte de la desterritorialización del pensamiento post estructural, a fin de territorializarlo como un dictamen y posibilidad emancipadora para la

sociedad.^{37 38} En consecuencia, la interpretación particular sobre la posibilidad de traer el pensamiento de G. Deleuze desde la metáfora del Norte, sea un giro, que desde el agotamiento de las posibilidades, pueda generar una alternativa para la descripción de la contención de sentido jurídico en las sociedades de América Latina; pues al entender sus categorías de inmanencia, mesetas e imagen dogmática, desde la producción de posibilidades, nos acercaríamos a la estrategia de producción de sentido de los campos sociales en vía emancipadora procurada por el portugués, a fin de que, desde la filosofía eurocéntrica (Deleuze), puedan ser validadas esas otras posibilidades...³⁹

³⁷ Para el portugués, la imposición del conocimiento moderno estableció una estrategia particular sobre las sociedades; pues ante el constante dominio de los imperios interpretativos de la ciencia, la modernidad desplazó al sentido común y al resto de los saberes (y culturas enteras) hacia el silencio o la destrucción. Santos considera esta actitud como un *epistemicidio*, el que debe reponerse desde dos estrategias principales: la sociología de las emergencias y sociología de las ausencias. En tales, el proyecto sociológico rescata saberes decretados silentes o arrojados a la periferia, a fin de reconstituir su validez como un medio de inteligibilidad que pueda otorgar alternativas de transición y configuración de nuevas posibilidades. Véase más en Santos, Boaventura de Sousa, *op.cit.*, nota 2, pp. 276-277.

³⁸ Dentro del pensamiento de Deleuze, la idea de *desterritorializar* establece la capacidad representativa de los conceptos o categorías para fundar la paridad entre mundo y pensamiento. La idea parte de la abstracción de la realidad externa al hombre y la simbolización interna de éste, a fin de establecer una relación identitaria entre idea y materia. Por lo que hace a la *re-territorialización*, se entiende el ejercicio inverso, desde la idea hacia la materia y la *territorialización* como el fundamento de la explicación categórica del mundo que se asume como válido. Asimismo puede entenderse desde la perspectiva social, ya que ve a “la sociedad como un campo de batalla. Por eso, utilizan una terminología ligada a la lucha por la apropiación del territorio. Los procesos de desterritorialización están constituidos por líneas de fuga, huidas, devenires y organización del control estatal. Por el contrario, la operación de reterritorialización es aquella mediante la cual el poder establecido reacomoda un territorio que ha sufrido desterritorializaciones”. Abbate, Florencia y Páez, Pablo, *Gilles Deleuze para principiantes*, Buenos Aires, Era Naciente, 2001, p. 186.

³⁹ Boaventura de Sousa Santos parte de la construcción metafórica del Norte y Sur para explicar la dominación colonial del centro hacia la periferia. Dentro de esta metáfora, el Norte es la dominación y violencia ideológica, económica o material del pensamiento colonial o neocolonial, y el Sur será la otra parte de la metáfora que contiene a aquellas víctimas, oprimidos y violentados por la dirección del Norte. Para Boaventura el entendimiento del post estructuralismo termina por establecer la proyección del agotamiento de las posibilidades y creación de nuevas alternativas. Empero, la lectura particular que realizo de Deleuze, imbrica necesariamente la creación de nuevas alternativas que puedan comprender un corte emancipatorio de la propia orientación del Norte, desde una inversión epistemológica en el Sur, véase capítulo 4.

Al efecto, es importante destacar que la concepción del pensamiento de Santos usualmente ha sido catalogado como posmoderno, empero, su construcción inicial parte de la base de un posmodernismo de oposición; mas, a la postre decidió establecer su posición desde el fundamento de las epistemologías del Sur, i.e., desde un conocimiento post-colonial, como un pensamiento que intenta rescatar lo que la propia modernidad dejó atrás.⁴⁰ En este entendido, su tarea epistemológica, parte del conocimiento marginado por la modernidad, aquello que ha sido distanciado del saber bajo la reificación de la ciencia como instrumento de validación del saber y del conocimiento. Por ello, esta actitud epistemológica conlleva necesariamente una forma de ver diferente a la alcanzada por la propia modernidad. De esta manera, intentará en su programa de operación, establecer las bases suficientes para ampliar el canon cognitivo para definir los problemas y establecer la ampliación de las soluciones y alternativas que aquejan a nuestras sociedades contemporáneas. Principalmente a las sociedades victimizadas por el sistema colonial y post-colonial integrante del argumento hegemónico de construcción moderna.

Para Santos, la modernidad condujo a la reducción del saber en dos posibilidades, el conocimiento regulación y el conocimiento emancipación.⁴¹ La sugerencia de ambos elementos, parte de la descripción estructural del orden social y de la relación de las expectativas sociales para adaptarse a ese propio medio. La versión del conocimiento moderno formalizó la ciencia positiva como un eje desde el cual definió (y actualmente sigue definiendo) el conocimiento y la ignorancia; así, el dominio alcanzado por la ciencia, conquistó los fundamentos del conocimiento regulación hasta transformar la emancipación en otra regulación.

⁴⁰ Para la distinción entre post colonialidad y epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos, véase capítulo 4.

⁴¹ En palabras del autor: "El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como colonialismo, a un estado de saber que designo como solidaridad. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como caos, a un estado de saber que designo como orden. Si el primer modelo de conocimiento progresa del colonialismo a la solidaridad, el segundo lo hace del caos hacia el orden. Santos, Boaventura de Sousa, *op. cit.*, nota 2, p. 87.

El teórico portugués entiende la necesidad de superar el conocimiento-regulación por medio de aquello que fue marginado y excluido, no por aquello que ejerció dominio o hegemonía. Al respecto Santos indica:

Mi insistencia en la necesidad de reinventar el conocimiento como emancipación implica una revisión de los principios de solidaridad y de orden. En cuanto al principio de solidaridad, lo concibo como el principio rector y como el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa. En efecto, el conocimiento en cierto punto se convierte en una pregunta ética porque, ya que no existe una ética universal, no existe un conocimiento universal. Existen diversos tipos de conocimientos, diferentes maneras de conocer. Se debe emprender una búsqueda de las diferentes alternativas de conocimiento y de acción, tanto en aquellos escenarios en donde han sufrido una supresión que resulta más obvia de rastrear, como en aquellos en donde se las han arreglado para subsistir, así sea de una forma desacreditada o marginal.⁴²

Por ende, Santos propone un conocimiento construido desde la base de la sociedad, de su conocimiento, de su organización creadora, en detrimento del exceso de regulación impuesta por la modernidad. De tal suerte que parte de las promesas incumplidas de la modernidad sirven de base para re-fundar los fines que nacen de la necesidad de nuestros días. “La relación entre lo moderno y lo posmoderno es, pues, una relación contradictoria. No es de ruptura total, como quieren algunos, ni de continuación en la misma línea, como quieren otros. Es una situación de transición que tiene momentos de ruptura y momentos de continuidad.”⁴³

Bajo esta postura, el carácter post-estructural de G. Deleuze se encuentra en los derroteros del pensamiento moderno, y para algunos posmoderno, por lo que en apariencia, su uso es una contradicción al dictamen de Santos, pues como

⁴² Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011, pp. 107-108.

⁴³ Santos, Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1998, p. 121.

explicaré, su interés proviene del plano de invención de alternativas directamente de aquellos que fueron silenciados y amputados por el pensamiento moderno. Siguiendo a Santos, la afirmación del conocimiento emancipación y la configuración de una epistemología del Sur, implica necesariamente fundamentos esenciales desde esta ubicación epistemológica de corte des-colonial; empero, la ruta asumida en esta investigación, intenta generar una aproximación a la construcción de una inversión epistemológica del entendimiento del derecho con fines contra-hegemónicos desde el Sur. Al efecto, parto de la premisa de que aquello que se intentará invertir desde la modernidad hacia la periferia del Sur, es un instrumento creado en occidente: el derecho moderno, que se encuentra enraizado desde la concepción del estado y del liberalismo democrático. Por ende, intento validar una ruta alternativa desde el Norte, a fin de crear o despensar las categorías ilustradas, desde un instrumento para abrir cognitivamente los significantes dentro de los referentes del propio Sur. En este sentido, la progresión que refiere el autor entre el pensamiento moderno y posmoderno no es de ruptura, sino de transición y de continuidad epistemológica.

Para ello, la base de la imagen dogmática del pensamiento será de total importancia, pues ayudará a entender la fijación y contención de la producción social a través del forje de una filosofía y ciencia del derecho que, desde el Norte, tienda a la proyección de un fundamento cerrado y limitado para su transformación. Ante ello, también la cuestión sobre la relación plano de inmanencia e imagen dogmática ayudará a abrir las categorías hacia una imagen del pensamiento de transición, desde la producción de los simulacros, en el sentido de la inversión platónica de Deleuze, posibilitando la configuración de un entendimiento desde el Sur, como simulacros configurados de acuerdo con las micro-racionalidades de Santos, para despensar el Derecho moderno y la consecuente reinención del estado y la democracia desde abajo.

En esta perspectiva, los fundamentos teóricos y sociológicos de Boaventura, como la afirmación filosófica de Deleuze, configuran una proyección de desconfianza ante la producción del saber, así como la posibilidad de configurar nuevas alternativas, fuera del marco fundacional de la verdad

adquisitiva por la ciencia. Santos no descalifica la ciencia desde su consideración actual, por el contrario, la complementa con las actitudes epistemológicas que han sido marginadas y excluidas del discurso moderno. Por lo que a efecto de encontrar respuestas para solucionar problemas modernos, resulta necesario construir un puente desde la epistemología del Sur hacia nuevos derroteros.

Los propios fines de la filosofía post estructural en el proyecto deleuziano establecen un medio descriptivo y propositivo sobre las categorías reproductoras de la imagen del pensamiento moderno al interior del sistema jurídico, sin llegar a la negación de la producción o la verticalidad de la Verdad ilustrada en detrimento de las alternativas del Sur. Por otro lado, parte de la reconfiguración del pensamiento moderno impedido para dar cuenta de otras posibilidades fuera de su propia validación. Al respecto, la tonalidad de la filosofía deleuziana, corresponde a la fijación del pensamiento eurocéntrico que intenta dotar de la posibilidad universal y abstracta para el entendimiento vertical en la actualidad. De esta forma, su propia filosofía corresponde a una consecuencia lógica dirigida en contra del mismo fundamento de la racionalidad occidental; por lo que su concepción de la ruptura del plano de inmanencia y la imagen dogmática del pensamiento, fluye directamente de las alternativas y la manifestación de la diferencia, fuera de los conceptos occidentales retomados por el dictamen sociológico de Santos.⁴⁴

4.3 De nuevo ciencia y filosofía: Kuhn y paradigma como dictamen insuficiente

Una vez explicitado lo anterior, deberá comprenderse que el carácter crítico de este trabajo, parte de la idea reconstructiva de los saberes y del conocimiento moderno desde aquello marginado, en este caso, la imagen del derecho. Así, se

⁴⁴ En el tratamiento de G. Deleuze, la diferencia juega un papel crucial en el establecimiento de su ontología, ya que ésta se encuentra afectada a la fuerza productiva y replicativa de la meseta sobre la que se diseña la producción del sentido; así, éste se encuentra determinado por la base cognitiva que le otorga validez. En sí, la diferencia constituye la replicación de lo simbolizado por la imagen dogmática del pensamiento, pues desnaturaliza la libre producción del sentido y la configuración de otras mesetas de validez.

trata de descubrir tanto la imagen dentro o fuera de los límites de su representación, como el carácter de validez que le dota de fuerza.

Por lo que se hace imperativo apelar a la anterior reconstrucción de corte epistemológica, toda vez que dentro del desarrollo del paradigma moderno se ha establecido un debate al respecto de la validez del pensamiento filosófico, pero sólo válido desde los márgenes del campo científico, por lo que la especulación y lo opinable como la dialéctica, se le desterró fuera de los campos de objetividad, neutralidad y universalidad que dicha visión de mundo demanda de la actitud cognitiva.

Por tanto es importante establecer una explicación que permita dar cuenta del proceso del endurecimiento del pensamiento moderno; ante dicha necesidad, estoy consciente de que existen diversas explicaciones e interpretaciones al respecto, e incluso medios idóneos para su demostración, empero como refiere J. Habermas: “Bajo la mirada omniabarcadora de creyentes y de filósofos, el mundo adquiere contornos distintos del horizonte de nuestro mundo, del mundo en el que vivimos”⁴⁵, y a diferencia de su postura (sobre la existencia de certeza epistemológica), existen diferentes tratamientos sobre los cuales pueden desplegarse diversos argumentos, tales como el rastreamiento epistemológico sobre el platonismo, la dicotomía entre sujeto y objeto en cuanto al progreso de la historia de la filosofía, o bien, la evolución de lo comprendido por ciencia desde la filosofía tradicional y moderna; sin embargo, cada una de estas posturas – comentario no reducido a estas posibilidades- establecería un *telos* particular sobre el cual habría que discurrir la argumentación planteada, situación que en el caso, impone la necesidad de un trazo propio para explicar las limitaciones al respecto de la imagen del pensamiento que valida sus procesos cognitivos.

Dicho lo anterior, al tomar una postura dentro o fuera de cada sistema filosófico, encontramos una copiosa diversidad de alternativas argumentativas que han definido el avance de la historia de la filosofía y del pensamiento humano.

⁴⁵ Habermas, Jürgen, “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, en Niznik J. y Sanders J. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, col. Teorema, p. 15.

Pero ante tales posturas ¿cómo saber cuál es la correcta para el objeto de estudio?

En esta orientación, el debate suscitado anteriormente se ha centrado en los fundamentos objetivos del conocimiento y su validez, que parte del contexto de creación y reproducción del pensamiento, de tal suerte que quien afirma la corrección y validez de una postura, se compromete con ese mismo razonamiento bajo los solos límites de aquello que afirma. J. Habermas y su creencia en el historicismo, R. Rorty en el neopragmatismo, son algunos ejemplos de lo anterior. Por tanto siguiendo la afirmación de Henri Lefebvre, en cuanto a que si se llegara a reescribir la historia de la filosofía, quizás debería hacerse desde la comprensión de que sus propios sistemas, no constituyen sistemas últimos de Verdad, sino sistemas singulares del mundo de las representaciones⁴⁶. Por lo que el tratamiento dado en este punto particular, encuentra que la producción filosófica, constituye un medio de oposición a lo que el mundo les representa y sobre lo cual teorizan como un medio superador de su presente; cada teoría y sujeto del conocimiento, constituye un eje sobre el cual la historia se hace polivalente en cuanto a una actitud, no de reflejo de su época, sino de crítica y oposición al espíritu de su tiempo. Ante lo cual, el esquema planteado a continuación parte de una base de incompletud y de rechazo a los absolutos, que sin caer en los márgenes del neopragmatismo o de un nihilismo crítico, entiende que no debe transformarse en una representación total, sino en otro conocimiento posible.

Una de las principales alternativas es explicar la correspondencia entre los modelos particulares del conocimiento y la relación existente con el paradigma que otorga la corrección y validez del presupuesto cognitivo. Es posible dar cuenta de diversos intentos por justificar la validación del conocimiento desde una racionalidad previa que le dote de validez y de fuerza al interior de los conceptos, como un medio de inteligibilidad sobre la construcción del pensamiento científico y

⁴⁶ Lefebvre, Henri, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, trad. Óscar Barahona y Uxo Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 171-175.

filosófico. Así, a partir de éstas es posible plantear la pregunta referente al ¿cómo se valida el saber?

En un primer acercamiento, se hace necesario establecer una versión distintiva al respecto de la evolución de los modelos del conocimiento y la correlación con la visión de mundo; por lo que es necesario adaptar una reproducción adecuada a este marco, de tal suerte que para tal envergadura la obra de Thomas Kuhn podría ser útil para este fin, empero, por sus propias dimensiones, sólo se tomaran algunas premisas que puede ser congruentes con el argumento central de este trabajo.⁴⁷

Bajo este entendimiento, cabría pensar que cada movimiento interno en el desarrollo del conocimiento depende de una inercia en el paradigma y, a su vez, dicha inercia impulsa el desarrollo de las revoluciones paradigmáticas. Sin embargo, la noción de paradigma de Kuhn resulta insuficiente para los fines de este trabajo por tratarse no sólo de la validez de la ciencia, sino del conocimiento general y sobre todo social, y de su subsecuente aplicación a la construcción del conocimiento jurídico. Además, su noción de paradigma, no puede compararse con la imagen del pensamiento, dado que la primera se utiliza desde una base de historia de la ciencia (pensamiento centrado en las categorías científicas) y la segunda desde la filosofía continental (pensamiento orientado por las preguntas del sentido).

La justificación que describe el movimiento del conocimiento, desde su propia evolución encuentra diversos derroteros y explicaciones sobre los contornos de cada modelo del conocimiento particular. Así, la explicación histórica del cómo conocemos fija una dirección desde la cual se establece la orientación de la búsqueda de la razón y el conocimiento humano. En consecuencia, la relación entre validez y cada modelo del conocimiento particular (desarrollado dentro de su propia visión de mundo) constituya una imbricación entre paradigma y modelo epistemológico. De esta manera esta relación constituye los límites de

⁴⁷ Las conclusiones de T. Kuhn relatadas en *La estructura de las revoluciones científicas* son compartidas en esta investigación como medio interpretativo de los paradigmas y la validación de la progresión de los modelos del conocimiento. Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

las respuestas y el cuestionamiento sobre los problemas establecidos por la visión de mundo predominante, tal como lo hace el enigma generador en Kuhn. La visión de mundo manifiesta la representación de los límites establecidos por el horizonte de su propio pensamiento.

Dentro de los márgenes del pensamiento del propio Thomas Kuhn, la descripción del pensamiento científico que realiza parte de la base ya inscrita dentro de la visión de mundo a la que pertenece, y que aplica en general al conocimiento humano y a su descripción de lo real y de la verdad. Incluso la propia revisión de la evolución del pensamiento científico elaborada por dicho autor, corresponde a la imagen que pretende ver del conocimiento humano, centrándose únicamente —su objeto de estudio— en la evolución del pensamiento científico. En correspondencia, existe otro conocimiento que va de la mano del pensamiento científico; y el desarrollo de los modelos del conocimiento, son parte de la descripción del saber, aunque verifican fines divergentes (científicos como filosóficos) dependiendo de la visión de mundo que pretendan nutrir, justificar o adecuar. La relación epistemológica entre sujeto y objeto, forma entonces parte del entramado de las revoluciones científicas en la búsqueda del establecimiento de un nuevo paradigma.

En esa dimensión, los conceptos, métodos y representaciones teóricas pueden ser concebidos como válidos dentro de la capacidad cognitiva de la visión de mundo, pero sólo serán posibles dentro de la expresión del paradigma, a partir de la adecuación del nuevo conocimiento con el proceso de transición de una revolución científica.

La noción de paradigma constituye la posibilidad de explicación de mundo; siguiendo el sentido del paradigma de Kuhn, es posible destacar que pueden existir dentro de la misma temporalidad distintos paradigmas que se encuentran en evolución (partiendo de la idea de revolución paradigmática) bajo diversas expresiones, por lo que dependiendo de la corrección dentro del modelo del conocimiento para con la visión de mundo -y el trance paradigmático-, se puede partir de la reconfiguración del propio paradigma. En este entendido, es posible situar una relación fundamental entre la visión de mundo contenida en el

paradigma y la idea o concepción epistemológica que se construye como medio interpretativo de la realidad. Bajo este orden de ideas se puede evidenciar que, a la par de un paradigma, existan diversas explicaciones de un mismo hecho o fenómeno, por lo que aquella versión que será validada como medio interpretativo de la realidad, deberá acoplarse a la visión de mundo sostenida por el paradigma dominante; por lo que es necesario establecer que esta imbricación constituye una relación entre la visión de mundo y la construcción del modelo epistemológico particular, generando así, una correlación entre la explicación particular sobre la que se pretende construir (develar, argumentar, fundamentar, justificar, etc., dependiendo el modelo del conocimiento a tratar o bien del paradigma) tal o cual conocimiento y visión de mundo.

Ante ello, la relación tradicional entre sujeto y objeto se amplía por la capacidad de inclusión de elementos distintivos de cada época, lugar y visión de mundo contenida en cada representación. Así, la idea del conocimiento es codependiente de la visión de mundo particular a cada sociedad e idea del conocimiento imperante dentro de las líneas de su propia construcción. En este entendido, la validación de los modelos del conocimiento constituye el argumento central sobre el cual se ancla la relación epistemológica, pero no sólo eso, sino también la íntima relación con la visión de mundo como vehículo del saber. Por tanto, las demostraciones de los argumentos centrales de la experiencia, idea, realidad o de cualquier materia del conocimiento humano, es validada dentro de la propia visión de mundo, y con base en el desarrollo de cada modelo del conocimiento encuentra su propia justificación, hasta el momento de la progresión de una revolución paradigmática, llamada por Kuhn *ciencia normal*.

Así, eventos como la demostración de la teoría heliocéntrica por parte de Galileo, no sólo fue rechazada dentro la visión de mundo contenida en el paradigma tradicional, sino que esperó hasta que la visión de mundo comenzara a radicalizarse en ciernes de su propia justificación. Las explicaciones científicas no comprendieron el rompimiento epistemológico que sostenía el paradigma como medio de posibilidad de la realidad; a lo que la cosmovisión de su tiempo, en completo solipsismo, tuvo que esperar hasta la integración de un nuevo

conocimiento a partir de la acumulación de diferentes presiones (revoluciones en sentido de Kuhn) paradigmáticas. Por tanto, puede decirse que las representaciones de mundo fundadas a partir de un modelo del conocimiento particular, se encuentran en relación directa con la propia visión de mundo, como un medio interpretativo del paradigma que parte de lo que se encuentra como dado y puede ser reinterpretado desde sus propios derroteros del entendimiento humano.

De este modo, los procesos del conocimiento que configuran las diferentes manifestaciones cognitivas, además de ejercer una relación directa con el objeto o fenómeno que pretenden distinguir, implícitamente sostienen la adecuación de su explicación bajo los contornos de la normalidad tácita en la imagen del mundo. En el pensamiento filosófico es posible ejemplificar lo anterior con Tomás de Aquino, pues al respecto de su interpretación escolástica, su visión de mundo correspondía necesariamente al fundamento último de un Ser Supremo (divino), en cuyo contexto, era necesario encontrar un fundamento racional de la demostración de Dios; es por ello que desde su fundamento epistemológico, se articula la representación teórica de la potencia racional del pensamiento aristotélico, con la armonía derivada del estoicismo, pero siempre en razón del dogma religioso, que a partir del aparato lógico de su método, constituye la afirmación de la idea de Dios, bajo las conocidas cinco vías. Por ende, la coherencia del fundamento que subyace en la escolástica, parte de la centralidad de la razón como medio de integración (método –deducción/inducción) y de la demostración de la existencia de Dios, a partir de una idea de universalidad, derivada de la razón divina, cuya orientación e interpretación del estoicismo, se dirige directamente a la senda dictada por la racionalidad de Dios. En este entendido, es posible observar como los cuatro tipos de leyes (eterna, divina, natural y humana) se encuentran en armonía dentro de la construcción y justificación lógica del argumento integrador, desde la razón —último motor, acto, potencia y devenir— (Aristóteles), estoicismo —razón natural/divina—(incluso rastros de platonismo) y el dogma religioso —universalidad—. Por lo que, es posible dar cuenta de cómo la idea de la racionalidad se implementa como un

argumento que servirá como fundamento a la demostración de la existencia de Dios (razón divina), desde la lógica aristotélica, lo que en la visión de mundo de la Edad Media, se constituyó como un argumento necesario para sostener la continuidad de la idea metafísica de Dios, en este paradigma.

Por tanto, la justificación teórica de Tomás de Aquino, armoniza su visión de mundo en continuidad con la secuencia de la meseta; empero, después de tres siglos, la continuidad del paradigma derivó, al choque con otros elementos ajenos a dicha visión de mundo,, en un cambio sustancial y en la consecuente afirmación de nuevos paradigmas. Lo que se sigue de lo anterior, es que los procesos de explicación del mundo desde una relación epistemológica, establecen como premisa de su validez, una co-relación entre el modelo de conocimiento y la visión de mundo que le otorga esa validez.

Dentro de esta premisa, en apariencia, es el contexto paradigmático el otorgante del sentido a la imagen y a su visión de mundo. De esta manera, el sujeto goza de una libertad interpretativa que lo determina como agente racional en el libre ejercicio del saber; empero, su relación con la visión de mundo y el acoplamiento de su modelo del conocimiento tiende a fusionarse en pro de lo aceptado dentro de los límites de la visión de validez del pensamiento, cuya implicación es una representación alienada del pensamiento o en términos generales, una contención de sentido, un concepto sin diferencia.⁴⁸

En este orden de ideas, es posible dar cuenta de un proceso de validación de la producción cognitiva desde la relación entre las categorías y su visión del mundo. Por ejemplo, cuando hablamos de la alegoría de la caverna de Platón, la explicación derivada del idealismo cobra un mayor sentido al establecerlo como un medio de reproducción de la visión de mundo tradicional, como una dilucidación integral de una causa metafísica como motor primero en el universo. Así, el modelo del conocimiento derivado de la explicación metafísica de la impresión del alma y la evolución del cuerpo como parte del pensamiento de Descartes en el sentido de la escolástica tardía (influida ampliamente por el pensamiento

⁴⁸ A efecto de esta representación alienada de la filosofía, véase Lefebvre, Henri, *op.cit.*, nota 46.

platónico), también tiene una correlación con la visión de mundo relacionada directamente con el renacimiento dentro del abandono del paradigma tradicional y el comienzo (según el manejo de cada autor) del paradigma moderno. El racionalismo cartesiano, constituyó así la base de la matematización y la introspección de las leyes de la naturaleza desde la razón, sin poder negar las raíces de la escolástica (ya que fue una de las principales influencias del joven Descartes, así como la influencia del idealismo platónico, herencia del pensamiento tradicional).

En consecuencia, dentro de los márgenes del contenido del presente trabajo, es seminal dar cuenta de la relación existente entre la presión exterior proveniente de la visión de mundo o imagen del pensamiento, hacia el interior de los modelos epistemológicos particulares, y la causalidad entre validación y congruencia, dependientes del alcance de la visión externa, en otras palabras: de su corrección moral. Pero en la que, no obstante lo anterior, sea posible establecer un pensamiento fuera de la ortodoxia de una imagen dogmática, es decir, desde una revolución en el pensamiento.

Este tema no será abordado en este momento, sino hasta el final del capítulo, ya que para comprender ampliamente el punto, es necesario señalar que la prelación cognitiva entre el contenido de los conceptos y el fundamento externo, conviven en la sustancia de una visión de mundo particular, por lo que al respecto de esta idea, se hace necesario dar seguimiento a diferentes visiones o ideas en torno a la imagen desde la construcción de distintas explicaciones, pero sin dejar de tomar en cuenta, que la imagen de mundo constituye una presión hacia el interior, determinando las herramientas, formas y medios de corrección o validez, así como los límites de sus propios problemas y soluciones.

4.4 Imagen del pensamiento como campo empírico de representación

En este orden de ideas, la relación epistemológica ha sido uno de los principales hitos relatados por distintos tratadistas y que a lo largo del desarrollo del

pensamiento filosófico, se le ha estudiado como uno de los principales problemas del saber. Mary Warnock nos dice: “siempre [ha habido] un problema para resolver, por encima de todos los demás, a saber, el problema de la relación entre las ideas que tengo en mi cabeza y las cosas que aparentemente no están en mi cabeza, sino en el mundo exterior”.⁴⁹ De esta forma, es posible relacionar el tema central de esta investigación con la progresión de diferentes modelos del conocimiento, pues a lo largo de la evolución del pensamiento filosófico occidental⁵⁰, la imagen tuvo un papel central dentro del proceso cognitivo. A pesar de lo dispuesto por diferentes modelos de conocimiento (epistemologías), es posible dar cuenta de la imagen en las representaciones del cómo conocemos, independientemente del paradigma en el que nos encontremos; empero toda representación, imagen e idea está condicionada por la fuerza del pensar.

La relación entre modelo del conocimiento y validez no sólo se encuentra fijado por una postura subjetiva o histórica, sino también interpretativa, pues la construcción de los conceptos y de los contenidos, se fundamenta precisamente en la representación de signos que están más allá de los límites expresivos del lenguaje; ya que su intención es representar un mundo plétórico de cambios, devenir, riqueza y significado debe ser explicitado y compartido por una orientación de sentido común. Así, los signos conllevan la dimensión representativa y expresiva de una imagen del pensamiento, que a diferencia de las mesetas, no admite pluralidad sino repetición.

En el tratamiento de la filosofía moderna, precisamente dentro de la filosofía del lenguaje, se parte de la evolución de la razón proveniente de la racionalidad circunscrita en la evolución de los sentidos y determinación del mundo exterior. Empero, más allá de la filosofía del lenguaje, la constitución de un mundo externo fluye en cada concepción, por lo que el hombre se encuentra material e inteligiblemente dentro de la sustancia del devenir, confinando la reducción de su

⁴⁹ Warnock, Mary, *La imaginación*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13.

⁵⁰ Hago la aclaración sólo para concentrarme en el hecho de que dentro del desarrollo del pensamiento moderno se privilegió el pensamiento occidental como medio productor del conocimiento.

entendimiento únicamente al tránsito de los signos con el que descifra y se acerca al mundo, a partir de su particular pretensión. De tal suerte que el mundo existe en sí, independientemente del hombre y más allá de su ser, como su condición sustancial. Así, la percepción de los sentidos de esa sustancia que percibe, intenta contener en su memoria y representación, la imagen como copia del mundo que pretende comprender. En el sentido del pensamiento kantiano,⁵¹ la humanidad reduce el mundo a toda experiencia posible y a las limitaciones abstractas y formales de su entendimiento y expresión, constituyendo en sí, un acto de reducción de la contingencia del mundo en el fundamento formal de las categorías.

Bajo esta perspectiva, partir del significado de la imagen, es partir de la expresión del mundo y transformarla en representación para el entendimiento. De ahí que pueda afirmarse que en la historia del hombre, éste ha buscado siempre una representación y que ésta a su vez, constituye un signo del hombre en el mundo. Ante esta dimensión, se hace patente en la concepción ideal (*eidos*) o material que éste tiene del entendimiento del mundo, que la demostración o validez de lo representado, guarde referencia con una validez superior.

Desde los comienzos de la especie humana, la abstracción y representación del mundo llenó y vació de contenidos y formas las manifestaciones internas y externas: conceptos y materia. En toda cultura es posible observar la necesidad de representación del mundo en cualesquiera de sus trazos: en las imágenes plasmadas en las cavernas de Altamira, las que encontramos en los pueblos prehispánicos,⁵² en el arte griego, en los íconos de la Edad Media, en los frescos del Renacimiento o en el pensamiento conservador detrás del arte moderno o hasta en el arte abstracto de Picasso; pero la relación entre el mundo y su expresión no solamente corresponden a elementos

⁵¹ Véase capítulo 3.

⁵² Este tema se abundará en el último capítulo de este trabajo: la relación entre filosofía y categorías dentro y fuera de una imagen del pensamiento, así como la inmanencia sin imagen desde *Qué es la filosofía*, de Deleuze, al respecto de los pueblos indígenas y la posibilidad de despensar y reinventar conceptos a partir de las epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos.

artísticos,⁵³ sino también a una visión de mundo particular que atiende al pensamiento y su representación del mismo, por lo que cada expresión corresponde a una pieza que cobra sentido al ensamblarse con las estructuras cognitivas que se validan desde un plano superior a la representación.

Pero este mismo proceso se ve manifiesto no sólo en los referentes pictóricos, sino en los procesos internos de la configuración del pensamiento filosófico y científico. En este sentido es importante destacar que la imagen del pensamiento refrenda tanto la construcción del saber filosófico y científico, como el artístico y práctico. Por ende, la intención de traducir los signos exteriores del mundo en conceptos y categorías que representen lo expresable al interior del entendimiento humano, confirma la repetición de una visión de mundo particular replicada en su contenido y esencia, el significado de toda una expresión de validez circunscrita a una meseta presente en un tiempo y espacio de cada cultura particular.

Por tanto, la representación de lo posible parte de una correlación entre el mundo interno y el exterior, desde la cual, idea y materia se mezclan en una búsqueda por interiorizar el mundo externo a la conciencia. La humanidad en su devenir, históricamente intentó plasmar y comprender el mundo desde diversos caminos, avanzando y sometiendo al mundo al cuño del análisis de las cosas en sí.⁵⁴

Bajo este argumento, existe un cúmulo de reflexiones al respecto de este tópico, que no necesariamente se encuentran incrustadas en las ideas estéticas. Si bien es cierto que la expresión del mundo corresponde en una re-integración

⁵³ Como dice Gombrich: “El arte no empieza observando la realidad y tratando de ajustarse a ella; comienza construyendo «modelos mínimos» que se modifican gradualmente a la luz de la reacción del espectador hasta que se «ajustan» a la impresión que se desea. En este proceso, los recursos de que carece el arte se han de compensar por otros medios hasta que la imagen satisfaga los requisitos que se le imponen”. Gombrich, E. H., *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, trad. Alfonso López Lago y Remigio Gómez Díaz, Madrid, Debate, 2000, p. 78.

⁵⁴ En cuanto a las cosas en sí, hago la breve referencia al ensayo de Martin Heidegger titulado “El origen de la obra de arte”, en Heidegger, Martin, *Caminos del Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 5ª reimp., Madrid, Alianza, 2008, pp. 11-62.

(interior) del objeto exterior a nuestra subjetividad, también lo es, que dicha integración desde el ámbito estético, se encuentra sujeta a su vez a valores intrínsecos en el objeto o éstos son dotados por el propio sujeto que observa o crea (dependiendo del modelo, criterio y autor) la obra de. A lo que, como dice Benedetto Croce: “Las dos formas de conocimiento, a saber, la estética y la intelectual o conceptual, son distintas: pero no puede decirse que estén separadas o divorciadas”.⁵⁵ En este punto tanto la referencia estética como epistemológica constituyen un medio de inteligibilidad que se convierten en un signo de la realidad que trata de descifrar el hombre desde la replicación del mundo transfigurado en signo. Así, el pensamiento en sí y el referente icónico del mundo como simulacro de lo real, configuran el fundamento de una representación simbólica de un mundo superior, traducido en los signos y en la imagen simbólica.

Este estudio, no pretende limitar la imagen a su sola referencia pictórica o estética, lo contrario generaría una particularidad en el desarrollo pretendido, al mismo tiempo que se establecería como un solo campo de representación. En el capítulo siguiente se verá que los fundamentos del pensamiento se encuentran delimitados por intensidades posteriormente transformadas por nuestros sentidos, en algunos casos, en imágenes, pero que también determinan los campos de validez del pensamiento a efecto de establecer su entendimiento bajo la proyección de la representación del sentido. Por ello, esta investigación se funda desde la imagen del pensamiento moderno hacia la búsqueda de los límites de éste, a fin de entender, los límites de la libre expresión de sentido y la consecuente repetición categorial.

De tal suerte, el desafío entre la paridad de la imagen con el mundo, puede abordarse desde distintos caminos y contextos: como la idea y realidad, el espíritu y materia, o el arte y concepto. Así, no sería posible divisar los argumentos suficientemente extendidos para completar un *estado del arte* al respecto del tópico, por lo que se delimitará en el sentido del tratamiento de la imagen como medio de entendimiento de la representación instrumental que realiza el

⁵⁵ Croce, Benedetto, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982, p. 67.

conocimiento de la expresión mundana. Sin perjuicio de hacer mención, en su caso, de algunos elementos que puedan nutrir los argumentos desde la estética, sólo como condición metafórica.

En este punto cabe hacer énfasis en el hecho de que, tomando en consideración la presión paradigmática con los distintos modelos filosóficos o explicaciones de mundo, la percepción particular de cada época, sus avances científicos, estéticos o filosóficos son elementos que se encuentran patentes en el diseño de cada una de las distintas modalidades que intentan explicar la visión de mundo y su justificación como elementos valiosos para cada entidad temporal. Así, cobra sentido el rechazo de los artistas de Platón, la singularidad entre significado e idea de los íconos en la Edad Media, la evolución de la cámara oscura, el daguerrotipo y la fotografía en el pensamiento del renacimiento hacia la ilustración, ya que éstas representaciones fueron decisivas para la comprensión del mundo desde el interior hacia el exterior; pues cada visión de mundo, constituye una fuerza que le otorga validez desde dentro a la proyección de los signos que determinan su entendimiento.

De este modo, es importante destacar que toda relación epistemológica se encuentra constituida por los signos que reflejan el contenido de su expresión, así como los límites de su creación y la afirmación que les permite validarse con la fuerza que les otorga la verdad. Por ello, la relación sujeto-objeto se manifiesta en la reducción de una representación que en términos generales, ha configurado la expresión territorial del mundo validable por el pensamiento que expresa el contenido de un concepto, palabra o expresión. Consecuentemente, la polisemia referida por la filosofía analítica, como el más profundo error en la construcción de pensamiento verdadero (quizá un falso problema), constituye la premisa sobre la que se construyó el fundamento del significado y significante objetivo, neutral y abstracto del lenguaje correcto, cuyos referentes de orden universal, pretenden prescindir de la herencia histórica y metafísica, a partir de la constitución de lo abstracto, así como de las unidades de mundo estáticas y sin cambio, que en otras palabras, significa detener el devenir.

4.4.1 Base de discusión. Dilthey y Heidegger

Al efecto, dentro de los campos de representación filosófica del pensamiento moderno, tales manifestaciones expresivas de sentido fueron entendidas por dos de los principales bastiones del giro hermenéutico, W. Dilthey y M. Heidegger. Dentro de la coherencia de estas líneas, es posible colegir estas visiones en dos grupos. Esta separación atiende a dos concepciones filosóficas sobre las cuales se fija una concepción acerca ejercicio de la subjetividad, sea bajo el entramado de competencia del sujeto que comprende el mundo desde su conciencia, o mediante el análisis crítico de la exacerbada condición subjetiva en cuanto a la descripción y planteamiento de la imagen del mundo. En apariencia, la falta de consenso dentro de cualquiera de las dos concepciones es evidente; sin embargo, ambas condiciones constituyen un eje vertebral dentro de la reconstrucción hermenéutica de la filosofía. Por lo que en estas líneas se apela a tal sentido, pues ya desde la concepción de orden fenomenológico en E. Husserl se estableció un contrapunto versus el positivismo dominante, denunciando la muerte epistemológica del sujeto como medio de objetuación del mundo natural.⁵⁶ Dentro del carácter fenomenológico, Husserl comprende al mundo y a la realidad como contenidos trascendentales que refieren una imagen de mundo: *Lebenswelt*.

Por ende, ambas posturas se relacionan en sus efectos contrahegemónicos, a partir de una crítica de la epistemología positivista, que extenuaba el carácter de primacía en el sujeto, limitando la relación de mundo con el desarrollo objetual del exterior en cuanto a objeto del sujeto. Ambas visiones (Dilthey en cuanto a la teoría de la representación de mundo y Heidegger la época de la imagen del mundo) convergen en un sentido, que en principio pudiere parecer opuesto, pero que de las siguientes líneas se comprenderá su relación.

⁵⁶ “Lo que se denuncia como amenaza en la fenomenología husserliana es una «naturalización de la conciencia», un reduccionismo positivista que despoja a la subjetividad de su trascendentalidad y la «cosifica»... El mundo del sujeto ya no se revela «constituyente» del «sentido», quedando disuelto en un homogéneo y objetivado mundo «constituido». Sáez Rueda, Luis, *op.cit.*, nota 6.

Tomando en consideración las distintas exégesis del pensamiento de W. Dilthey, me adhiero a la interpretación habermasiana -centrada en el carácter hermenéutico de la comprensión del mundo-. De tal suerte, Dilthey, se enfoca principalmente en la actividad del sujeto más que en la objetividad del mundo natural, para lo cual, le es necesario enfocarse en el carácter hermenéutico en detrimento del psicológico, estableciendo una distancia a partir del carácter progresista constituido por las leyes nomotéticas dictadas por el conocimiento matemático (cierto, determinista, y universal) subyacentes del pensamiento positivo. En este tenor, la idea de la comprensión (*verstehen*) será necesaria en cuanto a que, la concepción histórica del mundo puede estar determinada por la propia comprensión del sujeto y no necesariamente bajo las determinaciones normativas de la proyección del conocimiento, que se enfoca en la comprensión del mundo exterior a la consciencia. Por tanto, en el tramo de su obra que analiza a la Historia y de paso genera la concentración de visiones de mundo, se vale de un entendimiento situacional que permite evocar una configuración particular de la evolución de los diversos modelos filosóficos, ya que éstos – considera-, constituyen representaciones históricas de su panorama, que los filósofos se encargan de dotar al mundo del pensamiento; por lo que tales representaciones están limitadas por la progresión y avance de su civilización. De tal manera que su validez se constituye en una comprensión interior (dentro de la representación filosófica) de la representación del mundo, es decir, el filósofo comparte en su pensamiento una comprensión de la representación de su propia época. Consecuentemente, el valor de estas aseveraciones constituyen un marco distintivo del historicismo que pretende Dilthey,⁵⁷ sin embargo, por lo que interesa a este trabajo, puede rescatarse la idea de que la acción de comprender por parte del sujeto (epistemológicamente hablando) “no es meramente un método, sino un

⁵⁷ Cabe señalar que desde el pensamiento de Deleuze el historicismo no es un planteamiento suficiente para su proyecto, como tampoco para este objeto de estudio; en razón de que el situacionismo o determinismo, de acuerdo con la postura defendida en esta investigación, parte en su generalidad de un agenciamiento (acontecimiento) como medio reparador y productor de otra ontología más allá de lo posible (indeterminismo). Por lo que el dictamen no es opuesto a la coherencia de estas líneas.

modo de ser del sujeto y que tiene lugar siempre en el seno de una interpretación parcial y signada histórico-culturalmente”.⁵⁸ Por lo que el sujeto abandona la cualidad de observador y se transforma en intérprete, que lo hace partícipe en la vivencia histórica, es decir, de su propia situación espacio temporal. En obviedad, la salida del subjetivismo es pretendida bajo toda la construcción de un sistema particular que se encuentra fuera del marco de este trabajo; empero, la comprensión y la brecha apuntada hacia la situación, denota la acción interpretadora del autor sobre el mundo, de acorde a las representaciones interiores de esa visión. En este sentido, la comprensión del mundo parte de la interpretación realizada por el sujeto como un intérprete de tipologías y de visiones de mundo, que entendidas éstas en términos de “verdad”, constituyen un amplio subjetivismo determinado por las propias construcciones, interpretaciones y validaciones al interior, en el que la “verdad” es comprendida como un aparato transitorio y no definitivo o definitorio, y el juego hermenéutico se encuentra abierto en un plano de inmanencia en cuanto a las posibilidades y concepciones de mundo.

En este orden de ideas, la postura de Martin Heidegger constituye un eje anti metafísico en torno al cual, giran distintas críticas al respecto del pensamiento tradicional y moderno. Por lo que la concepción heideggeriana, en un primer momento, se erigió como contrapunto a la metafísica desde su afirmación ontológica. Bajo este entendido, es posible establecer que dentro de la constitución de su búsqueda del Ser, pudo coludir elementos críticos en contra de la filosofía tradicional y moderna. Entre éstos destaca el argumento de la metáfora como elemento integral de la representación metafísica, que la propia filosofía moderna arrastró hacia dentro de sí como un dejo de antaño. Por ello, su propuesta se incrusta como una alternativa a la cualidad metafísica de la que se ha impregnado la filosofía moderna. De tal suerte, que en su ensayo *La época de la imagen del mundo* constituye una representación del mundo moderno que se ha construido a sí mismo, como una imagen distinta y única, posibilitada a partir de la

⁵⁸ Sáez Rueda, Luis, *op.cit.*, nota 6.

construcción del pensamiento moderno y del entrenamiento del sujeto sobre su capacidad predicativa. Sin embargo, del otro lado de este aporte existe una crítica metafísica sobre la construcción de la modernidad.

En este proceso da cuenta de algunos fenómenos esenciales en la construcción del mundo moderno: como la ciencia, la técnica mecanizada, la reducción del arte a la estética, la reducción del obrar humano realizativa e interpretativamente como cultura y un último evento, la desdivinización o pérdida de dioses.

El saber científico representa la clara esencia del pensamiento moderno. Dentro de este tipo de conocimiento se pretende llegar hasta la precisión objetual del mundo exterior que rodea al sujeto, por medio de instrumentos precisos y metodologías propias que tienen como resultado: certeza y objetividad. Esta certeza de lo ente transforma a la naturaleza y a la historia en objeto de la representación explicativa.⁵⁹ Por lo que “esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación”.⁶⁰ De tal suerte que... “La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad”.⁶¹ En este orden de ideas, la captación del mundo fuera del sujeto transforma al ente en objeto y al sujeto en un medio interpretativo separado de aquel ser, pues al liberarse de las ataduras determinadas por la época medieval, el hombre moderno se transforma en sujeto (*subjectum*), lo cual significa que “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”. Pero esto sólo puede ocurrir cuando se trata de una totalidad, y ante tal, la reducción de esta transformación del mundo no sólo constituye al ente como un todo natural, sino también histórico, por lo que el propio Heidegger establece el

⁵⁹ Véase Heidegger, Martin, *op.cit.*, nota 54, p. 72.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Idem.*

planteamiento de una imagen del mundo, como un medio reproductivo de esta totalidad. Con imagen dice:

(...) nos referimos al propio mundo, a él, lo ente en su totalidad, tal como nos resulta vinculante y nos impone su medida. “Imagen” no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: “wir sind über etwas im Bilde” es decir, “estamos al tanto de algo”. Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros. Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición.⁶²

De tal suerte que la comprensión esencial de la imagen para él, constituye una concepción del mundo como imagen. “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. ... Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad [sic] de lo ente”.⁶³ Por tanto, la representación del ente como imagen es primado de la época moderna, pues tomando en consideración que el pensamiento moderno constituyó la afirmación del mundo como representación, el mundo esencialista de las ideas de Platón fue conquistado por los sentidos y la razón, por lo que sus consecuencias, implican una *representatio*,

[lo que] quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar así como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese

⁶² *Ibidem*, p. 74.

⁶³ *Idem*.

momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, eso es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.⁶⁴

La preponderancia del sujeto como el medio de objetuación del mundo, corresponde a la primicia de la situación de la modernidad; ya que ésta, como esencia, establece al sujeto en un centro interpretativo, ante un desarrollo humano (progreso) dentro del cual, afianza la voluntad del hombre como una autoafirmación del sujeto que toma una posición sobre lo ente para representarlo ante sí, en el mundo del ser. Por tanto, nos dice el autor, no sería posible que en otra época el mundo pudiera objetivarse en una imagen. En consecuencia, este carácter de re-presentación del mundo (ente)⁶⁵, ante nosotros como sujetos, equivale a poner ante sí y traer hacia sí, en tanto que el sujeto se convierte en *subjectum* dentro de lo ente. Bajo este entramado, se ejerce tal preponderancia sobre el sujeto, y lo individual en perjuicio de lo comunal, pero este efecto, sólo como un aspecto no querido, pues constituye una clara afirmación de la negación de un humanismo heredado al hombre ante el mundo para el hombre. Por tanto la Edad Moderna conquista al mundo como imagen, en el sentido de una conquista del medio de la configuración de la producción representadora.

La referencia de ambos autores hasta este momento establece una imagen particular de la modernidad, pues en el sentido de Dilthey, ésta corresponde a una interpretación del sujeto sobre su visión de mundo histórico-cultural, dándole al sujeto una capacidad interpretativa de apertura del mundo desde su propia comprensión. Ante lo cual, se une con Heidegger en cuanto a que la modernidad ha empotrado al sujeto como un medio (dentro de lo ente o desde el ser) interpretativo en una imagen del mundo. Lo que implica una ilusión, toda vez que el sujeto se apropia de las categorías que como veremos más adelante, se fundan en el proceso cognitivo de las facultades, que como en Kant, engloba la

⁶⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁵ En este punto cabe señalar la relación de los dictámenes de Dilthey y Heidegger con el programa de Deleuze; dichos autores coinciden en una inversión ontológica a partir de la representación, pues establecen ya desde la imagen del pensamiento un fundamento de validación entre pensamiento e imagen, signo y realidad.

referencia concepto experiencia a partir de lo actual, lo que lleva al sujeto a pretender el mundo reducido a su validez categorial y no el mundo en sí. Dentro de lo cual, es plenamente distinguible la afirmación que realizan los dos alemanes en cita, pues la imagen del mundo sólo es posible dentro del contexto moderno, en el que la preponderancia epistemológica recae directamente en el sujeto; y el mundo objetivo del resto de lo ente, se representa en imagen ante él, lo que en Heidegger implica que la relación sujeto y mundo se funda principalmente en la mediación de los signos que delimitan la validez de la realidad exterior e interior de la conciencia; de la que no sólo la construcción del conocimiento, sino también la explicación práctica de la ética e incluso el derecho forman parte.

Siguiendo esta línea, se puede identificar cierta polivalencia de las explicaciones relatadas en cuanto a sus argumentos definitorios de los medios y fines sobre la humanidad, pero que a pesar de su innovación no se logran desprender de los fundamentos autónomos del pensar lo que reproduce en la conciencia la representación del mundo a partir de un diseño pre formado, es decir una imagen del pensamiento.

De acuerdo a lo anterior, es necesario destacar que los ámbitos sociales, no se encuentran alejados de estas representaciones comprimidas por la filosofía, pues tras el umbral de las ideas, pueden ser evidenciadas en la vida cotidiana de la propia modernidad. Pero hay que tomar en cuenta que esa modernidad, ha sido reconfigurada de acuerdo con su propia contextualidad –siguiendo a Dilthey-, por ende, la relación histórica entre sujeto y contexto, como campo de la comprensión, es definitoria en el ejercicio hermenéutico de la propia imagen de la modernidad.

Sin embargo, este proceso de primacía del sujeto, no tiene su origen en una ideología de poder, sino que se auto-afirma como una base paradigmática sobre la cual discurre su propio devenir. Por lo que aludiendo a las palabras de Luis Villoro: “una época histórica dura lo que dura la primacía de su figura del mundo”.⁶⁶

⁶⁶ Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 11.

4.5 Mundo, vida e imagen

Dentro de cada sociedad, existen medios y fines que son proporcionales a los fundamentos de su validez. Por ello tanto la moral, ética, ciencia y las instituciones corresponden a los márgenes externos de su producción. Así, cada sociedad limita y ejerce las facultades del sentido. Bajo esta proyección, las diferentes posiciones de los conceptos y acciones del mundo, parten de mesetas (territorio de validez de los conceptos que determina la intensidad de su veracidad o grado de corrección). En esta tesitura, nos cuenta Norbert Elias, que el *homo philosophicus* (el hombre que se pregunta por el conocimiento) es un hombre centrado en sus adentros, individual, en el sentido de contemplar y conocer al mundo desde sí⁶⁷ De tal suerte que la comprensión del mundo desde este adulto (homo phillosophicus) que nunca fue niño (sin la madurez suficiente para comprender su distancia y cercanía con el entorno), expone la precisión implícita de un medio representado desde su propia individualidad, a lo que se adhieren a este centro las imágenes del *homo economicus*, *homo psychologicus*, *homo historicus*, e incluso el *homo sociologicus*. En tal sentido, la enclaustración del mundo desde la descripción teórica que realiza el hombre de sus actividades y actitudes ante el mundo objetivo, conduce a representaciones establecidas dentro de un centro histriónico (referente a su cualidad de actor como representación teatral) correlativo a sus propios fines. Por lo que tras el velo abandonado de un mundo metafísico divino, en la modernidad el hombre empotra su imagen con alabanza racional, constituyendo reproducciones icónicas en las conciencias generales e imaginarios colectivos, pues al cabo de su propio embelesamiento, constituye una propia identidad entre el hombre moderno y la modernidad. Norbert Elías nos comenta acerca de papel del sujeto en el ideal moderno:

La reificación del ideal encuentra su expresión, pues, en esta articulación intelectual, no solamente en la versión conceptual del sistema social como la

⁶⁷ Véase Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 2ª ed. 1ª reimp., trad. Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

imagen ideal especial de una nación, sino también en la imagen del actor aislado, del ego como imagen ideal de un individuo libre e independiente de todos los demás. En los dos casos la imagen ideal del teórico se convierte inadvertidamente en un hecho, en algo que existe realmente. También en el caso de la imagen del hombre aislado independiente, con libertad de decisión, se convierte en imagen de aquello que el hombre aislado es en realidad.⁶⁸

De esta manera la comprensión interior de las representaciones teóricas valores, límites, sentidos, construcciones y fines ideales e incluso sus manifestaciones pragmáticas, son reproducciones de la imagen moderna del mundo. En este sentido, continuando la modernidad es un proceso autoreflexivo que creó un fenómeno social que determinó, tanto estructuras como las mentalidades de los sujetos correspondiendo a una misma imagen de mundo.

Así la autoexperiencia comienza a ser medio y fundamento de la construcción de mundos internos, teóricos y representacionales en el conocimiento humano, que se repite sin diferenciarse en los contextos pragmáticos de su inteligibilidad auto-referente. Asumiendo así las ciencias naturales, sociales, e incluso la propia filosofía o el derecho, una repetición interior desde el exterior. Aquí, es importante no dejar de lado una cuestión apuntada por Norbert Elias:

Si resulta posible utilizar como fundamento indiscutible e incuestionable de las teorías filosófico-epistemológicas y científicas así como de las sociológicas la marcada línea de separación entre el «interior» humano y el «mundo exterior» de los hombres, que aparece a primera vista como inmediatamente dado en la autoexperiencia y que, además, tiene profundas raíces en la tradición intelectual y lingüística europea, sin una comprobación crítica y sistemática de su objetividad.⁶⁹

Lo descrito por el pensamiento hermenéutico de W. Dilthey y M. Heidegger, conllevan un pliegue de alternancia a la visión positiva del mundo. La separación del sujeto de lo mundano y la construcción de la descripción de lo que le rodea como medio de validez racional, produce un enclaustramiento del sujeto

⁶⁸ *Ibidem*, p.31.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 36-37.

en su referente universal. Por lo que tal nivel de objetualidad del mundo no sólo incorpora nuevas vías de conocimiento, como la filosofía moderna o las reproducciones de las ciencias sociales, que continúan su producción de acuerdo a la filosofía analítica, estatuye en sus adentros el surgimiento de una mitificación de una nueva filosofía desde el hombre, en suma, la construcción de una idea metafísica de hombre y de su representación.

Bajo este entendido, la construcción y afirmación de la individualidad del mundo moderno defendido desde la apertura derivada del conocimiento del mundo natural y de la reafirmación de *subjectum* como media del saber, reconfigura los parámetros del andamiaje intelectual, material y social de su representación. Asimismo, esta reconstrucción del hombre a partir del interior implica, incluso hoy en día una cierta similitud de entre el aislamiento de los medios y formas del pensar, como nos dice Norbert Elias:

Las imágenes de un ser humano aislado, de Descartes, Max Weber o Parsons están talladas todas en la misma madera. Al igual que antaño lo hacían los filósofos también hoy muchos teóricos de la sociología aceptan esta autoexperiencia y la imagen del hombre que a ella corresponde, como fundamento incuestionado de sus teorías. Estos autores no se distancian frente a sus ideas, no se las extraen de la conciencia, por así decirlo, para encararse con ellas y preguntarse por su adecuación. En consecuencia, suele pasar que nos encontremos con autoexperiencias e imágenes del ser humano como individuo aislado junto a propuestas de superar el reduccionismo situacional.⁷⁰

En este entendido, la configuración del conocimiento proveniente de la autoexperiencia de la validez del pensamiento moderno, señala límites internos que reproducen su propio reflejo. Así, a decir de Pierre Bourdieu, quién continúa con el planteamiento weberiano,⁷¹ el objeto que es valioso para una investigación depende del interés del investigador; de tal suerte que es su experiencia la que fija el rumbo en la elección del objeto a conocer. Del que también los márgenes y límites de las representaciones teóricas, comparten el mismo principio.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁷¹ Bourdieu, Pierre, *La fotografía. Un arte intermedio*, México, Nueva imagen, 1979, p.15.

Por lo que tomando en consideración que toda producción de sentido es una producción social,⁷² las teorías constituyen representaciones de sentido, mismas que están sujetas a la validez de fuerza epistemológica que, dentro de esa imagen del pensamiento, replica una posición de la que depende la corrección de los signos expresados. De ahí que ésta se re-presenta, en el sentido literal de la palabra, pues en esta orientación, su presentación constituye una determinación óptica validada por los márgenes de la visión del mundo moderno, y en segundo término, su reafirmación de ésta por vía de la expresión de corrección de la fuerza que contiene su representación.

En este proceso, sea desde el campo científico o filosófico, se puede llegar a la polarización de dos grandes criterios: El que defiende que la filosofía – moderna, sobre todo- sostiene una capacidad crítica que implica el progreso del conocimiento como un medio de mejoramiento de las representaciones;⁷³ o bien, en el sentido contrario, que la capacidad crítica del mundo, ha configurado abstracciones y justificaciones que no alcanzan a superar las representaciones de su condición y que, por tanto, la búsqueda científico-filosófica se ha mantenido en una circulación interna de *la época de la imagen del mundo*, que no alcanza a dar cuenta de una representación más allá de lo ya representable, toda vez que ha limitado la producción del sentido fuera de los márgenes de la imagen del pensamiento.

Lo anteriormente representado, corresponde necesariamente a una previa postura. En este enfoque, la reproducción del pensamiento moderno encuentra un espejo dentro del cual su imagen haya validez, sentido y un *telos* determinado. De tal suerte que así como se ha dicho en otra parte, desde el origen del pensamiento renacentista, las jerarquías de modelos y representaciones se tomaban como medios de mero uso sin distinción, que poco a poco fueron moldeándose al interior de su propia imagen, construyeron medios representativos que separaron a lo mundano de la consciencia, transfigurándolo desde su saber, en realidades

⁷² Verón, Eliseo, *La semiosis social. Fragmento de una teoría de la discursividad*, trad. Emilio Lloveras, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 13 y ss.

⁷³ A efecto de comprender la noción de representación en la ideología y filosofía: Lefebvre, Henri, *op.cit.*, nota 46.

objetivas. Por tanto, el desarrollo de la filosofía y la cultura moderna ha sucedido diversos giros y estadios que a pesar de ello, continua reflejando la interioridad de las premisas de su fundación, sin que los actores sociales o el conocimiento mismo, valide otras alternativas dentro del marco de lo posible, replicando una metafísica del hombre y del lenguaje.

En este orden de ideas, el planteamiento reconstructivo de la filosofía desde la configuración de *sentido* que realiza Husserl, establece un distanciamiento entre la tradición de un mundo normativo ortodoxo (positivismo), hacia la reconfiguración de un pensamiento determinista de un mundo natural, en el que los campos abiertos del sujeto puedan generar el acercamiento entre sujeto y la sombra del mundo, a partir del énfasis fenomenológico. La fenomenología continúa la ruta sobre la cual Heidegger y Merleau-Ponty, establecerán la primacía de un sujeto como medio de conocimiento del mundo desde la propia confrontación y reconstrucción epistemológica de un antropomorfismo universal. En este sentido, ambos pensadores constituyen una bisagra de apertura ente el campo del conocimiento humano y el propio sujeto; haciéndolo parte y copartícipe de la interpretación al interior del ente conocido, por lo que como ejercicio crítico destaca el “debilitamiento” del sujeto como *subjectum* del mundo, intentando proyectar un conocimiento más amplio de acuerdo a reglas que sobrepasen las premisas de sus fundamentos, sin embargo, la fenomenología no fue capaz de realizarlo. A lo que continuando con la naturalización del sentido derivada de la filosofía analítica, constituyó un distanciamiento con relación al mundo natural, para construir un sentido y mundo desde la reducción del lenguaje.

De ahí que el lenguaje corresponde a una creación social, por lo que el “sentido” implícito en la comunicación lingüística equivale a una construcción social, que implica en sí, un enunciado proposicional, cuya función afirmativa establece una premisa con contenidos de Verdad. En esta separación de mundo, la epistemología de la filosofía analítica, establece un entendimiento separado e individual de la comprensión; en el que si bien es cierto existe una verdad en el mundo natural, también lo es que entre ese mundo natural y el subjetivo del que parte el sujeto del conocimiento, existe uno sobre el cual el sujeto hace referencia

a su propia realidad; de ahí la razón que necesite del lenguaje, como instrumento objetivizador del mundo. De tal suerte que en el apartado hermenéutico-fenomenológico, el sentido habita en la relación sujeto-objeto, pero más que como medio instrumentalizador antimetafísico, lo hace bajo una comprensión de vivencia, en el cual, se dimensiona desde el acontecimiento, que determina empíricamente la sustancia de referente.

Por ello, existe una actitud muy cercana en ambos trazos de la filosofía, empero, por lo que corresponde a este trabajo, además de reconocer la fijación de puntos de contacto entre una filosofía analítica y una continental, también se percibe la distancia en cuanto a la fijación del objeto de estudio, pues en la primera se corre el riesgo de objetivar la instrumentalización del lenguaje como objeto de estudio y medio de comprensión de mundo: Instrumento de comprensión y objeto unidos en una *hipóstasis* de sentido. Lo que equivaldría a la modificación del sentido desde la interrupción de la continuidad y diferencia que habita en el mundo natural, traducido en el lenguaje por su propia mundanización. Por tanto el sentido en la vía hermenéutico-fenomenológica constituye una apertura de sentido hacia la comprensión del mismo, fijando una postura más contextual en cuanto a su creación y origen del sentido, a diferencia de los argumentos centrados en un significado y orientación universal, objetiva y atemporal.

La orientación de la propia condición epistemológica, científica, filosófica, e incluso jurídica, ha reproducido una serie de condiciones sobre las cuales el desarrollo del saber en esos derroteros, ha establecido puntos de partida concéntricos y soluciones dentro de los márgenes de la validez interna de la imagen moderna. De acuerdo a lo anterior, se reproduce una larga cadena de condiciones, problemas y soluciones, que se confrontan consigo mismas, sin abandonar un carácter elíptico dentro de la propia imagen del pensamiento moderno; y en la que la sustancia como los procedimientos formales, constituyeron una base de inteligibilidad que desde la producción y reproducción de la propia imagen, dejaron fuera de su propia validez, estructuras completas de saberes.

De ello, la base estructural de la modernidad se ciñó en el sujeto como medio de comprensión de mundo, sus diversificaciones objetuales y análisis de mundo desde sus distintas ciencias, constituyen una reproducción de este pensamiento, que derivó en que las alternativas epistemológicas, fijen una base centrada en el sujeto, pero no de cualquier sujeto, sino en el moderno. De ahí el planteamiento de problemas y soluciones fuera del marco determinado por su propia imagen, per se, se encuentra cancelado por la presión interior del entendimiento formado por categorías atemporales sin historia y empotradas en lo actual.

La modernidad estatuyó una reducción de la concepción de la realidad a partir de la separación entre mundo y sujeto, entre actual y virtual. Así, la reproducción de los patrones que establecen al sujeto como un medio interpretador del mundo externo, realizan una reducción de mundo que le permite, con carácter a-temporal (e inclusive universalmente), fijar objetivamente al mundo, separándolo de las condiciones previas a su empotramiento, y de las condiciones que puedan llevar a cuestionar la objetualidad de sus objetos i.e. metafísica, sentido o la realidad en sí.

Ante ello, la estrategia que he seguido hasta este punto, da cuenta de una imagen interior del pensamiento moderno que re-produce los intereses del pensamiento que piensa en una imagen de mundo, y que se liga a una alta comprensión del *subjectum* como sujeto en una relación cognitiva dentro de los campos del conocimiento. La idea dentro de su propio referente y la concentración epistémica que relaciona a la consciencia con el mundo a partir del lenguaje, fundó una dimensión del *sentido* que devino en en signos y formas semánticas, dejando otras formas de conocimiento silenciadas y sin un referente actual. Lo que se evidencia en una reproducción metafísica de un campo de sentido constituido en el lenguaje como ente del conocimiento. Por lo que antes que el temor de constituir una refundación filosófica, constituye una fijación de reproducción de la propia metafísica del sujeto que reduce al mundo desde su propia condición subjetiva-esencial: el lenguaje.

De aquí, la imagen dogmática del pensamiento constituye en sí un problema, es el fundamento del planteamiento de una nueva fuente de falsos problemas (tema revisado en el tercer capítulo).⁷⁴ Los mixtos mal analizados configuran planteamientos erróneos que no pueden dirimirse por su intensidad o naturaleza, asumiendo la duplicidad de categorías que nos llevan a confundir las esencias. En el caso, el tiempo y el espacio, son categorías que por su propio fundamento delimitan un problema, pero que de acuerdo a la imagen dogmática del pensamiento, establecen la fuerza de corrección de la validez de la inexistencia del problema. Así, la circularidad de las categorías modernas, suficientes en tanto universales y atemporales, no constituyen en última instancia la Verdad, sino sólo la limitación del entendimiento.

En consecuencia, si partimos que categorialmente la imagen del pensamiento ha delimitado el replanteamiento de la creación de nuevos fenómenos sociales, más allá de su propia representación, es posible dar cuenta del estatismo sobre la verdad moderna, lo que tiene como consecuencia que de los afluentes del siglo XX y XXI, los conceptos como justicia, Estado, democracia o libertad han reconfigurado una pretendida universalidad discursiva desde la aplicación del Derecho, estableciendo una verticalidad sobre la imposición de tales categorías al plano social, que no necesariamente se encuentra estático ni es universal.

Este argumento no constituye una desvaloración al interior de la justificación de los estudios analíticos, no es mi intención, pero bajo el marco que

⁷⁴ Al respecto de los falsos problemas: “REGLA PRIMERA: Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas. (...) REGLA COMPLEMENTARIA: Los falsos problemas son de dos tipos: «problemas inexistentes», que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del «más» y del «menos»; «problemas mal planteados», que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados. (...) REGLA SEGUNDA: Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real. (...) REGLA COMPLEMENTARIA de la segunda regla: lo real no es sólo lo que se divide siguiendo articulaciones naturales o diferencias de naturaleza, sino también lo que se reúne siguiendo vías que convergen en un punto ideal o virtual. (...) REGLA TERCERA: Plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que el espacio (...)”. Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, pp. 11-28.

se ha establecido a lo largo del capítulo, su referencia constituye un progreso de la filosofía de acuerdo a la validación interior dentro de la imagen del pensamiento moderno. Así, la idea de Dilthey en cuanto a la polivalencia del avance de la filosofía, se hace patente en cuanto a los argumentos que validan como hegemónica a las reproducciones de la filosofía analítica en sus diversas representaciones, entre las que se encuentra el derecho. Y no sólo lo anterior, sino que la denostación de la metafísica (o sentido común) por parte de la filosofía analítica, establece a la par de otros modelos filosóficos, una necesidad referencial de la primacía del mundo subjetivo dotado por la imagen moderna.

El contenido de este capítulo presenta los fundamentos necesarios para entender la base teórica sobre la que se desarrollará esta investigación. Asimismo, he intentado determinar la ruta desde la cual, el tratamiento del *sentido* dentro de las ciencias de cuño positivo, ha replicado en la extensión de los conceptos construidos desde la ciencia moderna; así como las propias formas, medios y fines de la ciencia y filosofía del derecho. Con este planteamiento, la idea de seguir la ruta kantiana sobre la determinación subjetiva de toda la experiencia posible, y la capacidad representacional del *sentido* como mero acto de repetición de la imagen del pensamiento, constituye la base sobre la que los argumentos posteriores entrarán en debate, a fin de señalar la contención y limitación de la fuerza que produce lo verdadero dentro de los sistemas cognitivos particulares.

En este capítulo también, he abordado elementos que han servido como ejes temáticos sobre el desarrollo de la visión de mundo y la verticalidad de éste al respecto de los fundamentos de la corrección de su interioridad; empero, he descartado los aportes del historicismo y la progresión del paradigma como medios suficientes para la determinación de este dictamen. Hecho por el cual, la ruta asignada a la producción de sentido y su liberación del campo de pensamiento que determina su forma y contenido, deberá ser explorada desde la base aportada por estas líneas, en el siguiente capítulo.

Asimismo, al partir la investigación desde la sociología del conocimiento jurídico, se reconoce la problemática de la recursividad dentro de los planos del pensamiento científico y filosófico, como un eje fundamental en la repetición de los

valores y formas del pensamiento occidental dentro de las periferias. Por lo que, como se verá más tarde, la repetición de las formas de conocer y los medios adquisitivos del conocimiento del mundo natural y social, dan cuenta de las mismas ubicaciones y referentes epistemológicos y metodológicos, determinando así una posibilidad muy pequeña para la transformación y el reconocimiento de otros saberes que pueden dotar de otra perspectiva, de otro ángulo del pensamiento, pero sobre todo, de nuevos problemas y soluciones a los que se plantea el conocimiento hegemónico.

CAPÍTULO DOS

LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO

La equivocación de la filosofía consiste en presuponer en nosotros una buena voluntad del pensar, un deseo, un amor natural de lo verdadero. Por eso la filosofía sólo llega a verdades abstractas que no comprometen a nadie y no trastornan nada. «Las ideas formadas por la inteligencia pura sólo tienen una verdad lógica, una verdad posible, cuya elección es arbitraria». Permanecen gratuitas porque han nacido de la inteligencia que sólo les confiere una posibilidad, y no un desafío o una violencia que garantizaría su autenticidad. Las ideas de la inteligencia no valen más que por su significación explícita, es decir, convencional. (...) la verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento.⁷⁵

1 CONCEPTOS-SIGNOS Y TIEMPO. DISCONTINUIDAD DEL DEVENIR COMO PROBLEMA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO

1.1 *Planteamiento del problema: Filosofía analítica y Kant*

La base del pensamiento analítico se funda en los principios cientistas derivados de los procesos positivistas. Esta base se solidificó desde el antecedente del pensamiento kantiano, pues a partir del principio de inversión copernical configuró una realidad abstracta del sujeto trascendental, así, las categorías expresadas desde el límite de toda experiencia constituyeron el punto de origen de la relación del hombre abstracto, con un mundo interpretado sólo desde una lógica trascendental. El entendimiento del devenir del pensamiento kantiano jugó un papel fundamental en la universalidad de los significados y referentes del mundo

⁷⁵ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 26, p. 25.

interior y exterior al conocimiento.⁷⁶ Unificó las categorías desde la expresión y verificación de la conciencia del mundo que interpreta.

Por tanto, la extensión de la conciencia en tiempo y espacio por un lado y las categorías, por el otro, constituyen la abstracción de toda experiencia posible, que en conjunto, describen al fenómeno sin ir más allá en busca de su esencia, desde distintos ángulos del sujeto trascendental.

Por lo que después de la *Crítica* a los modelos del conocimiento precedentes a Kant, la modernidad acogió la explicación derivada del trascendentalismo, como base fundamental en detrimento del idealismo objetivo. Por otro lado, la conjunción entre la fuerza demostrativa derivada del kantismo, unida a la visión occidental moderna, con las ideologías e instrumentos positivistas, fundaron una visión científica del siglo XIX; estableciendo con ello una dimensión del mundo situada en categorías objetivas y resultados ciertos.

Poco tiempo después de Kant, el idealismo alemán entró en crisis. A lo que el modelo hegeliano correspondió con el uso de instrumentos no necesariamente fundados en la inspiración historicista alemana, como la lógica, de inspiración insular, que había sido ampliamente desarrollada en el ámbito anglosajón. Sin embargo, esa crisis del siglo XVIII y XIX, no se dio solamente en las latitudes germánicas, sino repercutió con mayor fuerza en el idealismo insular. Así, la simbiosis (académicamente hablando) entre el idealismo alemán y los instrumentos lógicos tuvieron una ida y vuelta y vuelta e ida, entre la ahora

⁷⁶ “Lo que desde el pensamiento de Deleuze (...) Kant ha mantenido intocables las ideas de identidad y representación, la verdad (la ciencia) y el bien (la moral), que se justifican ahora en nombre de la categoría de este sujeto que por derecho, dice Kant, busca la Verdad desde su tribuna. Pero Nietzsche se pregunta de qué valen estos valores intocables por la crítica y añade que cuando el hombre de buena voluntad dice que los sujetos pretenden en justicia encontrar la Verdad, que el pensamiento quiere por derecho la Verdad y posee los medios que le otorga la Razón para encontrarla, tan sólo quiere no ser engañado, pretende encerrar la vida en un manual de certezas para abolir el engaño, la seducción, la atracción, la pretensión, la simulación, en definitiva la emoción o la afección de los impulsos vitales. Por tanto su objetivo está guiado por el deseo o sueño de encontrar un mundo verídico que oponer al mundo: niega la verdad al imaginar o postular un mundo que no es, un ultramundo correcto y verdadero donde las apariencias y los errores no le conduzcan al engaño.” Navarro Casabona, Alberto, *op.cit.*, nota 23, p. 90.

Alemania e Inglaterra,⁷⁷ cuya principal consecuencia para los ingleses, víctimas de la crítica kantiana, fue la fortificación de su idealismo desde la inspiración hegeliana. Así, la evolución de la filosofía fundada en el idealismo inglés presentó las siguientes características:

1. Es ambiciosamente metafísico.
2. Se enfrenta con la realidad como un todo.
3. Busca la realidad en su naturaleza última.
4. Afirma del saber filosófico una diferencia cualitativa, no meramente cuantitativa con respecto al saber científico que es un saber fragmentario, provisional e insatisfactorio.⁷⁸

Para filósofos como Bradley aquello corresponde a una imagen de la filosofía que... “luchará contra la pretensión idealista de entender la realidad como un todo (...) para hacer de la filosofía una actividad que ha de ejercerse sobre cuestiones concretas de la realidad e irreducibles entre sí”.⁷⁹ De nueva cuenta la producción del sentido de la explicación del mundo, configura un plano de lo validable al interior de los modelos de conocimiento desde la concreción de los límites forjados en la corrección del discurso. Por lo que como explica Rorty, el logro kantiano se erigió como una nueva visión de mundo dentro de la comunidad filosófica y científica de su época:

...Kant no nos libró de la confusión de Locke entre justificación y explicación causal, confusión básica contenida en la idea de «teoría del conocimiento». La idea de que nuestra libertad depende de una epistemología idealista –de que para vernos «subir por encima de los mecanismo» debemos ponernos en plan transcendental y afirmar que somos nosotros mismos quienes hemos «constituido los átomos y el vacío»- es precisamente una vuelta al error de Locke. Es suponer que el espacio lógico de

⁷⁷ Véase Santos Camacho, Modesto. *Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico*, Navarra, EUNSA, 1975.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 32.

presentación de razones. de justificar nuestras elocuciones y nuestras acciones- tiene que estar en alguna relación especial con el espacio lógico de la explicación causal para asegurar o bien un acuerdo entre los dos (Locke) o la incapacidad de uno para interferir en el otro (Kant), Kant tenía razón cuando pensaba que el acuerdo no tenía sentido y la interferencia era imposible, pero se equivocaba al pensar que para establecer el último punto hacía falta la idea de la «constitución» de la naturaleza por el sujeto cognoscente. El progreso de Kant en sentido de una concepción del conocimiento proposicional y no perceptiva se quedó a mitad de camino, pues estaba contenido dentro del marco de referencia de las metáforas causales -«constitución», «hacer», «configurar», «sintetizar», y otras semejantes.⁸⁰

Ante eso, en el acercamiento y construcción del mundo natural (exterior), el sujeto trascendental se constituyó como un sujeto a-histórico, en suma un sujeto abstracto, que a diferencia del sujeto cognoscente lleno de alma y sentidos, como el de Descartes o Locke, es universal. En este rompimiento paradigmático, el mundo natural, el exterior de la consciencia y los procesos cognitivos, se redujeron a la abstracción sintética del conocimiento, en detrimento de la certeza insuflada por el ojo de Dios y el idealismo, a partir de la apertura de la experiencia y el lenguaje.

En este proceso, la secularización del pensamiento kantiano tuvo como consecuencia la instauración de bastiones que, a lo largo del positivismo del siglo XIX, y a partir de la tradición ética inglesa, y del pensamiento ilustrado francés, derivaron en la generación de nuevas perspectivas del imaginario filosófico y científico, de acuerdo a los pliegues descritos por la cosmovisión moderna. En este entendido, cabe señalar que fue tal la importancia del pensamiento de Kant, que tras su desaparición, los círculos de Marburgo y Baden, al unísono del círculo de Viena, constituyeron una dimensión cercana al legado *apriorístico* kantiano. De

⁸⁰ Rorty, Richard, *op.cit.*, nota 32, pp.152-153.

ello que la evolución de los límites de este pensamiento se con centro en un choque que dio pauta al giro lingüístico.

La diferencia entre la línea principal de la tradición anglosajona y la de la tradición alemana en la filosofía del siglo XX es la expresión de dos posturas opuestas hacia Kant. La tradición que se remonta a Russell descalificaba el problema de Kant sobre las verdades sintéticas a priori por considerarlo como una forma equivocada de entender la naturaleza de las matemáticas, y, por lo tanto, consideraba la epistemología como si fuera esencialmente cuestión de poner al día a Locke. En el proceso de esta actualización, la epistemología quedó separada de la psicología, por ser considerada como un estudio de las relaciones evidentes entre proposiciones básicas y no básicas, y estas relaciones se consideraban como una cuestión de «lógica» más que de hechos empíricos. En la tradición alemana, por el contrario, la defensa de la libertad y la espiritualidad mediante la noción de «constitución» siguió en pie como misión distintiva de la filosofía. El empirismo lógico y más tarde, la filosofía analítica fueron rechazadas por la mayoría de los filósofos alemanes (y muchos franceses) por considerar como no «trascendental», y, por tanto, no sería ni metodológicamente válida ni debidamente edificante. Incluso los que tuvieron dudas muy serias sobre la mayoría de las doctrinas kantianas no dudaron nunca de que era esencial algo parecido a su «giro trascendental». Por la parte anglo-sajona, se pensó que el llamado giro lingüístico realizaría la tarea de separar la filosofía de la ciencia, al mismo tiempo que eliminaría cualquier vestigio, o tentación, de «idealismo» (considerado como el pecado dominante de la filosofía del Continente).⁸¹

⁸¹ *Ibidem*, p.112.

En este sentido, las consecuencias del modelo kantiano en el pensamiento de los siglos XIX y XX, conformaron diversas desgarraduras dentro la filosofía y la ciencia. Así, la relación entre la imagen del pensamiento y el interior de las categorías impuestas por la verticalidad de la visión de mundo moderno, y de los paradigmas contingentes derivados de la filosofía analítica (preponderantemente inglesa) y continental (alemana y francesa), establecieron rutas separadas respecto al estudio del pensamiento y su entendimiento del saber y sus contenidos. Cabe aclarar que las visiones derivadas de la filosofía analítica, han impuesto una visión práctica y formal en la búsqueda de la verdad, estableciendo para ello, la instauración de metodologías que den coherencia a sus investigaciones. Por tanto, los análisis fundados en el lenguaje privilegian la palestra de los resultados objetivos y ciertos, principalmente mediante dos vías: la lógica y la abstracción universal, como una proyección alcanzada únicamente por los enunciados apodípticos, que transforman al mundo en una relación causal entre proposiciones validas que contienen en sí una fuerza que les dota de validez.

Sin embargo, por otro lado, en perjuicio de la urgencia de la praxis y del desarrollo *hic et nunc*, en torno a los resultados ciertos, verdaderos y objetivos; la filosofía continental ha aducido y generado sus propios argumentos y tendencias diferenciales en cuanto a la visión y objeto de mundo, que desde el aporte dialéctico, ha pretendido comprender el mundo dentro de una visión hermenéutica y contextual, que, a partir de la determinación de la validez de la producción parcial de razón, solamente orienta al pensamiento hacia la verdad.

El giro copernical kantiano, sirvió como base al proyecto ilustrado del siglo XIX y XX, que a partir de la base conceptual y los fundamentos del pensar, delimitó el fondo y forma de los medios de adquisición de la producción del saber, traduciendo categorialmente (limitadas por la experiencia) todo aquello que pudiera ser contingente en la expresión virtual atándola al presente y lo actual; sujetando a lo trascendente, a partir de la razón, para desde ahí, configurar una realidad objetiva, abstracta y a-temporal que pueda perdurar y manifestarse en la representación ontológica del pensamiento universal.

De ahí que la afirmación sobre las relaciones entre los medios productivos de la razón social, establece ya un marco referencial sobre lo validable, desde el interior del proceso de entendimiento moderno, que configuró en sí, una explicación hegemónica, aplicada dentro y fuera de las categorías que intentan describir el mundo. En esta situación, la referencia sobre los problemas que pueden resolver estos instrumentos, actúan directamente en la representación categorial, sin tomar en cuenta el devenir que afecta a la sociedad y al interior de sus ideas, fenómenos y conceptos. Por lo que las transformaciones políticas, sociales y en nuestro caso, jurídicas, se replican desde la imagen de lo validado, a partir de los fundamentos hegemónicos del pensar. Por ello, las principales rutas del conocimiento filosófico y científico del derecho, replican una serie de valores comunes a los procesos de representación del siglo XIX, cuyos fundamentos continúan repitiéndose en el clamor y sentir social.

1.2 Imagen del pensamiento y tiempo

Tomando en cuenta lo anterior, es importante no dejar de lado que de acuerdo a la perspectiva de esta investigación, el abordamiento de la imagen en el sentido filosófico en que lo utilizo, constituye un referente simbólico del pensamiento que se usa como medio de explicitación categorial del mundo externo a la conciencia, y que de acuerdo a la fuerza de validez de su representación simbólica, se establece como válido e incluso como verdadero. Por ello, el pensamiento, dentro de su expresión (en su representación), representa el límite de la diferencia del mundo y la repetición de la imagen o el signo del signo, es decir, la validez que le otorga existencia.

La pretensión universal de la modernidad, parte de la subordinación categorial del tiempo al espacio. Los principales modelos cognitivos provenientes de la idea kantiana de la experiencia y las categorías, sirvieron de base para sustraer la diferencia del devenir y su afectación material, desde la inversión copernical, a partir de la producción conceptual que asume el papel legislador de lo posible, así como de las limitaciones del entendimiento, imaginación y razón.

Por lo que al girar la producción del conocimiento sobre la razón de un sujeto abstracto y universal, se produjo una imagen del pensamiento que en apariencia neutral, estaba condicionado por la solvencia de sus propios fundamentos cognitivos, conceptuales y formales de mundo que podemos conocer como meseta. La ubicación del espacio dentro de la configuración de los conceptos, estableció una abstracción del mundo y sus fenómenos a las limitaciones de un territorio del pensamiento, sin tiempo; hecho que ocasionó un choque con el libre fluir y determinación del devenir y su múltiple manifestación y entendimiento, por ello la idea de una imagen dogmática, constituye una limitación a la producción discursiva del signo que le entrega su propia validez y fuerza.

En este orden de ideas, es importante destacar que la confusión entre ambos elementos, resulta fundamental para la construcción del pensamiento moderno (tiempo-espacio), pues establece el contexto de la validación de la construcción, afirmación y repetición de los conceptos en sí, desde la base, proyección y sujeción de una imagen del pensamiento que les otorga la fuerza de su replicación. Por lo que el sentido manifiesto en sus contenidos, replica desde su expresión y justificación la duplicación exterior de la presión que le conforma, a pesar de que la propia reproducción social atiende a un principio de diferencia en detrimento de lo universal (Un claro ejemplo de la función de los conceptos y la distribución de la fuerza del pensar, es abordar la existencia de Dios como fundamento de deber en el campo de la ética). Las consecuencias prácticas de la base axiomática del pensar, cobran relevancia en los campos sociales, pues se manifiestan, entre otros topoi, en la constante tensión de las necesidades del discurso político, económico y jurídico de nuestras sociedades modernas, con las demandas particulares que cada sociedad realiza al respecto de la falta de efectividad, eficacia, validez y legitimidad de estas fuerzas de regulación. Con ello, la racionalidad desde la que parten cada una de las categorías que sirven de base para la regulación social, se ancla en la validez de la imagen dogmática del pensamiento.

Esta problemática, no solamente se ha puesto de manifiesto en el pensamiento post-estructural; ya desde antes Jean-Paul Sartre y la fenomenología

de E. Husserl y Merleau-Ponty, habían dado cuenta de la estatización de la producción de lo imaginario como dislocación del sentido y producción del saber desde el discurso positivista. Consecuentemente estableció la contención de las alternativas del conocimiento a una sola que está aparejada con la fuerza de verdad (i.e positivismo científico). Por lo que desde el sesgo epistemológico de la razón moderna, la ciencia positiva se había centrado en mirar hacia dentro de la producción de su sentido. Pero, este argumento sobre la contención del sentido a partir de la reproducción de los conceptos asociados con el carácter empírico de la realidad, constituyó, a su vez, la validación de una imagen particular del pensamiento sostenida en una orientación epistemológica particular. De esta manera, otras variantes filosóficas que intentaron realizar una crítica frontal a este plano de pensamiento, empero, no fueron capaces de ampliar la base conceptual, pues la imagen que los contenía, partía de la misma validez que les otorgaba su fuerza.

1.3 *Bergson y el tiempo. Un tiempo virtual e inconcluso*

La producción del conocimiento se encuentra determinada por las categorías, formas y medios que cada meseta le fuerza a contener, empero, en lo que hace al pensamiento moderno, las mesetas se ven direccionadas por el principio corrector de la unidad de la imagen dogmática del pensamiento. Por lo que es necesario, como inicio, pensar sobre las dimensiones del tiempo y espacio como medios identitarios de la imagen del pensamiento ilustrado. De lo anterior es importante destacar que dentro de esta imagen se configuraron dos paradojas: a) la reducción del devenir a lo universal; y b) la subordinación espacial a las categorías temporales.⁸²

⁸² Al respecto del tratamiento del tiempo moderno G. Deleuze nos dice: “Este es el tema constante del bergsonismo desde el principio: la confusión del espacio y del tiempo, la asimilación del tiempo al espacio nos hace creer que todo está dado, aunque sólo sea de derecho, aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios. Y es éste ciertamente el error común del mecanicismo y del finalismo. El primero supone que todo es calculable en función de un estado; el segundo, que todo es determinable en función de un programa. Tanto en uno como en otro el tiempo es como una pantalla que oculta lo eterno o que nos presenta

Estos problemas no son nuevos, desde el siglo anterior, la afirmación de las categorías limitadas por el paradigma kantiano, dio pauta a uno de los debates más interesantes del siglo XIX y que ahora, ha sido retomado por el pensamiento post-estructural. Desde las líneas de la tradición positivista, Henri Bergson estableció un distanciamiento con los modelos filosóficos que pretendieron establecer la unicidad del conocimiento desde la experiencia o bien desde la idea. Como punto de inicio basta decir que este filósofo parte de la intuición como un método en la búsqueda del conocimiento. Asume una inversión dentro del pensamiento moderno, pues el centro de sus planteamientos parten de la relevancia del tiempo, que al afectar al sujeto, determina también la duración de su entorno y lo sumerge en la sustancia temporal para abandonar la relación concéntrica del presente. Así debe partir de una estrategia más amplia, la duración,⁸³ la que le llevó a teorizar la virtualidad de la memoria pura y afirmar el pasado como un todo existente. Por tanto su exploración de la experiencia interna (*Essai sur les données immédiates de la conscience*)⁸⁴ y la percepción (Materia y memoria) no se limitan a un campo diferente al respecto del otro, sino que los subsume en el entendimiento del devenir como acción.

La estrategia fundamental del autor consiste en dimensionar una producción de conceptos (provenientes de contornos epistemológicos del trascendentalismo e idealismo), que le proveen de una base para comprender al conocimiento como un efecto de un cambio, desde el sentido mismo de su

sucesivamente lo que un Dios o una inteligencia sobrehumana verían de un solo golpe. Ahora bien, esta ilusión es inevitable desde el momento en que especializamos el tiempo". Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, p. 110.

⁸³ Dentro del pensamiento de Deleuze al respecto de Bergson: "(...) si se dice que las cosas duran, no es tanto en sí mismas o absolutamente cuanto en relación con el Todo del universo, del que participan en la medida en que sus distinciones son artificiales. Así, el terrón de azúcar nos hace esperar sólo porque, a pesar de su corte arbitrario, se abre al universo en su conjunto. En este sentido ninguna cosa tiene ya duración propia. Sólo tendrán una duración los seres semejantes a nosotros (duración psicológica), después los vivientes que forman de modo natural sistemas creados relativos, y finalmente el Todo del universo. Ya no se trata, por tanto, de un pluralismo generalizado sino restringido". *Ibidem*, p 81.

⁸⁴ Bergson, Henri, *Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience*, Paris, Presses Universitaires De France, 1948.

evolución, por lo que para captar el orden evolutivo de la materia y el tiempo, las principales preguntas deberán formularse atendiendo a cuestiones de vida. Por ende la idea de *duración*,⁸⁵ se convierte en la fundación del ser y nuestro ser, la principal sustancia de las cosas, con lo cual nos encontramos en comunicación con el interior de nuestra conciencia, así como con el exterior, en el plano de lo real. Con ello, realiza una afrenta a todo el aparato científico y filosófico de su época, pues el Ser no se constituye en lo material, sino en lo temporal.

Bergson sostiene que la ciencia ofrece un mundo mediante signos, los cuales deforman nuestro sentido de la realidad, pues inmovilizan el fluir normal del tiempo. De ahí que la ciencia nomotética sature el sentido de la *duración*, a través de las cantidades y de la materia, y donde la experiencia (desde el plano de la construcción inductiva del conocimiento: experimentación-regla general-ley) se objetiviza a partir de estos caracteres. En oposición al sentido mecánico derivado de los estudios evolucionistas, Bergson estableció que para poder estudiar a los seres vivos, sus estados de conciencia, su relación con el exterior, sólo resulta posible por medio de un método de corte metafísico llamado *intuición*.

A efecto de poder generar un acercamiento a la experiencia interna, Bergson señala que debemos pensar en una *duración real*, y que gracias a la alta cuantificación del mundo material empujado por la ciencia, hemos aprendido a contar no en tiempo sino en espacio. Por lo que principalmente la conciencia ha aprendido a desdoblar el tiempo en espacio, lo que implica una confusión al respecto de lo homogéneo y heterogéneo, pues para la conciencia reflexiva (que representa con mecanismos el pensar las cantidades -i.e. Matemáticas, lógica, lenguaje) el tiempo no es otra cosa que espacio. Sin embargo a la experiencia inmediata de la conciencia comienza a partir de un tipo de heterogeneidad radical, en donde la percepción capta la diferencia de lo exterior, lo que constituye la fundación particular de nuestra experiencia. El tiempo para Bergson, se vuelve una sustancia de la que depende incluso la materia. Por lo que para hacer una separación entre el exterior y el interior, tiene que valerse de un alejamiento de tratamientos

⁸⁵ “La duración no es otra cosa que el grado más contraído de la materia y la materia es el grado más distendido de la duración”. Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, p. 97.

anteriores, fijando una relación entre exterior-materia, interior-tiempo. A lo que el interior, para separarse del exterior, debe comprenderse bajo una dimensión de Duración pura. Por lo que, esta es la forma adquirida por la sucesión de nuestros estados internos de la conciencia. Cuando nuestro yo, está en sí mismo vivo, cuanto este se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores afirma su univocidad. Sin embargo, enclaustrar esta construcción del mundo en categorías rígidas, implica olvidar que “[l]a duración no es otra cosa que el grado más contraído de la materia y la materia es el grado más distendido de la duración”,⁸⁶ ya que la relación de la conciencia con la duración pura, como explicará Deleuze, parte de la intensidad de los sentidos y la experiencia de ésta en el campo de la duración.

En el sentido contrario, la experiencia kantiana se hizo posible a partir de un sistema de conocimiento proveniente de la centralidad del sujeto; en la que en realidad construimos un mundo independiente de nosotros mismos, que habita en un tiempo y un espacio fuera de nosotros, creado e inventado desde nuestras propias categorías. Por lo que cuando el mundo se conoce desde la ciencia, se edita cuanto de subjetivo se halla en este conocimiento. El error kantiano, según Bergson, fue comprender la duración con una radical diferencia del espacio, en una absoluta heterogeneidad. A su decir, Kant no notó que la duración real está compuesta de momentos que son interiores de cada uno, y que cuando ésta toma la forma de un todo homogéneo, es porque se está expresando en espacio. En suma, el espacio es sólo una realidad simbólica del Ser, con el ser en sí mismo.⁸⁷ Lo que tiene por efecto dentro del pensamiento de Bergson, establecer una gran distancia entre la experiencia interna y la exterior.

Su obra capital, *Materia y memoria*, constituye un intento de analizar la dualidad entre espíritu y cuerpo. A partir de su relación, Bergson aporta un concepto determinante: la percepción. Para Bergson, la percepción no se relaciona con el conocimiento (como tradicionalmente dentro del campo de la

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Véase Guerlac, Suzanne, *Thinking in time. An introduction to Henri Bergson*, Estados Unidos, Cornell University Press, 2006, pp. 100 y ss.

fenomenología) sino más bien, la entiende como un instrumento para comprender el mundo empírico, a partir de la acción (particular) que es motivada por una necesidad real y que determina en sí, su movimiento.⁸⁸ Lo que tuvo como consecuencia, mover a la percepción de la representación hacia la memoria, de un campo físico, a uno interior. Por lo que la percepción nos permite entrar en contacto con la realidad, más no conocerla. En este sentido, la relación con el mundo se da por vía de las imágenes, pero éstas son meras apariencias, porque los objetos se confunden en la percepción pura virtual, al mismo tiempo que nuestra percepción real se confunde con un objeto; por lo tanto percibimos las cosas ahí donde están. La percepción nos coloca de súbito en la materia, e impersonalmente es coincidente con el objeto percibido. Así la intuición nos ayuda a establecer los problemas del conocimiento señalando la distinción entre la materia y la materia misma, a partir de reparar en los errores ocasionados por no establecer las diferencias de naturaleza, y no solamente de grado, en la inspección de las sensaciones y el referente ontológico que pretenden traducir.⁸⁹ En este punto, la intuición rebasa tanto el estado como las condiciones dadas por la experiencia, por ello Bergson tiene que buscar a la experiencia en sí, y sólo puede realizarlo desde la distinción de las duraciones inferiores o superiores que están condicionadas por la propia naturaleza del hombre. Sin embargo, su idea de filosofía va más allá de las rutas de lo actual, por lo que la filosofía a decir de Bergson, consiste en sobrepasar la experiencia, en la dirección de los conceptos que como en el caso de Kant, afirmen su contenido desde la delimitación de las condiciones de toda experiencia posible en general; sin embargo, Bergson piensa que los conceptos deben sobrepasar y ampliar las articulaciones sobre las que dependen (elementos del concepto). Así, la configuración de los elementos que sirven para delimitar al concepto, es tallada sobre la cosa misma y converge con ese *sentido* creando diversas líneas de entendimiento que establecen cruces de tendencias de aquello que difiere en la naturaleza y que engendra a la cosa tal y como la conocemos; por lo que en la versión de los conceptos de Bergson,

⁸⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁸⁹ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, nota 28, pp. 16-20.

aquéllos deben encontrar un punto virtual en el que los podamos conocer y no solamente representar a partir de la experiencia.

Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro. Todas esas imágenes obran y reaccionan unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes, que llamo las leyes de la naturaleza, y como la ciencia perfecta de esas leyes permitiría sin dudas calcular y prever lo que pasará en cada una de esas imágenes, el porvenir de las imágenes debe estar contenido en su presente y no añadirle nada nuevo. Sin embargo existe una de ellas que contrasta con todas las otras por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde afuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo.⁹⁰

En este contexto, la percepción es lo individualizado del cuerpo, aquella acción voluntaria que arranca del mundo circundante, las imágenes de acuerdo a una agenda de propias necesidades biológicas.⁹¹ La percepción atiende a la necesidad del presente, es impersonal y objetiva. Para percibir, el cuerpo debe bajar al nivel material, pero para comprender la acción, debe establecer una relación interior, a lo que la presencia de una Percepción Pura, se dividirá ante las necesidades particulares del momento. Así, la diferenciación de la realidad a partir de imágenes, es precisada por la percepción. Por ello, el significado de imagen para Bergson, corresponde necesariamente a una dualidad: realidad y percepción. En este sentido, el trabajo de la conciencia consiste en establecer temporalmente las distinciones entre las visiones acogidas por la percepción, es decir, memoria. De tal suerte que puede distinguirse la *percepción pura*, como un evento que se encuentra innegablemente unido al *presente*, y del cual hacemos visiones particulares mediante percepciones concretas. Y en este punto es la relación entre

⁹⁰ Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Pablo Irés, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 13.

⁹¹ Guerlac, Suzanne, op. cit., nota 87, p. 114.

conciencia y percepción concreta. Por tanto la concepción de *duración* se encuentra latente en nuestra memoria, pues el percibir es recordar.⁹² Pero bajo este distanciamiento entre el mundo material dado por las cantidades (como los datos matemáticos) y el mundo interno comprendido por el tiempo, la memoria se une al espíritu. De esta manera la percepción –imágenes- (presente) y la memoria (pasado) son consideradas representaciones.

Por ende, el presente se encuentra atado al cuerpo o el cuerpo al presente, empero, éste último tiene una función de acción, que es la distinción del tiempo en pasado, presente y futuro. En todo caso, la materialidad se identifica con el presente, pero la percepción orientará la acción del sujeto a la satisfacción de una necesidad planteada ya en el presente que busca ser satisfecha en un tiempo adelante. Por lo que la finalidad del estudio de Bergson, es comprender que el interior y el exterior no pueden estudiarse a partir de reglas separadas uno del otro, sino más bien mediante un orden pertinente para ello. *Materia y memoria*, constituye un punto de partida para la unión del cuerpo y el alma.

Si, como dice Bergson, el exterior se encuentra atado a una duración del presente, nuestra memoria lo capta en una percepción de imagen como un medio actual, pero debido a la virtualidad del tiempo y de la conciencia, el sujeto lo relaciona con el pasado como un evento de acción, no de conocimiento, por ende el conocimiento a guisa de esta idea, se convierte en acción. La acción de Bergson constituye una acción temporal bajo un plano fuera de la materia, en dónde tanto el exterior como el interior confluyen en armonía bajo la apariencia de la materia y el tiempo; pero la trascendencia de esta posibilidad, es comprender la afirmación del tiempo como sustancia y como reconocimiento del *Ser* (proyecto que será retomado por Deleuze bajo la intención de una ontología de la diferencia). Por tanto, los signos traducen imágenes, fenómenos y objetos del mundo en representaciones que carecen de la afectación del devenir (movimiento-duración), este medio, para en el conocimiento moderno, permitió la universalización de la representación particular. A partir de los postulados del

⁹² *Ibidem*, p. 119.

conocimiento inductivo, la experiencia complementó los contenidos de las categorías, delimitando la expresión del *sentido* a la representación conceptual. De ello, que la ciencia y la filosofía marcharan paralelamente al desarrollo de los planteamientos de las ciencias formales y del positivismo del siglo XIX y XX.

En esta tesitura, todas las representaciones se parten en dos mundos: la expresión de sí y la representación de nuestras ideas. La intención del conocimiento moderno ha creado una serie de medios para traducir lo exterior al interior de nuestras consciencias, sin embargo, el camino de la ciencia y la filosofía, intentaron domesticar la indómita variabilidad del tiempo y el devenir a partir de la representación y de su relación con los signos que determinan al *sentido*, bajo la presión interior de la consciencia. Así, la representación del mundo derivada de una concepción teórica, intenta representar fielmente a la realidad; pero como advierte Deleuze,⁹³ en la construcción de la ciencia debemos darnos cuenta que el fin de ésta no es reconocer el mundo, sino establecer funciones a las representaciones determinadas por los conceptos fundados en la filosofía, como en el caso de las representaciones teóricas de las ciencias duras,⁹⁴ que intentan copiar, dentro de su teoría, lo más cercano a la verosimilitud real desde la construcción de proposiciones lógicas que ensamblen dentro del silogismo, la demostración de la Verdad. Por tanto, autores como Mario Bunge, sostienen que las teorías están compuestas de conceptos, y que tales, buscan por vía del intelecto corresponder lo más cerca posible a la verdad objetiva del mundo real (¿Acaso el método determinará al objeto, como en el teorema de Heisenberg?)

A lo que en el contrapunto de las ciencias sociales, es importante señalar que los objetos teóricos que pretenden representar, no se tratan directamente de objetos existentes en la naturaleza, sino de conceptos contruidos bajo argumentos y modelos epistemológicos particulares (en el mejor de los casos) pléticos de condiciones subjetivas y epocales (¿acaso el engaño por la noche en

⁹³ Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *op. cit.*, nota 27, pp. 143-151.

⁹⁴ Véase Bunge, Mario, *Teoría y realidad*, 2ª ed., trad. J.L. García Molina y J. Seempere, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 190-198.

el sueño?).⁹⁵ Bajo la construcción de su propio argumento y al interior de sus límites, pretenden validez o verdad objetiva, e incluso, neutralidad. En este sentido, la representación teórica, constituye una representación desde el interior de su andamiaje hacia el exterior. Sin pasar por alto, que esta representación es en cierto modo particular, pues tomando el análisis desarrollado por Bergson, el carácter de la imagen representada en nuestra conciencia, trata de una aprehensión de tiempo, y el conocimiento en sí mismo, deriva de la acción. De tal manera que las representaciones mencionadas en el párrafo anterior, resultan más bien marcos estáticos que se encuentran en nuestra memoria sin posibilidad de una comprensión de su duración en sí, a la par que intentan copiar la realidad trascendental para mostrarla en su forma menos pura.

En este orden de ideas, la influencia de Bergson al respecto de la duración pura, la intuición y la virtualidad, resulta necesaria para llevar a cabo el plan fijado por Deleuze, de tal suerte que como veremos más adelante a efecto de entender la imagen dogmática del pensamiento, es necesario comprender estas herramientas para llegar a la delimitación axiomática de la representación, y establecer la estatización del sentido dentro de la representación de la producción social moderna. En este tenor, el entendimiento de estas categorías nos ayudaran en determinar los límites del pensamiento de lo jurídico en sus diferentes niveles de entendimiento: Filosofía, ciencia y derecho positivo, como se verá en el capítulo 3, sin embargo, hasta ahora, sólo me sirvo de estas categorías como un medio de explicación contextual y conceptual. Es importante destacar que estas categorías, a la par de sus investigaciones sobre los fundamentos del empirismo, constituirán la principal base de operación tanto para la descripción de la imagen dogmática del pensamiento, como también para afinar sus proyectos al respecto del plano de inmanencia radical. Por lo que toca a esta investigación, la utilidad del dictamen al respecto del empirismo y la imagen dogmática del pensamiento son de crucial relevancia.

⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad o mentira en el plano extramoral*, 3ª ed., trad. Luis ML Valdés y otro, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 34-35.

2 GILLES DELEUZE Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

2.1 *Deleuze y el mundo*

El pensamiento de Gilles Deleuze es un pensamiento complejo que tiene diversos giros al interior de su representación filosófica. Empero, para este trabajo es importante tocar como punto de toque los fundamentos de la imagen dogmática del pensamiento y su relación con su obra: *Diferencia y repetición*.

Dentro de su principal afluente, estableció un nuevo método de pensamiento cuyas implicaciones parten de un entendimiento diferente sobre el tiempo, el espacio, las ideas y el pensar. Bajo esta dimensión, sus afirmaciones no continúan una linealidad progresiva sobre la base del entendimiento filosófico moderno. Ocupa una serie de reconfiguraciones conceptuales a efecto de abrir las explicaciones de la filosofía, para entender así, al pensar como un acto que no proviene de la capacidad abstracta y universal del entendimiento o la búsqueda de la verdad, sino del individuo, como el “dónde”, en el que el pensamiento tiene lugar. Dentro de esta suerte, el individuo es algo en la realidad y ésta no está restringida a una serie de procesos que nos conectan solamente con las cosas actuales, sino más bien que nos remite a intensidades puras e ideas que provienen de sensaciones y pensamientos en un plano de consistencia previa a nuestra memoria y entendimiento. Este plano de consistencia es un plano pre-filosófico en el que se dan naturalmente las intensidades que nuestros sentidos y consciencias traducen. Así un individuo no es una consciencia en sí, sino el Yo, es un lugar dónde los pensamientos pueden tener lugar.

La distinción parece irrelevante, pero para el sistema diseñado por Deleuze, es determinante, pues la consciencia generalmente se entiende como actos de voluntad que orientan al saber, pero en esta acepción, la consciencia pervive con el mundo que viene a ésta por vía de los sentidos y la experiencia, la memoria y el entendimiento, se dan ahí, en un mixto difícil de separar. Sin voluntad del entendimiento, el mundo pre-filosófico se vierte en intensidades caóticas que a partir del roce de nuestra percepción y consciencia, adquiere su condición como

presente, pero que también cobra actualidad, como una relación abstracta y pre existente en nuestra memoria. Por ello, para Deleuze es importante no determinar al mundo sólo por el campo de lo actual, ni delimitar a esta actualidad como lo total de la realidad, pues existen una serie de intensidades previas al conocimiento que atienden a reglas fuera del pensar, en un plano que aglutina éstas intensidades no sólo en lo posible, sino en lo *virtual*.

Bajo este principio, la idea que realiza la conciencia sobre los objetos que nos rodean, constituye una mera impresión del cómo conocemos a esos objetos; pues para el francés, los objetos los percibimos por medio de nuestros sentidos y como habíamos comentado anteriormente en Bergson, este tipo de percepción sólo nos hace parte en el mundo ahí, sin dotarnos más que de una simple traducción sensorial de eso que proviene previo a nuestra sensación. Por ende, para conocer al mundo es necesario tomar en cuenta que, previo a esta delimitación intuitiva de lo que nos rodea (desde nuestros sentidos), existe algo, y ese algo está dado por intensidades. Dentro del plano de consistencia, se encuentran una multitud de reglas pre-filosóficas que determinan el fluir de esas intensidades, que fluyen en nuestros sentidos y luego son aprehendidas por nuestra conciencia.

Por lo que existe una conexión entre el individuo y el todo, pues el individuo en sí, es una intensidad para el resto de lo existente, cuya inteligibilidad de lo que le rodea lo traduce en términos subjetivos de su conciencia. Por ello, cada interpretación del color, objetos, texturas, etcétera, será un agenciamiento entre la conciencia individual y el plano del que se desprenden esas intensidades. Pero la conciencia del individuo no conoce en realidad cosas del presente, sino en su caso sensaciones del instante en que se hacen manifiestas las intensidades en su conciencia. Este entendimiento, parte de la conexión que incrementa o reduce la aprehensión del mundo y su representación, a partir del libre flujo de nuestros sentidos y pensamientos, cuando estamos en presencia de las cosas. Por ello, los individuos intentan comprender a la realidad, a partir de los cambios que tienen cada una de esas intensidades (desde el instante en que se agencia), que se traducen en sensaciones y que a la postre se representan en ideas, pensamientos

o conceptos. De tal manera que captamos sólo una parte (instante) de la variación pura, es decir, captamos mediante nuestros sentidos una parte de las variaciones que afectan a cada una de las intensidades del todo. Ninguna intensidad es inmutable ni tampoco los referentes ideales que las representan. Así, la variación pura no corresponde en identidad con las cosas actuales, pues la primera es parte de un gran todo inexpresable fuera de los sentidos, mientras que la segunda, constituye lo asequible por medio de los sentidos y entendimientos. En esta tesitura, la variación pura conecta a las cosas con el a priori de todas las posibles variaciones, así como con la diferencia dentro del reino de las transformaciones, que convertidas en intensidades e ideas, terminan en lo que Deleuze denomina como lo *virtual*.

Dentro del planteamiento de Deleuze, el entendimiento de la fundamentación individual como un campo receptor de intensidades, determina el papel de éste no sólo como un medio o fin de la voluntad, sino como una inversión de los fundamentos modernos, hasta convertir al pensar, los objetos y la consciencia en parte de las intensidades que se presuponen al pensar, para regresar así a la diferencia pura. En este plan, la realidad se delimita entre dos planos: el actual y el virtual, dentro de los que cada una de las intensidades varía y transmuta determinando la *realidad*. Empero, para Deleuze la idea de la realidad en sí, no parte del ejercicio de lo actual, sino de las reglas y fundamentos que determinan y afectan a cada una de las intensidades.

Como se ha planteado, lo intempestivo del mundo comienza fuera de la lógica interna de los conceptos y de su representación. El mundo pre-filosófico está fuera de los márgenes del pensar y sólo es transmitido por nuestra experiencia, que capta la expresión de la intensidad de lo que nos rodea. Asimismo, como se ha visto, el proyecto filosófico de Deleuze se fundamenta en una concepción empirista que va más allá de Hume o de Kant, pues parte del mundo en sí desde la expresión de su intensidad, como un medio intempestivo que se traduce en nuestros sentidos (Bergson) para formar parte de la vida práctica y orientarnos a pensar. La intensidad, se traduce en *sentido* y a su vez, cuando nuestra consciencia entra en contacto, lo convierte en signos múltiples y

diferenciales que fluyen en el devenir constante de su sustancia, mismos que son manifiestos ante nuestro entendimiento desde un signo que llenamos a partir de la meseta que le otorga una significación particular.

Para el pensamiento, el mundo en sí se manifiesta en signos que, dentro de éste, se proyectan en conceptos. Sus contenidos orientan al pensar, mientras que el sentido fluye hacia una determinada “realidad” que, a partir de la reflexión de los fundamentos del pensamiento, constituye el paso del mundo pre filosófico hacia el filosófico; sin perder de vista, que el campo del pensamiento filosófico, parte de problemas delimitados por una postura práctica de la vida cotidiana que necesita dar respuesta a partir de la abstracción y creación conceptual.

La concepción del mundo deleuziana, corresponde al entendimiento heraclíteo en el que el devenir se mantiene presente en toda la naturaleza y en el pensamiento; cuya expresión de caos se intenta limitar por vía de la certeza y los procesos del entendimiento y la razón. De tal suerte que los conceptos son el medio a través del cual, el hombre puede generar inteligibilidad sobre aquello que se encuentra separado de la consciencia. Estos conceptos están afectados directamente del flujo del devenir que afecta la construcción del pensamiento. El mundo conlleva un constante y no dialéctico choque caótico, que afecta directamente a las intensidades, cruzando y entre-cruzando cada una de éstas a los agenciamientos y acontecimientos en los que toman forma. Una vez lo anterior, se conforman nuevos signos en nuestro entendimiento; de ahí, que se la intensidad sea representada por una categoría que, cuyo *sentido*, se someterá a la presión de lo verdadero y falso, correcto o incorrecto del problema o de la solución. Por tanto, los signos posibilitan la catalización del sentido que habita en el exterior del pensamiento (intensidades).

Dentro de este devenir, el pensamiento se encuentra vinculado a una construcción intermedia: el agenciamiento, pues la consciencia se haya entre el sentido, la intensidad y la capacidad de reconocer la orientación de éste por parte de conceptos, que a su vez se vuelven intensidades en la representación del sentido que invita al sujeto a reconocer y validar los contenidos de ese fundamento de pensar. Por ende, la relación del mundo y el lenguaje, es una

relación que ha configurado delimitaciones manifiestas de la historia y el pensamiento del hombre. Cada época, tiempo y lugar establece relaciones particulares entre el mundo y el lenguaje (agenciamientos). Manifestaciones tales, que formulan mínimos de inteligibilidad para el entendimiento del mundo de una sociedad determinada. En tales agenciamientos, se fijan los límites de la representación desde distintos medios como la poesía y la filosofía, cuya relación con el mundo y lenguaje, define el entendimiento de acuerdo al interés y búsqueda de cada tipo de conocimiento y subjetividad en un tiempo y lugar determinado.

Para algunos autores, la labor de Gilles Deleuze, no solamente amplía los bordes ontológicos, sino que también configura un cierto tipo de utopía, pues al reconsiderar la parte *virtual* del mundo y su relación con el plano trascendente, la búsqueda por la Diferencia se hace patente, como lo posible y no sólo lo dado. La diferencia para Deleuze, proviene necesariamente de la base del plano de inmanencia, ya que cuando hablamos de la *diferencia* apelamos directamente al entendido de lo virtual y no de lo actual. Por ello, la configuración de lo real varía de acuerdo a la consistencia de la meseta y a la potencia de la fuerza de cada intensidad que se refleja en los contenidos de los conceptos, así como de los mixtos que provienen de otras mesetas y difieren en sentido; por tanto los conceptos filosóficos son mesetas que determinan a un pueblo sin territorio, y en los que el fluir de los conceptos, tiene como misión des y re-territorializar a la realidad, como darle la solidez o cambiar la sustancia de lo real, a partir de la validación del pensamiento que les fuerza a pensar. Por lo que la idea general de Deleuze es que los conceptos desterritorializan a la realidad para construir nuevos fundamentos prácticos de vida.

En este entendido, G. Deleuze se pregunta por la función de la filosofía. Para él, el pensamiento filosófico se distancia la forma normal de pensar la filosofía, es decir, como un medio adquisitivo de la Verdad. Deleuze, dentro de su entendimiento anti-fundacionalista, comprende que la historia de la filosofía, no debe verse como una historia de conceptos universales validados en una evolución constante e interdependiente, como un mejoramiento progresivo por los nuevos autores en detrimento de las versiones más añejas. Por el sentido

contrario, Deleuze, replantea dentro de su proyecto la labor del conocimiento filosófico, como un medio de construcción de conceptos. De ahí que se inquiera sobre la relación entre conceptos y Verdad⁹⁶ ¿Pero qué es pensar la Verdad en Deleuze?

La idea de *verdad* en Deleuze, no se entiende como un fin último de la afirmación del mundo, sino más bien, como un medio sobre el que los conceptos transitan en búsqueda de la sustancia que les anima. Dentro de su entendimiento, la construcción de conceptos configura una búsqueda de respuesta a los problemas planteados que pueden desprenderse tanto de la vida práctica como del análisis y tránsito de otros conceptos, como medio transitivo de la creación de un plano de pensamiento. De tal suerte que la creación de los conceptos se enfoca no a la búsqueda de la *verdad*, sino a lo que Deleuze considera el fin último de la filosofía, la creación de conceptos.

Por tanto, los conceptos se dirigen hacia la confirmación del sentido que les llena o vacía de Verdad, empero, la afirmación de esta correspondencia se funda desde la imagen del pensamiento, como una experiencia dentro del propio plano, es decir como una validación del contenido y la expresión del mundo que entrafía el concepto captado en su representación. Así, la idea de la última o única *verdad*, está por de más; pues la validación de la *verdad* de los conceptos, no se establece sino por la fuerza que les otorga la validez interna de los contenidos del conocimiento válido, cada meseta, es decir desde la imagen del pensamiento.

Por tanto, los conceptos deberán entenderse como multiplicidades abiertas, que son actos de pensamiento, es decir, formas que adquieren sus límites y fundamentos a partir de la presión del plano virtual y actual que tallan la forma y fondo de cada uno de los conceptos, desde los que no sólo se plantean

⁹⁶ “De lo verdadero, tenemos siempre la parte que nosotros mismos merecemos de acuerdo con el sentido de lo que decimos. El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es sino el resultado empírico del sentido. En todos los postulados de la imagen dogmática encontramos la misma confusión que consiste en elevar a lo trascendental una simple figura de lo empírico, a riesgo de hacer caer en lo empírico las verdaderas estructuras de lo trascendental.” Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, 1ª reimp., trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 237.

respuestas, sino también preguntas y problemas. Bajo esta configuración, su creación constituye una necesidad sobre la resolución de problemas específicos, que presuponen contenidos provenientes de otros planos, cuyas significaciones cobran validez al interior de la meseta, desde la que el agenciamiento constituye su apertura del pensar. En este entendido, la relación entre planos se constituye con base en la búsqueda del desarrollo de los problemas configurados en distintas mesetas. Por ende, la representación⁹⁷ del sentido interno del concepto constituye la base interpretativa y cognoscitiva de la meseta, sobre la que se ha constituido. Un claro ejemplo es la diferencia entre el sentido de *areté* en los presocráticos, Platón o Aristóteles; el espíritu en Hegel o en Savigny; o el Themis, en Ius o Dike.

2.2 Fundamento, fuerza e imagen

Deleuze cimienta su pensamiento en un fundamento vitalista, cuyas influencias directas lo entregan a las fuerzas del pensar desde Nietzsche,⁹⁸ Spinoza y Bergson, lo que le permite conocer el mundo, desde un principio caótico que puede ser reconfigurado por nuestra percepción, a partir del entendimiento de los conceptos que la filosofía no reconoce sino que tiene la capacidad abstracta de

⁹⁷ Para Deleuze: "(...) Del sentido ontológico al sentido simulado hay un encadenamiento necesario. El segundo deriva del primero, es decir, queda a la deriva, sin autonomía ni espontaneidad, simple efecto de la causa ontológica que juega con él como la tempestad. Pero la representación, ¿cómo no se aprovecharía de ella? ¿Cómo la representación no nacería una vez más, en la concavidad de una ola, a favor de la ilusión? ¿Cómo ella no haría, de la ilusión, un «error»? He aquí que la identidad del simulacro, la identidad simulada, se ve proyectada o retroyectada sobre la diferencia interna. La semejanza exterior simulada es interiorizada en el sistema. Lo negativo se hace principio y agente. Cada producto del funcionamiento adquiere autonomía. Entonces se supone que la diferencia o vale, o no existe y no es pensable sino en un mismo preexistente que la comprende como diferencia conceptual, y que la determina por la oposición de los predicados. Se supone que la repetición no vale, no existe y no es pensable sino bajo un Idéntico que la plantee a su vez como diferencia sin concepto y que la explique negativamente. *Ibidem*, p. 443.

⁹⁸ "Gilles Deleuze señala que en la nueva imagen erigida por Nietzsche, lo verdadero no es el elemento del pensamiento. Lo que se supone que el pensador debe querer, lo que le debe gustar espontáneamente, no es más que un universal abstracto, separado de las fuerzas reales que hacen al pensamiento, que son activas en él y lo fuerzan a pensar." Mengue, Phillippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Fava y Luciana Taxi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, colección Mitma, p. 57.

crear. De ahí que la capacidad para construir realidades desde las bases conceptuales, configure un valor determinado para el pensamiento filosófico (importante para el conocimiento de orden no físico, como la ética o el derecho). Así, la reordenación y entendimiento categorial de lo exterior a la conciencia, como los procesos cognitivos en sí, parten del agenciamiento del mundo como proceso subjetivo de una exterioridad caótica que se dibuja desde la visión heraclitea, y que simplifica por el orden conceptual de la explicación filosófica. La idea de desterritorializar al pensamiento filosófico, le permite abundar en la posibilidad de alterar el límite ontológico de la experiencia, que recursivamente afirma a la realidad.

La intención del autor no pretende destruir el sentido “clásico” de la filosofía, sino por el contrario, establecer una producción filosófica que fije las bases de otro conocimiento posible. Particularmente, el autor desea un plano de inmanencia sin una imagen del pensamiento; es decir, liberar al pensamiento del dogmatismo y la recursividad de los fundamentos de las mesetas, para establecer un conocimiento profundo de las intensidades que devenga desde lo inmanente, sin concentrarse solamente, como el pensamiento moderno, en la limitación sensorial de la experiencia trascendental. Empero, a pesar de que este fin va más allá de esta investigación, de alguna manera se encuentra relacionado con la problemática de la producción del conocimiento al interior de la imagen dogmática del pensamiento moderno y en el caso concreto, con la imagen del derecho moderno.

Bajo esta postura, es clave la función de la filosofía como productora de conceptos, pues la diferencia pura es contenida dentro del plano trascendental, a partir de la repetición de las categorías y la recursividad dentro de los sistemas filosóficos. Por ello, una meseta puede validar el contenido del conocimiento a partir de la integralidad que se haya conformado entre distintos topos de saber, provenientes de diferentes espacios y tiempos, pero que guardan un agenciamiento que les permite definir lo real y verdadero del *sentido*, lo que nos otorga la posibilidad de entender al *sentido* en una connotación rizomática. En esta tesitura, la ilustración, al establecer una serie de agenciamientos, limitó el devenir desde la concentración del individuo y la experiencia, estatizando su

transformación a partir de la capacidad ontológica que proyecta la realidad moderna. Sin embargo, la capacidad rizomática atiende a la afirmación de la diferencia y de la creación del pensar, lo que en términos de Deleuze, se ha perdido en la repetición del *sentido* y los agenciamientos particulares que funcionan, en nuestras sociedades de control, como meras proposiciones que se repiten en series hasta el infinito. Por ende, la apuesta del francés, se refiere a la creación de conceptos como un medio para dar solución a problemas del conocimiento, derivados desde el planteamiento pragmático de la racionalidad, o bien, desde la inteligibilidad de las funciones del pensamiento filosófico y práctico.

Para esta labor es menester tomar en cuenta que el autor, en la primera etapa de su pensamiento, realizó un análisis secuencial de diferentes posturas y problemas filosóficos, desde los que, configuró su planteamiento autónomo, como medio de propuesta sobre las bases de un pensamiento filosófico particular. En esta suerte, la idea de la producción de los conceptos, constituye una égida sobre la que los planteamientos filosóficos conllevan una manifestación de referencia de los problemas que pretenden resolver; asimismo, esa base de conceptos, no trata de una base progresista y causal, sino por el contrario, reproduce los medios afirmativos de su construcción de mundo de acuerdo al propio entendimiento de cada autor y sistema. Así, la idea de que los conceptos se encuentran en un constante progreso lineal para llegar a la última verdad, desde la progresión causal y desarrollo genético del pensamiento, se rompe con Deleuze, pues éste entiende que la base de la producción de los conceptos es autónoma e independiente.

La producción de los conceptos constituye una forma y un fondo a la vez. Su contenido y expresión del mundo, que se traduce en la representación del concepto que contiene al sentido, valida los límites del significado que atribuye la configuración particular de ese mundo a través de la afirmación expositiva de su contenido.

Al respecto del sentido nos dice Deleuze: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se

expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual”.⁹⁹

Así, la variabilidad de entendimientos, mundos, problemas, y posibles alternativas de soluciones, se configuran como medios autónomos que constituyen mesetas. Éstas fundan desde los conceptos, la base y límites de su entendimiento, el alcance de los contenidos (cuya manifestación en su realidad conforma la delimitación pragmática de su existencia), así como los planos de consistencia de los que brota la normalidad del saber de acuerdo a la intensidad de sus variaciones, i.e. Teoría geocéntrica o las esferas de Aristóteles, el alma en Platón, la razón en Descartes, la materia en Marx, etcétera.

El entendimiento de las mesetas, constituye una clave esencial para explicar el funcionamiento del plano de inmanencia radical, en Deleuze; por lo que la explicación de la validación del entendimiento de la *verdad*, es una función intrínseca de las mesetas, más no la ubicación última del pensamiento filosófico.

Esta exposición, establece una diferencia entre la determinación intrínseca de la pre-existencia del devenir, que manifiesta un eterno y constante flujo sobre la ubicación del mundo y su descripción ante las distintas racionalidades. De ahí que pueda prefigurar los conceptos de su propio entendimiento, como dimensiones aisladas y separadas del flujo caótico sobre el que el propio entendimiento del caos fluye fuera de la razón humana. Así la visión heraclítica que tiene este autor acerca del caos, configura un campo lleno de posibilidades del pensamiento: Extender lo posible sobre la base de lo real.¹⁰⁰

Por ende, su tratamiento al respecto de la virtualidad, empata con los fundamentos de Bergson, ya que a partir de la noción de duración pura, Deleuze encuentra la ubicación de la diferencia en sí. Ésta sólo llega ante nosotros desde lo trascendente, pero bajo la continuidad de su expresión, se advierte una síntesis

⁹⁹ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 29, p. 10.

¹⁰⁰ En este punto cabe mencionar que el planteamiento propuesto por Deleuze debe ser interpretado armónicamente con la obra de Boaventura de Sousa Santos; pues sus condiciones (Norte y Sur) privilegian la apertura del campo de la expresión a fin de construir puentes sobre el plano inmanente de lo posible. Para mayor abundamiento, véase capítulo 4.

particular, que capta tanto el fundamento de la diferencia manifiesta en el plano inmanente, como también, de aquella referenciada en plano de lo actual. Por ello, a partir de esta síntesis, es posible desdoblar las reglas de la diferencia en el plano virtual y trascendente.

La creación de conceptos, puede dotar de movilidad al ejercicio interno de la razón y acercarlo a la exterioridad que se transforma y no deja de cambiar. En esta acción, la fuerza del entendimiento a partir sus instrumentos (categorías), formula, de acuerdo a cada sistema filosófico, premisas desde las que se plantean la existencia de problemas y soluciones que repercuten en la proliferación de nuevas realidades y posibilidades.

La configuración del *sentido* proveniente de los enunciados apodípticos, configuran la representación de proposiciones lógicas que delimitan la demostración del mundo en repeticiones definidas por pequeñas variaciones que en realidad no lo son. Su propia naturaleza, conlleva la demostración de la corrección que implica su propia lógica dependiente; así como la verdad que, en razón de su posición y configuración lógica, pueda validar. Empero, la realidad formal se constituye como un mundo detrás del mundo, en el que válidamente demostramos, corregimos y encontramos la verdad. Sin embargo, la naturaleza intrínseca del mundo, contiene secretos sobre su propia construcción que lejos aún se encuentran de mostrar su identidad. La distinción entre el mundo del ser y el mundo social, implica necesariamente una diferencia no de grado sino de naturaleza, pues por un lado encontramos lo que es regular y que está dado a la consciencia, y por otro el mundo que creamos por la razón.

3 IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO

El pensamiento de Deleuze ha sido un foco de debate por su rompimiento con los esquemas tradicionales de forje moderno; situación, para algunos, suficiente para categorizarlo como posmoderno; empero, lejos de reproducir condiciones posmodernas de agonía y desesperanza, constituye una fijación bastante moderna

del pensamiento,¹⁰¹ que se aleja de un rompimiento epistemológico, hacia una propuesta de reconfiguración ontológica e incluso, metafísica ... Con la intención de vaciar al nihilismo para llenarlo de una nueva realidad. Ya desde la consigna foucaultiana: “El siglo XXI será el siglo de G. Deleuze”, es posible adivinar que el carácter subvertivo y para algunos violento de su pensamiento, es provocado en buena parte por los conceptos, y las formas sobre las que dibuja una nueva lógica de pensar la filosofía; aunque también por el sentido traslúcido de la profundidad crítica de sus ideas, así como por su recomposición para nuevas posiciones sociales e individuales y la necesidad de un cambio. Por lo que en el devenir de la comprensión de diversos filósofos, es posible cifrar al autor como un post-kantiano, anti-hegelianista. Cabe hacer énfasis en el rompimiento con Hegel y su inversión platónica, así como las críticas realizadas a la comprensión del tiempo desde la obra de Bergson frente al paradigma kantiano y su obvia reinterpretación del Nietzsche, como terminador de la obra del erudito de Königsberg.

Si bien es cierto que Deleuze es conocido por conceptos como rizoma, multiplicidad, cuerpo sin órganos, inversión platónica, immanencia, máquinas de guerra, etc.; también de él suelen hacerse lecturas bajo *les lunettes* de una visión posmoderna. Sin embargo existen autores como Phillippe Mengue o François Zourabichvili, entre otros, que le interpretan en una lectura menos radical y más cercano al papel reconstructivo que al de la cero transformación posmoderna

Sin embargo, en este devenir de interpretaciones, correcciones y confabulaciones cognitivas: ¿quién tiene la verdad sobre tal o cual autor, ¿quién tiene la verdad sobre la verdad que investigó otro autor? ... ¡¿Qué es la verdad?! O bien ¿quién decide lo qué es la verdad? La respuesta se antoja *sencilla*, desde la esencia de la pregunta en boca de la filosofía. Empero no me refiero a una teoría de la verdad particular, ni tampoco a la reducción de la epistemología dentro de la actual filosofía de las ciencias, sino limito tales preguntas en tanto a especulación y construcción social del conocimiento, en tanto categorías validadas al interior de cada discurso, es decir, representaciones conceptuales sujetas a una

¹⁰¹ Véase Mengue, Phillippe, *op.cit.*, nota 98.

imagen del pensamiento que, a pesar de su evocación rizomática, su validación confluye en la fuerza moral que la axiomatiza.

El juego entre fondo y forma, forma y fondo constituye temporalidades estáticas de comprensión conceptual, que nos permiten al menos creer (para algunos), que podemos comprender la verdad (y para otros obtenerla). En este sentido para Gilles Deleuze, la filosofía es un vehículo que nos permite tal búsqueda; él no se opone a la existencia de la *verdad*, sino antepone su crítica al uso de los conceptos verdaderos como lo último y valor supremo, en los que debajo de ellos, no hay nada, y por encima de ellos, tampoco. Su obvia intuición al respecto de la existencia de la verdad y su afrenta al estatismo de tal, es compartida por otros autores como F. Nietzsche.

Deleuze nunca se ha mostrado como un mero negador de la verdad. Lo único que ha hecho es no dejar de poner en cuestión esa habitual actitud filosófica que tiende a hacer de lo verdadero – y, por sobre todo, de la más precaria de sus caracterizaciones: la de la adecuación –el elemento natural del pensar. Es que aquello que Deleuze pretende dejar a su lado no es tanto la tarea de pensar un concepto para lo verdadero como aquella particular compulsión que tiende a disponer la verdad en el sitio del valor supremo, del valor de todos los valores. Bien convendría evitarse esta confusión: el grito deleuziano no pasa por enunciar -No hay verdad-sino por sostener que hay cuestiones más importantes que la verdad, que la verdad no es el valor de todos los valores, que antes que la verdad está la importancia, la reacción, la producción, en fin, la potencia de lo falso o, lo que es lo mismo, de lo mutable, del devenir.¹⁰²

En el entendido de Deleuze, las reglas del pensar se acoplan bajo lógicas establecidas por los propios fundamentos del pensamiento, que provocan la diferenciación del *sentido* en cuanto a la construcción de nuevas entidades, sin la

¹⁰² *Ibidem*, p. 31.

referencia esencial del estatismo último (negación de una esencia eterna de lo verdadero (i.e. Platón). La producción y destrucción (*pars construes et pars destruens*) se encuentran en un constante devenir, que conviene un reconocimiento entre el pensamiento y la verdad. El carácter racional del pensamiento, en obviedad tiende a la búsqueda de la verdad, pero no puede hacerlo más allá de sus propias limitaciones, por tanto la filosofía se vale de un instrumento superior:

La verdad para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es “aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve”. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos.¹⁰³

Por ello, sólo puede producir conceptos que le permiten pensar sobre la verdad, y contemplar su adquisición del ser (y deber ser) desde sus categorías en un devenir fijo, plasmado en el sentido compreso por un signo. Ante ello, es necesario comprender que existe una fuerza que le conduce a pensar: una necesidad de pensar. Ante ella, Deleuze pronuncia el siguiente diagnóstico: “Por más que la filosofía reconozca en la verdad un elemento independiente del pensamiento, ella interioriza la relación y postula que pensamiento y verdad mantienen una relación íntima o natural. El filósofo no elige lo verdadero, quiere someterse a la ley del afuera...”¹⁰⁴ En esta comprensión, la relación del pensamiento que forja el interior –sujeto- con el mundo exterior, compone un ejercicio, una síntesis entre lo virtual y lo actual, entre lo inmanente y trascendente, en la creación de conceptos y entendimiento del mundo. Como explica Philippe Mengue:

No hay pensamiento sin una imagen del pensamiento que forme parte de su ejercicio efectivo e inmanente, y es en esta dimensión que el pensamiento es efectivamente creador, y por tanto creador

¹⁰³ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰⁴ Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 15.

de lo verdadero que en consecuencia será aceptado (entonces, lo verdadero -lo generalmente admitido, y no lo creado). Es entonces, en referencia a esta imagen del pensamiento –en tanto que ella es susceptible de cambio o aquello que, por el momento, se puede llamar plano posterior, plano móvil, que podrá denunciar lo verdadero como algo prefabricado, como equivalente a una opinión detenida, y declarar que la filosofía no tiene ya el saber como tarea prioritaria. Si el plano sobre el que construimos nuestros saberes y nuestras verdades es esencialmente móvil, lábil, atenerse a una crispación que hay que denunciar en beneficio de lo nuevo, de lo remarcable.¹⁰⁵

De tal suerte que la tradición del pensamiento filosófico occidental, se ha conformado en un pensamiento pletórico de representaciones; de las que el *sentido*, fluye libremente en el campo móvil de lo inmanente, pero que dentro de los conceptos creados para moldear su propia representación, configura la categorización inmóvil de lo verdadero. De la relación fuerza del pensar y sentido, nace la representación de los signos distintivos del pensamiento; así, de regreso, los conceptos se manifiestan en el plano trascendente en categorías, se ajustan con el mundo real, y establecen un marco referencial inmanente que limita su propia imagen a los pasos anteriores.

Por ello, la configuración del pensamiento, obedece a una serie de postulados que permite la relación entre pensamiento y representación:¹⁰⁶

1) Postulado del principio (*cogitatio natura Universalis*): concibe al sujeto como síntesis de las facultades, de modo tal que se obtiene una identidad –una organización de las facultades, también llamada “identidad subjetiva”- para que enfrente a la realidad objetiva. Descartes intenta evitar cualquier presupuesto recurriendo al Yo, aunque –señala Deleuze- de todas maneras recae en los presupuestos del Yo empírico. O sea el sentido común; 2) postulado

¹⁰⁵ Véase Mengue, Phillipe, *op.cit.*, nota 98.

¹⁰⁶ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, pp. 201-255.

del sentido común (concordia facultatum): de algún modo relacionado con el anterior, porque el sentido común por un lado apunta al sujeto (organización unitaria de sus facultades), y por otro lado a la forma del objeto –el objeto que corresponde a ese Yo como unidad objetiva-acorde con la unidad subjetiva; 3) postulado del reconocimiento (modelo); conocer es reconocer, el conocimiento tiene la forma del reconocimiento. Todo conduce a la unidad yoica del sentido común; Deleuze exige entonces que el pensamiento aporte otras formas de conocimiento que no pasen por la grilla del re-conocer; 4) postulado de la representación (diferencia determinada por lo mismo, lo similar, lo análogo y lo opuesto): “es siempre por relación a una identidad concebida a, una identidad juzgada, a una oposición imaginada y a una semejanza percibida cómo la diferencia se convierte en objeto de representación”. Se trata de “la identidad en el objeto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto”; 5) postulado del error; el error es la “malventura” del pensamiento, su negativo. Un infortunio del pensamiento en su tarea esclarecedora de (re)conocer. Es un (re)conocimiento erróneo en la constitución de la representación (de los 4 elementos del postulado anterior); por lo tanto, también responde al modelo de la verdad; 6) postulado de la proposición (lógica) (designación): los dos aspectos de la proposición, de un lado el de expresión del sentido, del otro el de la designación del estado de cosas al que se refiere (verdadero o falso); el sentido posibilita la verdad; 7) postulado de las soluciones: la posibilidad de los problemas proyecta el horizonte de sus posibles respuestas o soluciones. Esto está ya desarrollado en su libro sobre Bergson y también en la novena serie de paradojas (“Del problema solución”) de la Lógica del sentido; 8) postulado del fin o resultado: un saber que recapitula todos los otros saberes, en función de una

concepción de aprendizaje. Operación que cierra al pensamiento sobre sí mismo.¹⁰⁷

En este orden, los conceptos se forjan por la propia fuerza del pensamiento que estatuye en sí mismo un pensamiento que piensa. De acuerdo con este reflejo, se genera en sí la adquisición de una imagen del pensamiento que limita las formas y contenidos de acuerdo a la replicación de sí misma. El reflejo de la representación de los conceptos, creados bajo la dirección y configuración de la imagen del pensamiento, constituye una reproducción estática en el plano trascendente que limita el libre flujo de la diferencia. El propio Deleuze señala:

La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis (...):

1. Se nos dice que el pensamiento en tanto que pensador quiere y ama la *verdad* (veracidad del pensador); que el pensamiento (sic) (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta pues pensar «verdaderamente» para pensar con verdad (rectitud natural del pensamiento, buen sentido, compartido universalmente); 2. Se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero no por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles). Porque no sólo somos seres pensantes, sino que caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero. El *error*: éste sería el único efecto, en el pensamiento como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento; 3. Finalmente, se nos dice que basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. El método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento, nos adherimos a esta naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y nos distraen. Gracias al método

¹⁰⁷ García, Raúl, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Colihue, 1999, p.27.

conjuramos el error. Poco importa el lugar y la hora si aplicamos el método: éste nos introduce en el dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar». ¹⁰⁸

Dentro de esta visión, los conceptos se crean y no se descubren como en el paradigma del idealismo objetivo; la filosofía siempre crea conceptos que se encuentran en la imagen del pensamiento. Empero, en dicha imagen, tomando una analogía del pensamiento platónico, la producción de los conceptos filosóficos atiende a simulacros que se encuentran limitados por una inercia estática determinada por la imagen del pensamiento, lo que en términos del propio autor, constituye la imagen dogmática del pensamiento; en ésta no hay más producción que la reproducción de la propia imagen cuyo dinamismo ni siquiera es imaginado. En este sentido, el programa filosófico de Deleuze, se encuentra muy cercano de la creación incluyente que hay que desdoblar del plano de inmanencia.

Por su parte, la verdad como concepto se encuentra indeterminada en el plano de inmanencia, cuyo concepto aún no se encuentra prefabricado ni rígido para normar o forzar el sentido a una categoría definitiva o definitoria; por lo depende del valor y sentido con la que la pensemos. ¹⁰⁹ En este entendido, el argumento deleuziano sobre la imagen del pensamiento, establece una restricción de acuerdo a las coordenadas en tiempo y espacio, para la reproducción del sentido por vía de signos y conceptos de acuerdo a la orientación que cada época y autor tenga del pensamiento. Al respecto, Deleuze en sus propias palabras nos dice:

Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitos y son comprendidos de un modo prefilosófico. En ese sentido, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es sobre esta imagen que cada uno sabe -se supone que sabe- lo que significa pensar. Por eso, mientras el

¹⁰⁸ Mengue, Phillipe, *op.cit.*, nota 98, p. 146.

¹⁰⁹ *Idem.*

pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y de ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente.¹¹⁰

Así, la imagen dogmática del pensamiento circunscribe los conceptos, límites y horizontes sobre la verdad y los medios que atienden a su búsqueda a partir de los postulados que establecen la fuerza del pensar. En este sentido, el argumento constituye una ligera armonía con el tratamiento de la imagen en Heidegger. Es necesario aclarar que existe una profunda distinción entre la imagen de la época del pensamiento heideggeriano y la imagen dogmática del pensamiento tratada por Deleuze. En principio, la distinción esencial es epistemológica, cada autor parte de una posición distinta del conocimiento que les hace ver la imagen desde una perspectiva diferente. Por otro lado, en el pensamiento de Heidegger, esta condición de la imagen se erige como una crítica a la sobrevaloración del sujeto dentro de la configuración epistemológica de la modernidad, proceso histórico configurado de acuerdo a discursos inherentes en su propia esencia, así como del entorno que se adecua a la reproducción técnica en la normativización y categorización del mundo. Son los abusos de esta construcción subjetiva del pensamiento moderno, los que Heidegger cuestiona con su dictamen crítico sobre el desarrollo de la modernidad; quizá, como un antecedente de lo que Deleuze intentará más tarde. Bajo esta comprensión, ambas posturas confluyen en el argumento sobre la reproducción de conceptos fijos y la ausencia de alternativas, es decir, el estatismo de la realidad y los márgenes del pensamiento que sostienen a los valores adquiridos y reproducidos por el sujeto en el acto del pensar.

Empero, dentro del carácter de la imagen del pensamiento moderno en Heidegger, la inserción del sujeto en el mundo, limita su capacidad de transformación o de reconocimiento, pues fuera de los límites de lo que supone el sub-jectum de sí, el exterior muta fuera de las categorías de la razón y le impone

¹¹⁰ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 96, p. 204.

una visión de mundo estática cuyos valores reproduce de acuerdo a la afección de valor de la que parta su sistema racional. En este orden de ideas, el sujeto deleuziano acota el exterior desde la construcción de los valores interiores de las categorías que definen la corrección e incorrección del mundo y su pensamiento; empero, su proyecto pretende la posibilidad re-constructiva de un pensamiento sin imagen.¹¹¹

De tal suerte que la pretensión deleuziana, constituye un proyecto seguido de un pensamiento libre de una imagen del pensamiento. Para ello, las consecuencias dentro del plano inmanente, conllevan una des-actualización de las categorías fijas en identidad en los procesos dialécticos de la fuerza del pensamiento. Su estrategia parte de una inversión platónica, es decir, de la reconfiguración del plano de inmanencia, a través de la liberación de las categorías y del *sentido* que el sujeto infiere de su propio pensar desde los simulacros. Su propuesta, parte de los simulacros creados por el pensamiento rizomático de las entidades individuales del pensamiento, para con ello abrir en el plano de inmanencia, una posibilidad intrínseca que permita un libre pensar. Esta adecuación, implica no sólo una afirmación de la filosofía como pueblo sin territorio (filosofía como una actividad sin tiempo o espacio), sino también en la realidad de la creación y contrastación de lo social. De tal suerte que esta inversión del simulacro a lo abstracto, de lo uno al todo, constituye un plan de operación que puede ser vislumbrado en un rompimiento de la imagen dogmática del pensamiento. De ahí que las propuestas derivadas de otros planos epistemológicos, puedan ser aparentes y existentes en una dimensión de saber

¹¹¹ Deleuze se explica al respecto en un texto reciente: “Toda filosofía tiene ciertamente presupuestos —una imagen del pensamiento— pero que como tales no constituyen una opinión, un postulado de trascendencia. Los presupuestos en sí no están ahí desde siempre, como una región de creencia que habría permanecido intacta: emergen al mismo tiempo que los conceptos, implicados en ellos como su condición (hasta el punto de que el propio problema de creer cambia de sentido y ya no está ligado al prejuicio, a la necesidad). La imagen del pensamiento se confunde con el plano o el campo erigido por el filósofo, y el plano de inmanencia debe ser concebido como el campo de coexistencia virtual de todos los planos, de todas las filosofías. En este sentido, el pensamiento crea sin imagen preconcebida, pero trazando una nueva imagen del pensamiento”. Zourabichvili, François, *op.cit.*, nota 104, p.86.

que, pueda dar cuenta, de una imagen más cercana al campo social, ante la crisis del pensamiento coetáneo: social y jurídico.

Las posibilidades se maximizan, pues establece como punto de partida, no lo correcto o verdadero subsumido a la originalidad de una imagen dogmática, sino la posibilidad de lo acontecido. Por ende, el conocimiento vía el acontecimiento (inferencia platónica), confiere una posibilidad más coherente con la experiencia de lo exterior que con la corrección de la racionalidad interna. Siguiendo con el argumento, aunque paradójico, esa esperanza proviene de la percepción fragmentaria del discurso manifiesto como posible en el plano de lo real, que en términos de lo social, se imprime en el lenguaje. Paradójico en el sentido de que los signos y sus sentidos internos no son unívocos en su generalidad, sino particulares en su expresión y su vivencia; ya que tales vivencias, corresponden a visiones de mundos particulares y diferentes. Por lo que las pretensiones de universalidad sostienen realidades dislocadas de las referencias históricas y contextuales a las que apela la hermenéutica, ello hace una clara referencia a la inclusión de una racionalidad divergente que implique una dimensión horizontal y no vertical, que pueda devenir en una manifestación distinta de la mera reproducción de la imagen del pensamiento. De tal suerte que la pretensión de reproducción de realidades, sea en su carácter normativo o descriptivo de cualquier teoría, es implícitamente correcta desde su fundamento supremo; por ello Deleuze critica abiertamente la posibilidad de la imagen del pensamiento dogmático de la filosofía. El *falso problema*, o el fundamento como a priori del razonamiento, son elementos que refieren, tanto en el derecho como en la filosofía, la implantación de un argumento dominante desde la fuerza fundada en la apropiación de lo exterior, por medio de una percepción enraizada en lo que se pretende como una vía racional correcta (verdad sujeta a una imagen superior).

De ahí que el fundamento epistemológico moderno, conforme explicaciones válidas desde el interior de sus premisas, creando un *dogma* que no es compatible con ninguna visión que no se acople con el referente unívoco de su imagen. Ante ello, en plena referencia a la dialéctica hegeliana, Deleuze supone que la fuerza impera sobre la posibilidad del amo y del esclavo, puesto que se perfecciona no

como una transformación de mundo, sino como una justificación de la fuerza. Sólo hay fuerza en el amo, que llena o vacía cualquier categoría de corrección o incorrección.

Bajo esta línea argumentativa, cabe destacar la posibilidad de tolerancia que existe entre el pensamiento deleuziano con el ideario de Baudrillard. Ambos autores, aunque por vías ampliamente separadas, consideran la imposibilidad de representar la realidad por medio de una amplia desconfianza al fundamento moderno, ello no implica necesariamente la racionalidad, sino la imagen del pensamiento anclado a ciertos postulados del pensar. Sin embargo, se distinguen en su respectiva propuesta, pues Baudrillard se queda en la simple denuncia y conformismo de una razón indolente; situación que como veremos en la parte final de esta investigación Deleuze, reniega con una propuesta inclusiva.

Ante ello, que lo real, subsumido categóricamente por la ciencia y los valores comprimidos en la imagen dogmática del pensamiento, se vuelva “fundamento” de la racionalidad. Así, la reificación del pensamiento moderno dispone del sujeto como centro de la revolución copernical. Por ende la partícula mínima del todo, corresponde a una imagen racional. Pues la subversión de lo real, parte de la racionalidad del sujeto que imprime su propia construcción de mundo (Kant) o su percepción geométrica de la realidad con base en la imagen interna de lo ideal (Spinoza).

Sin embargo, como hemos relatado, la imagen del pensamiento necesita de una imbricación con el mundo real, de ahí la importancia de la relación entre imagen y palabra, entre pensamiento y discurso.

Por lo que es menester reflexionar, como lo hace M. Foucault en *Arqueología del saber*, que tales relaciones entre sujeto y categorías, se encuentran implícitamente delineadas de acuerdo con los contenidos discursivos del saber particular (poder en Foucault y deseo en Deleuze). De tal suerte que una imagen del pensamiento, contiene categorías que, como imágenes estáticas, son imposibles de cambiar de ángulo o posición, ya que simplemente reproducen los valores que comprenden. Por lo que la regularidad de una contención enajenada, que no permita el repensar o des-pensar tales categorías, constituye un poder

sobre la visión de mundo que adecua la regularidad de su discurso en sí y para sí. Al efecto, los argumentos vertidos en esta precisión, motivan en términos de Foucault a establecer:

La descripción de la episteme presenta, pues, varias características esenciales: abre un campo inagotable y no puede jamás ser cerrada; no tiene como fin reconstituir el sistema de postulados al que obedecen todos los conocimientos de una época, sino recorrer un campo indefinido de relaciones. Además, la episteme no es una figura inmóvil que, aparecida un día, estaría destinada a desvanecerse no menos bruscamente: es un conjunto indefinidamente móvil de escansiones, de desfases, de coincidencias que se establecen y se deshacen. Además, la episteme, como conjunto de relaciones entre unas ciencias, unas figuras epistemológicas, unas positividades y unas prácticas discursivas, permite aprehender el juego de las compulsiones y de las limitaciones que, en un momento dado, se impone al discurso: pero esta limitación no es aquella, negativa, que opone al conocimiento la ignorancia, al razonamiento la imaginación, a la experiencia armada la fidelidad a las apariencias, y el ensueño a las inferencias y a las deducciones; la episteme no es aquello que se puede saber en una época, habida cuenta de las insuficiencias técnicas, de los hábitos mentales, o de los límites puestos por la tradición; es lo que, en la positividad de las prácticas discursivas, hace posible la existencia de las figuras epistemológicas y de las ciencias.¹¹²

Por un lado debemos tomar en cuenta que la construcción del derecho en cualquiera de sus manifestaciones (ley, doctrina, ciencia o filosofía) no corresponde a un procedimiento aislado de su contexto histórico ni de la presión de su visión de mundo.

¹¹² Foucault, Michel, *Arqueología del Saber*, 6ª ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979, pp. 323-324.

3.1 *Imagen dogmática del pensamiento y producción social*

De acuerdo a lo anterior, es menester tomar en cuenta que el programa filosófico de G. Deleuze, parte de la determinación de una ontología liberatoria, en concordancia con las fugas del devenir que recorren el caos. Bajo este entendido, la orientación del sentido, de los conceptos y de la verdad, parte de agenciamientos que representan la delimitación de su contenido a partir de la fuerza que le otorga la validez a su proposición, juicio o sistema. En este sentido, el pensamiento regula al *ser* como una base limitante de su reconocimiento; por ende, no conoce al mundo ni a la *verdad*, sino replica a la moral que le indica su potencia de fuerza, validez e importancia, la fuerza se transmuta en valor y los conceptos en unidad de éste. Así, la *verdad* se vuelve una fuerza productiva y no un medio replicante del objeto-mundo que, dentro de los postulados de la imagen dogmática del pensamiento, supedita al mundo en sí a las reglas de lo mismo y lo semejante sin llegar a la diferencia pura.

En suma, la imagen dogmática del pensamiento, trata de un fundamento pensado por el propio medio representacional del pensamiento. Al interior, sólo encontraremos distintos sistemas y series de premisas que se validan entre sí, bajo la proyección autorreferente que les otorga un significado; que tiene como consecuencia, la determinación de una corrección moral y de un mundo deóntico y ontológico que escapa a la producción y transformación de las sociedades; imitando todo tipo de producción, en conceptos y categorías que en su nombre, replican la fuerza de validez desde las categorías y conceptos (series de repetición) anti-productivas. La repetición y la ausencia creadora, es parte de la herencia del campo trascendental que limita la experiencia y la contención de los postulados del entendimiento a un ser abstracto y universal (Kant).

Con el pensamiento estático de la producción filosófica, la modernidad nos encerró en una imagen dogmática del pensamiento que corresponde a la ubicación simbólica del *sentido* que se corrige dentro de la determinación de fuerza que le obliga a pensar; en la que éste, no sólo se refiere a lo enunciado, o al mundo en sí, sino a una representación de fuerza del buen pensar.

Así, la imagen dogmática del pensamiento no es otra cosa que una forma dogmática de pensar y repetir el conocimiento de acuerdo a bases que delimitan la realidad y que nos alejan de otras alternativas. La imagen dogmática del pensamiento configura axiomas sobre lo inmanente y trascendente, la metafísica y la ontología, por lo que su validez es dada a sí misma y se conduce por vía de los agenciamientos reproducidos en los principales modelos filosóficos de la modernidad. De ahí que cada pensador, filósofo, replica las intensidades de fuerza que convienen al centro de producción de esta imagen. La imagen del pensamiento entonces, constituye un pensamiento que no se piensa, sino que se referencia y expresa por vía de una lógica interna que replica su validez en la producción estática del pensamiento. Como dice el propio Deleuze:

La imagen del pensamiento implica un reparto severo del hecho y del derecho: lo que pertenece al pensamiento como tal debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro o a las opiniones históricas... La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho. El pensamiento reivindica «sólo» el movimiento que puede ser llevado al infinito. Él es quien constituye la imagen del pensamiento.¹¹³

Por tanto, la imagen dogmática del pensamiento se adjudica formas de pensar que se replican dentro de distintos ámbitos del conocimiento. La filosofía al tener como principal función la creación de conceptos, aporta categorías que resuelven problemas fijados en un tiempo y espacio. Sin embargo, la confección de cada una de estas categorías se forja desde la repetición inductiva del *sentido* que proporciona la dimensión universal de su contenido a partir de cada sistema filosófico que hace patente la fuerza de validez de su pensar. En este sentido, tanto preguntas como respuestas, son guías que nos orientan en el sentido y afirmación del devenir de cada uno de los conceptos. Por ende, las mesetas de pensamiento funcionan como rizomas que se imbrican con otras mesetas de otros lugares y tiempos, intentando, proyectar la transformación de los conceptos y por

¹¹³ Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *op.cit.*, nota 27, p. 41.

ende, de la filosofía como de la vida. Bajo este tratamiento, el sentido se encuentra libre de la apropiación del pensamiento cuando es pre-filosófico, cuando se encuentra en un estado previo a la secularización singular de su representación; por lo que los conceptos no patentan una naturaleza extensiva del mundo, sino creativa de la razón. Cada concepto asume diferentes contenidos, los que parten a su vez, de proposiciones y premisas que cobran sentido de acuerdo al *topos* común que determina el ejercicio de su interpretación. A pesar de lo anterior, cuando se norma la expresión a partir de la fuerza del pensar, la imagen dogmática del pensamiento le transforma en representación.

Los fundamentos de la filosofía entonces, parten de la necesidad representativa de la realidad desde la que se presume la expresión de lo real sobre la base de lo pensable, como un medio traductor entre el mundo y la razón. Pero esto no quiere decir que los conceptos sean idénticos a la realidad o que siguiendo sus presupuestos llegaremos a la verdad. Dentro del pensamiento de Deleuze es posible notar la preeminencia de una actitud relativizante, que positivamente valida los fundamentos del pensar en la medida de sus sistemas, pero que les limita el carácter extensivo de la naturalidad de la verdad sobre la afirmación de cada concepto o sistema filosófico; pues el plano de consistencia desde el que se pretende su validez, configura la repetición de los componentes de la creación conceptual. Es preciso destacar que este ejemplo es traslucido en la tercera y cuarta serie de "La lógica del sentido", desde la que el autor relata la recursividad entre lo definido, la expresión y los componentes para su definición. Un juego entre la designación y la significación: *La paradoja de Carroll, en la que la significación no puede ejercer nunca su papel de último fundamento, y presupone una designación irreductible.*¹¹⁴

Sin embargo, la afectación de los conceptos no solamente se realiza al nivel filosófico, sino también dentro de los planteamientos de la ciencia. Por ende, mientras que la filosofía es paradigmática la ciencia es sintagmática. De acuerdo a lo anterior, la ciencia encuentra funciones y replica la diferencia de esos

¹¹⁴ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2005, p.44.

contenidos en el plano de conocimiento trascendental. La naturaleza de los conceptos no es la misma que de las funciones, y cuando la ciencia utiliza a los conceptos como proposiciones, los desnaturaliza del plano de inmanencia y los convierte en una representación trascendente. Por ende, el planteamiento de recursividad proviene de la configuración directa de la filosofía que solamente como un teorema será aplicado y deducido por las funciones de la ciencia. En palabras de Deleuze y Guattari:

Si el mundo de la vivencia es como la tierra que debe fundar o sostener la ciencia y la lógica de los estados de cosas, resulta claro que hacen falta unos conceptos aparentemente filosóficos para llevar a cabo esta primera fundación. El concepto filosófico requiere entonces una pertenencia a un sujeto, y ya no a una pertenencia a un conjunto. No porque el concepto filosófico se confunda con la mera vivencia, incluso definido como una multiplicidad de fusión, o como inmanencia de un flujo al sujeto; la vivencia sólo proporciona variables, mientras que los conceptos tienen todavía que definir auténticas funciones. Estas funciones sólo tendrán referencia con la vivencia, como las funciones científicas con los estados de cosas. Los conceptos filosóficos serán funciones de la vivencia, como los conceptos científicos son funciones de estados de cosas; pero ahora el orden o la derivación cambian de sentido puesto que estas funciones de la vivencia se convierten en primeras.¹¹⁵

Por lo que la imagen dogmática del pensamiento transforma las intensidades en un pensamiento sujeto a sus propias reglas del pensar, como una afirmación de la modernidad; lo que nos obliga a tomar en cuenta que las intensidades, previo a ser categorizadas por la experiencia y el ordenamiento rector de la razón, devienen, dentro del fundamento de la actualidad, en aquello que el plano trascendente puede mostrar. Por ello, abandonar al plano inmanente y establecer al trascendente como el único medio de reflexión del mundo, desde el fundamento

¹¹⁵ Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *op.cit.*, nota 27, p. 143.

categorial que limita toda experiencia, es un fundamento que debe ser reflexionado para la reconstrucción de realidades fuera del plano determinado por el *cogito* y la corrección del pensamiento trascendental kantiano

De esta manera, los conceptos filosóficos dan respuesta a problemas que de la vida práctica; por lo que las preguntas sobre el yo, el Ser, el tiempo, la justicia, los valores, son conceptos creados por los fundamentos del pensar que forman al *sentido*, de acuerdo a un plano de pensamiento particular que resuelve a priori el problema. Así, tanto la meseta sobre la que la validez y fuerza del pensar sintetiza al sentido en una dirección particular, como el concepto creado, son siempre particulares.

Por lo anterior, dentro de la filosofía moderna, el fundacionalismo del siglo XX intentó instaurar la fuerza del entendimiento nomotético del mundo, desde los cánones de los presupuestos de una tipología de pensamiento que encaminó al saber a la configuración de ciencia. Por lo que en tal entendimiento, la importancia de la descripción objetiva de acuerdo a reglas prefijadas de la lógica de la representación, se encuentra en que intenta describir el mundo de acuerdo a la replicación de conceptos que contienen medios abstractos que generalizan la construcción de los signos universales en conceptos particulares. Así, el lenguaje que queda contenido en el interior de la demostración del mundo, enuncia signos correspondientes a la realidad más allá del pensamiento. Como se dijo anteriormente, la ciencia no es paradigmática sino sintagmática, pues genera una serie de repeticiones y relaciones internas con los propios conceptos que delimitan funciones y comprueban el sentido de las premisas.

Su propia configuración se refleja en la imagen de un pensamiento dogmático, como en la probable reconstrucción y dimensión coetánea de las crisis sociales, jurídicas y epistemológicas, que forman parte de la afirmación territorial de las alternativas planteadas y la desterritorialización del *ser social*, como categoría pensable en esta imagen. De tal suerte que la propia creación filosófica y teórica del derecho, no puede apartarse de esta constricción imagética a la que se adecua como reproducción interna, los intereses de investigación de cualquier campo del saber que dentro de esta mirada constituyen medios auto-referentes de

su propia distancia. Por lo que el estatismo del sentido orientado por la validez de la moral incluida dentro del planteamiento moderno, evoca el contenido de la nota 11 de *La época de la imagen del mundo*, en la que Heidegger refiere que “la historia futura sólo se prepara donde la consumación de la Edad Moderna alcanza la soberana falta de miramientos propia de su magnitud.”¹¹⁶ En tal sentido, la construcción del pensamiento moderno funda su progresión en un estatismo constante, evitando liberar el devenir que contiene, para contemplar al sentido como la reproducción de las categorías que le otorgan certeza y permanencia a la razón, motivo que es actual en cualquiera de las crisis que ocurren en nuestros días.

Mientras no se ponga en duda el fundamento de validez de los conceptos, no podrá haber un corte transformador de la fuerza que da la corrección a la representación del pensamiento. Por ello, en las tres críticas de Kant, Deleuze señala que abandona el proceso emancipatorio de la razón al no liberarnos de la Verdad en sí misma, sino que por el contrario, al partir desde las categorías determinadas por la Ley moral y corrección de la Razón, se abre una amplia brecha para crear un campo de ilusión trascendental que valida a la Verdad como un camino emancipatorio, lo que tuvo por efecto, construir la solidez de los postulados que condenaron a la modernidad a una recursividad antiprodutiva. El devenir devino verdad y la legislación moral, síntesis del conocimiento correcto.

Por ello, la imagen dogmática del pensamiento, para la interioridad, es un pensar en el exterior, cuyos bordes se sitúan en la corrección moral de axiomas que parte de la representación de un *ser* irrevocable e intransitable por la diferencia, que asume solamente la forma de fenómeno, a partir de las categorías del mundo que determinan su existencia. Así, la construcción geométrica del mundo, su representación formal y su reproducción en la consciencia social, se encuentra determinada desde el propio ejercicio del pensar. La categorización como medio congelado de la representación de nuestra consciencia sólo puede establecer la repetición del fundamento o axioma que valida su principio de

¹¹⁶ Heidegger, Martin, *op.cit.*, nota 54, p. 90.

circularidad. En el *sentido* como representación, instaura en el plano kantiano la determinación fenoménica y transmunda de la realidad, lo que nos obliga a pensar y a vivir no en la Realidad sino sólo en la experiencia posible dentro de la abstracción del sujeto trascendental. Lo que equivale a la recursividad del mundo, que nos condena al tránsito estático de los fenómenos.

Por ende, la producción de los saberes modernos, entre ellos el derecho, están validados por su propia creación, sin tomar en consideración (e incluso despegándose de la producción social) la ubicación antiproductiva de la generación de conceptos que tienden a replicar su propia validez. De ahí que liberar el sentido para configurar agenciamientos de lo *real* y no del fenómeno en el Derecho, sea un tema recurrente y sin respuesta al interior del propio sistema de replicación de pensamiento.

En apariencia, la recursividad del pensamiento se entiende como una relación de necesidad entre el pensar y su contenido, pues como nos dice Deleuze:

Cada obligación particular es convencional y puede rozar el absurdo. Lo único fundado es la obligación de tener obligaciones, el «todo de la obligación»; pero no está fundada en la razón sino en una exigencia de la naturaleza, en una especie de «instinto virtual», es decir, en una contrapartida que la naturaleza suscita en el ser razonable para compensar la parcialidad de su inteligencia. Cada línea de diferenciación, aun siendo exclusiva, tiende a alcanzar por los medios que le son propios las ventajas de la otra línea. De este modo el instinto y la inteligencia, en su separación, son tales que aquél suscita en sí un sucedáneo de inteligencia y ésta un equivalente de instinto. Esta «es la función fabuladora»: instinto virtual, creador de dioses, inventor de religiones, es decir, de representaciones ficticias «que harán frente a la representación de lo real y que, por mediación de la inteligencia misma, contrarrestarán con éxito el trabajo intelectual» Y al igual que la obligación, todo dios es contingente o incluso absurdo; pero tener

dioses, el panteón de los dioses, es natural, necesario y fundado. En resumen, se dirá que la sociabilidad (en el sentido humano) sólo puede existir en seres inteligentes; pero no se funda en su inteligencia: la vida social es inmanente a la inteligencia, comienza con ella, mas no deriva de ella. Desde este momento nuestro problema parece que se complica en lugar de resolverse, pues si consideramos la inteligencia y la sociabilidad en su complementariedad y a la vez en su diferencia, nada hay aún que justifique el privilegio del hombre. Las sociedades que forma son tan cerradas como las especies animales y participan de un plan(o) de la naturaleza en la misma medida que las especies y las sociedades animales. Y el hombre gira en redondo dentro de su sociedad al igual que las especies sobre sí mismas o las hormigas sobre su propio campo. Parece que nada aquí puede conferirle al hombre la abertura excepcional anteriormente anunciada, es decir, el poder de sobrepasar su «plan(o) y su condición».¹¹⁷

Sin embargo, sugerir que el pensamiento es el límite de lo pensable es dar cuenta de los fundamentos de una razón ilustrada que se replica en las categorías que le permiten su subsistencia, dejando a las intensidades que provocan el pensar, al sentido y a los significantes, ajenos a la producción y replicación de las proposiciones que validan la fuerza de verdad. De esta forma la pertinencia del pensamiento de Gilles Deleuze en esta investigación, se traduce en la necesidad de aportar el dictamen de la recursividad categorial (como se demostrará en el siguiente capítulo) y la necesidad de crear desde la filosofía del derecho, sociología e incluso desde la práctica social de lo jurídico, la apertura para desterritorializar los conceptos que no se adaptan a nuestra realidad y que simbolizan mixtos o ideas que no son más que significantes sin significado, adecuando mayormente, categorías que nos permitan pensar en la productividad del sentido y no sólo en la dependencia creadora del pensamiento occidental,

¹¹⁷ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, pp. 114-115.

como única base de la razón, porque también desde la barbarie y la razón salvaje, hay intensidades, sentido, conceptos y razón.¹¹⁸

¹¹⁸Véase capítulo 4.

CAPÍTULO TRES

IMAGEN DOGMÁTICA DEL DERECHO

1 SOCIEDAD E IMAGEN DOGMÁTICA

Es importante comprender que la corrección de la que hablo en el capítulo anterior, no se encuentra en una dimensión abstracta que sólo es posible describir por el ensamblaje de letras y entidades metafísicas, sino más bien, como un ejercicio racional conducido desde una configuración ideológica fijada en la acción y orientación de los actores sociales (filósofos, científicos, juristas, etcétera). Pues la capacidad introyectiva de la visión de mundo sobre el sujeto, confiere la corrección o normalidad de los sucesos de facto e ideológicos de una imagen social, que son impresos en cada individuo (función de las mesetas), compartidos por la sociedad y guardados por su esencia epocal, que en sí misma, limita la posibilidad de contra flujo de una visión de mundo diferente (reificación).

Este entendimiento se sigue de la dificultad de reconocer sujetos-maquina capaces de establecer determinaciones neutrales sin carga ideológica o tratamientos deterministas, creídos (connotación más cercana a la fe que al proceso cognitivo) y creados, desde una realidad social plana, estática y universal: para sorpresa de los positivistas y neo-positivistas *physis* no guarda identidad con *nomos*. Por el contrario, en el campo de lo social existe una comprensión interpretativa, mucho más cercana a la hermenéutica (i.e. Weber et al) y de las condiciones históricas, como descripciones sobre las que el desarrollo de los predicados del conocimiento encuentran sus propias condiciones de verdad; por ello es proporcional decir, que el sujeto cognoscente es un sujeto activo en la adquisición voluntaria o involuntaria de la afirmación ideológica, desde la corrección moral de su concepción de mundo que impera en su consciencia, tanto como la comprensión y distinción de los objetos, los problemas y las posibles soluciones. La filosofía como una actividad de incansable búsqueda de la verdad,

constituye un anhelo evocado y construido por concepciones de mundo, que se coluden con la corrección general de cada determinada sociedad, para comprender el *sentido* del enunciado basta recordar a Giordano Bruno y la iluminación de su saber.

Desde los comienzos del siglo XX y sobre todo después de la segunda guerra mundial, se muestra una clara tendencia particular del saber y sobre todo de la imbricación de la representación filosófica e ideológica a partir de la imagen. El tratamiento de la condición exacerbada de la ideología a partir de la reproducción y manipulación iconográfica se expresa materialmente no sólo en la forma de crear y reproducir el pensamiento, sino que también se representa en la forma iconográfica de las abstracciones conceptuales e ideologías de una época. Un ejemplo de la manipulación derivada del enclaustramiento del sentido, en la producción y reproducción ideológica del siglo XX, es el legado de Gobbels, que confunde técnica con arte y estética, como medio de la masificación del consumo de la información.

En aquel siglo, es imposible dejar de dar cuenta de las críticas de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer que en tres obras principales¹¹⁹ describieron el proceso de la reconstrucción del arte y de los valores estéticos hacia una configuración técnica vacua de sentido. El carácter ideológico constituyó la irrelevancia estética del consumo de la imagen, bajo la tendencia del mercado y de la reproducción técnica, orientando al arte a un depravado manejo de la reproducción en masa, dejando al aura benjamiana olvidada en el pasado, de una historia, que daba lugar a la reproducción de un paradigma de consumo. Tanto la fotografía, cine, arte y otras dimensiones sociales se reprodujo la realidad como recursividad de lo posible, el conocimiento fue delimitado por el interior de la fuerza del pensar, que a partir de la recursividad transformó cada giro del pensamiento ilustrado hacia nuestros días, empero, la imagen dogmática del pensamiento ha configurado un velo de suficiencia y de necesidad al respecto de

¹¹⁹ Benjamin, Walter, *El autor como productor*, trad. Bolívar Echevarría, México, Ítaca, 2004; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003.

los límites del pensamiento que se materializa en las alternativas descritas después de la segunda guerra mundial, por ello, el carácter estético fue masificado para crear condiciones ideológicas horizontales de introyección y alcance social. La transformación de la imagen en signo y éste en contenido discursivo de esencia ideológica, conformó una trama de desencanto en el pensamiento del siglo XX. Asimismo, la re-presentación de un mundo de la post-guerra (primera y segunda) deificado por el capital y reificado por el positivismo (filosófico y científico), estableció una reducción de la imagen del pensamiento dentro del plano de lo real, exiliando al plano inmanente al destierro de la ya en esos días, desgastada metafísica. La realidad quedó adherida al contenido discursivo de dos elementos que, desde dentro de la imagen del pensamiento moderno, han conferido la limitación de lo real, y su expresión en las imágenes materiales y del pensamiento de su época. Una reproducción tautológica que se convierte en imagen y en mirada, en discurso, signo y simulacro.

El uso de la imagen en el pensamiento filosófico contemporáneo, en lo exterior e interior de la conciencia (el sujeto y el objeto), han fijado el rumbo de la traza que contorna nuestro presente para conformar una ruta crítica, que desde mediados del siglo pasado, comprendió ciertos sesgos dentro del pensamiento filosófico-práctico, ante las diversas manifestaciones de cumplimientos, excesos y deficiencias dotadas por la construcción del mundo moderno. De tal suerte que en el entendido de Deleuze, desde los fundamentos del estoicismo clásico, todos los eventos son transformaciones incorpóreas, los cuales son traducidos en lenguaje que atribuyen cosas y estados del mundo,¹²⁰ pero que no son las cosas en si ni sus estados tampoco, por lo que “una palabra no se define más que por un número finito de palabras. Sin embargo, el habla y la escritura, de las cuales es inseparable, dan a la palabra una existencia *hic et nunc*”. De acuerdo con lo anterior cada uno de los conceptos y modelos, que delinear la validación de la imagen dogmática del pensamiento, determinan la corrección que constituye la

¹²⁰ Al respecto del estoicismo, véase Patton, Paul, *Deleuze and the Politics*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000, p. 27.

validez, aplicación y extensión de la misma, convirtiéndose en premisas y proposiciones del sentido.

De tal suerte, que para llegar a entender la “producción” y recursividad de la imagen del pensamiento moderno dentro del derecho, es menester establecer una amplia ruta cognitiva que narre su proceder y finalidad. Por lo que se hace necesario comprender que la obvia relevancia de los procesos racionales en la modernidad, constituyeron un alejamiento de elementos subjetivos que no pudieron ser demostrados dentro de su corrección argumentativa, como la producción social de sectores no occidentales, oprimidos o relegados, pero más extremo aún, de aquel imaginario que subyace en la producción científica o filosófica del mundo moderno, que limita la forma de pensar.

Al respecto de la imagen dogmática del pensamiento es importante subrayar que ésta tiene una función epistemológica sobre la construcción de los límites del pensar, y bajo esta posición éstos son determinados y retados por los actores sociales, que en cada época y fundamento tienen diferentes representaciones. Los actores sociales, y la sociedad en sí (*socius*), para el francés, tiene un tratamiento que fiel a su tradición estructuralista, entiende a la sociedad como una relación de máquinas en el que existe como medio un flujo de deseo, de tal suerte que dependiendo del grado de intensidades de deseos y la estructuración de las máquinas (máquinas de deseos y máquinas de guerra) es el tipo de sociedad (por ejemplo la vida se tecnificó desde la llegada del reloj y la concepción del tiempo cambió para asumirse como un apéndice de la realidad). Como se verá en el último capítulo, estas máquinas tienen una función particular en las expectativas sociales, que como puede adivinarse, forman parte del carácter inductivo por vía de los agenciamientos, en cada deseo y anhelo, sobre lo que puede pensar y realizar el tipo de sociedad particular, la replicación de la imagen dogmática del pensamiento se afirma a través de un régimen de signos y de la fuerza de su recursividad.

En este orden de ideas, los agenciamientos se realizan a partir de la manifestación progresiva de las mesetas en las que se evoque la afirmación trascendental, por ende para Deleuze y Guattari, los procesos sociales provienen

de las necesidades pragmáticas que están condicionadas por los deseos de cada sociedad, de ahí que expliquen esta búsqueda de expectativas y deseos a partir de dos conceptos: máquinas de deseos y máquinas de guerra. Al cabo son formaciones sociales que llegan al plano del ser, para conducir las representaciones de las intensidades colectivas en flujos que puedan saciar sus deseos. Por ende, a partir del entendimiento de Deleuze al respecto de la construcción rizomática del mundo (en el que no existe un orden jerárquico y ordenado, sino variable y caótico) la sujeción de los sujetos y las intensidades, deseos y sentido, signos y conceptos, es una linealidad que no guarda una jerarquía progresiva ni unidimensional, empero, dentro de la formación y construcción de lo jurídico, existe una referencia que a pesar de los deseos, la colonización del conocimiento es reiterativa sobre la base discursiva ilustrada y las principales categorías desde las que se define la fuerza del pensar.

Así, en un sentido contrario de la antítesis aristotélica, de un pensamiento que piensa, el pensamiento moderno se pretendió por encima del pensar metafísico a partir de un análisis más real del mundo. Pero, a pesar del reflejo del pensamiento ilustrado, la modernidad parió la idea de *un pensamiento que piensa que piensa*, ante una nueva dimensión epistemológica derivada de los procesos de ilustración. A toda costa intentó separarse del conocimiento metafísico que proyectó en sus adentros, la imagen del sujeto y del objeto. El fundamento kantiano de la razón, instrumentalizó a la verdad como una categoría incuestionable y natural al pensamiento, que como hemos visto, determinó uno de los principales fundamentos de la imagen dogmática del pensamiento, por tanto, la modernidad, constituye una reificación al interior de la construcción de los saberes que unifican su validez o fuerza cognitiva.

Es importante destacar que en la imagen del pensamiento moderno, la instrumentalización del conocimiento como un medio de representación lineal y repleto de una razón instrumental, convalidó una serie de representaciones particulares al interior del discurso moderno. Al caso, en el pensamiento filosófico, se desarrollaron campos específicos de la búsqueda del conocimiento, que hoy día están más cerca del psicologismo o naturalismo, que de construcciones

nouménicas, metafísicas y abstractas como la filosofía previa al positivismo del siglo XIX.

Bajo este entendido, el pensamiento moderno tendió a un símil: Un hombre que se mira en el espejo y al mirarse se hace autoconsciente de su existencia desde el reflejo. El espejo le hace sabedor de su forma, le traduce en sí mismo su otredad y le interpreta su objetividad en el mundo desde los límites de su subjetividad. Este hombre, transforma el mundo entero en su reflejo, pues todo lo que percibe es si mismo. Como si se tratase de un retrato, la percepción del sujeto al respecto de su imagen objetual, le otorga una situación espacio temporal que constituye una doble afirmación de su ser, afuera y dentro, aquí y ahora, sujeto y objeto, espejo y reflejo. El renacimiento al fin ha triunfado, el devenir desapareció del tiempo, de su virtualidad y extensión de diferencia, configurando sólo un plano estático de representación continua, lógica, como una serie de producción y reproducción, que no produce sino sólo repite y configura fuerzas de validez internas que le permiten su perduración (por ejemplo: política, economía y derecho).

Por ende, incluso en el juego de la expresión pictórica, el sujeto en un retrato, es el sujeto que el retrato mismo es: tanto por el hecho de que el retrato es el sujeto (el objeto, el motivo) de tal o cual pintura, el juego platónico entre el original y el simulacro se encuentra presente. Como dice Jean-Luc Nancy:

...El sujeto del retrato es el sujeto que es sujeto en tanto y en cuanto es a sí («presente a sí»), y no es a sí sino por cuanto es aquel que vuelve del afuera de la tela al adentro y del adentro al afuera, al tiempo que la delgada superficie de la tela pintada no es otra cosa que la interfaz o el intercambiador de ese ser-a-sí.¹²¹

Esta circularidad constituye no solo un problema de originalidad, sino como se puede deducir, principalmente de *sentido*. Así, tomando en cuenta el dictamen realizado sobre la imagen del mundo en la comprensión Heideggeriana, la construcción del pensamiento moderno, ha pretendido constituir una suficiencia

¹²¹ Nancy, Jean-Luc, *La mirada del retrato*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, p. 28.

metafísica y ontológica desde el renacimiento que le baste para configurar su propia realización y afirmación ontológica como *sub-jectum*. Desde este punto, es importante no olvidar que la imagen del mundo moderno, se gestó en el vientre de la propia fe; sin embargo, su nacimiento tuvo que esperar una serie de eventos para poder andar en su propia construcción. Ya en las postrimerías del siglo XVII, la constitución y confabulación del sujeto como dueño de la materia y explorador de su imagen y semejanza, constituyó un vouyerismo esencial en la relación sujeto-objeto por parte de los modelos epistemológicos que buscaron con ahínco, afirmarse en su construcción desde los sentidos y razón, antes que de la fe y la metafísica.

Como se ha dicho, la construcción del sujeto en la modernidad definió las líneas y detalles labrados en el tiempo y en el Ser. La relación ilustrada del siglo XVIII determinó la improductividad de las categorías y referentes del mundo, así como también la circularidad universal y a-temporal del tiempo, al momento de encadenar sus esencias y justificaciones a la producción inductiva de validez empírica del conocimiento. El espacio sobre el tiempo, los sentidos sobre las intensidades, el signo por encima del sentido, son las mínimas expresiones de la imagen dogmática del pensamiento, cuyas expresiones de acuerdo con los diferentes tipos de sociedades podemos entenderlas desde Deleuze como: territorial, despotismo y capitalismo.¹²²

De tal suerte que el entramado de la ciencia y el saber filosófico, en este último período, se manifestó como “el triunfo anhelado por el renacimiento: un mundo iluminado por la luz del saber humano.” Pero que, como es bien sabido desde posturas marxistas y de la teoría crítica, la proyección recreativa del siglo post-ilustrado, sostuvo la filiación del apareamiento entre ciencia y técnica que redujo el régimen de signos, conceptos y funciones. Así el reinado del paradigma científico, contribuyó al ejercicio re-validador a partir de la búsqueda de las funciones y la determinación de sus contenidos. Su carácter sintagmático, se develó en la herencia del positivismo del siglo XX que proyectó la reproducción del

¹²² Véase Patton, Paul, *op.cit.*, pp. 88 y ss.

conocimiento como un reflejo de la corrección moral del pensamiento. Lo que estableció una reducción categorial desde la propia mirada, proyectando la sustancia del sujeto, en cada rincón del mundo moderno: Un universo imperativamente universal y un sujeto trascendental que habita en él, este hecho a la postre se implantó como la validez de una imagen de reproducción técnica.

En este sentido, la configuración entre fondo y forma de la imagen del pensamiento moderno dio pauta a un sin fin de posiciones que aunque se encontraban en disconformidad, su propia condición moderna, configuró un proceso identitario desde los contornos de una corrección general, hasta el sentido único de su imagen como proceso racional. Algunos procesos como la fenomenología, el marxismo, el existencialismo, etcétera, fueron tomados como bastiones que buscaron oponerse a tal reducción de mundo y fundar otros puntos de partida. Pero, gracias a la corrección interna, no lograron replantear el reflejo de otra imagen, sino por el contrario, solo marginarse a la periferia de una construcción ideológicamente dogmática. Debemos, también, tomar en cuenta que la propia lógica interna del reflejo de esta imagen, fue dominada por el papel central del sujeto, por lo que no podía reconfigurar la imagen del pensamiento, sino en su caso, reproducirla desde otra perspectiva pero sin fundar una nueva imagen del pensamiento.

Como era de esperarse ante esta reflexión, la proyección de una serie de reflejos se esforzó por fragmentar su unicidad. Bajo esta idea, el conocimiento después de la segunda guerra mundial, configuró una nueva intención de comprensión de mundo que no terminó por reformar el reflejo de la imagen del pensamiento moderno, sino sólo reproducirla, incluso dentro pensamiento crítico.

2 IMAGEN DOGMÁTICA DEL DERECHO MODERNO

A partir de esta línea argumentativa, se puede observar el avasallador desarrollo del pensamiento científico (como ciencia nomotética) sobre el filosófico, lo que fue reflejado en el putativo fortalecimiento del sujeto sobre el objeto. La modernidad prefiguró un eje rector desde el ser humano hasta la dominación del mundo por

vía de la concepción del sujeto, por ello, la instrumentalización del sujeto a través del conocimiento objetivo, dotó la base suficiente de emancipación del paradigma metafísico, más no de la creciente concentración y autorreferencia del paradigma moderno en sí.

Así las disputas entre la filosofía analítica y continental se explican desde los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento, pues su constante choque e imbricación, parte de representaciones del mundo y que como veremos más adelante, refiere a una tensión sobre la descripción de las reglas del pensar. Dentro de cada uno de sus sistemas y autores, existen elementos que guardan una continuidad ante las experimentaciones mundanas del pensamiento analítico en pro de la distancia metafísica y la naturalización del mundo. Empero, en cualquiera de las dos tradiciones se encuentra presente la preeminencia del sujeto, de ahí que la estrategia de plantear el argumento desde Deleuze, permite realizar la revisión de los bordes de la imagen dogmática del pensamiento. Por lo que, el intento mínimo de ver fuera de la propia imagen, necesariamente impera una estrategia distintiva, sobre la que Deleuze cimienta su propia genealogía.

De lo anterior que la reformulación del conocimiento desde la dialéctica, fenomenología y ontología, por mencionar algunas posiciones, constituyan realidades no preferentes en la explicitación nomotética de lo mundano prefigurado por la referencia analítica y su contubernio con el lenguaje. De tal suerte que el núcleo del presente capítulo se funda en la concepción de la imagen dogmática del pensamiento dentro del Derecho moderno.

Sin embargo, la base conceptual del entendimiento al respecto de derecho moderno, puede ser un tema categorial, por lo que, a efecto de guardar coherencia con lo relatado hasta este momento, puede tomarse como punto de partida del pensamiento moderno, la sobrevaloración del sujeto como medio adquisitivo del conocimiento y del mundo, lo que evidentemente nos llevaría a comprender un derecho derivado de este tratamiento. Empero, es importante realizar un acercamiento previo.

2.1 Primer acercamiento: Tradición, signo y derecho

Desde el siglo primero en el Imperio Romano de Oriente, (si no es que incluso desde las concepciones grabadas en las normas descritas en el Lipit-Ishtar, Código de Hamurabi, etc.) hasta el presente siglo, puede distinguirse una línea muy clara del tratamiento que se ha dado del Derecho desde su expresión social. Las diferentes teorías y medios de estudio del derecho pueden mostrar la amplitud de análisis que se han derivado de éste en occidente, empero la confluencia de éstas es lo que motiva este apartado.

En la evolución de un derecho más desarrollado, como el derecho romano y el subsecuente desarrollo del derecho eclesiástico, se impuso la *ratio scripta* que con base en su interpretación, constituyó la columna vertebral del poder de la Iglesia en el imperio de Oriente. Al conformarse la razón escrita de un ser superior de origen divino, tuvo como lógica consecuencia, constituir sus mandatos en la letra (signo), para que los mortales cumplieran su destino desde la providencia de una racionalidad (racionalidad desde el tratamiento de la escolástica) superior a la mente humana, que derivaba de un mandato escrito. Así, el mandato construido bajo un imperio eclesiástico se formuló la idea de que no hay poder sino de Dios,¹²³ por ello, el carácter universal del poder divino desde la noción derivada de la Iglesia, no tardó en formar un imperio en el siglo III de nuestra era. Consecuentemente, la evolución del imperio eclesiástico en la edad media, formuló una idea integral entre religión, política y derecho, pues desde la filosofía de corte idealista se justificaba la correlación entre metafísica y plano ideal, así el pensamiento platónico fue determinante en este período-; ya, en el siglo IX tras la conocida recepción del derecho romano, se podía configurar la idea de un orden jurídico en la Europa occidental y oriental. Sin embargo, un trazo decisivo en la expresión y desciframiento de esta razón divina, oculta en los textos y mandamientos, se reconfiguró desde el establecimiento de las universidades. De tal suerte, que desde el siglo XI hacia el XIII con la influencia de los glosadores,

¹²³ Véase Tamayo, Rolando, *La jurisprudencia y la formación del ideal político*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1983.

los comentaristas, los Doctores y el método exegético, se formuló en ciernes de la escolástica tardía (con base en el principio racional-divino, que permitía el uso de mecanismos más precisos, conformando unidades metódicas fundadas en principios dialécticos –y la consecuente aplicación de métodos inductivo y deductivo-) como comenta Harold J. Berman,¹²⁴ el punto de inflexión para sostener la demostración de la verdad y justicia con fundamento en argumentos capaces de ser demostrados empíricamente, tras la implementación de un método más preciso desde el pensamiento Aristotélico. Observa Tamayo: “Una vez resuelta la oposición entre razonamiento dialéctico y apodíctico, el método dialéctico, así desarrollado, devino el método científico por excelencia y, por supuesto, el genuino método de la jurisprudencia en el análisis y síntesis del derecho”.¹²⁵

Consecuentemente, la propia evolución de la ciencia del derecho constituyó en pleno siglo XIII, el reinado del método dialectico como medio de interpretación de los principales procesos de conocimiento de lo jurídico, de ahí, que en aquel momento el desarrollo de una interpretación más acabada desde un método exegético, transformó la connotación de la *ratio scripta* del paradigma fundado en la fe, en lo que siglos posteriores -en la transformación desde el paradigma del saber-, se fundaría como la máxima *ratio est anima legis*, lo que constituyó el uso del derecho en la idea racional del lenguaje y su capacidad textual como su consecuente formulación, estudio y aplicación humana bajo el contenido de la voluntad del legislador humano sin carácter divino.

2.2 Segundo acercamiento: Modernidad, lenguaje y derecho

Como vimos en el apartado anterior, la determinación de los procesos filosóficos y jurídicos de la fundación de occidente coincidieron como fondo y forma de sentido, desde los que se dotó de validez a procesos conjuntos de la separación eclesíastica a la conformación de los estados nación. La unidad simbólica del poder fue trazada y conformada de acuerdo a los fundamentos epistémicos que

¹²⁴ Véase Berman, Harold, "The origins of western legal science", *Harvard Law Review*, Cambridge, MA, vol. 90, núm. 5, marzo de 1977, pp. 894-943.

¹²⁵ Tamayo, Rolando, *op.cit.*, nota 123, p. 60.

podía reconocer la meseta como válidos desde la interioridad de la imagen del pensamiento que comparte la fuente de occidente. Por ello, en el siglo XVIII, los principales modelos epistemológicos y métodos utilizados para el estudio y análisis del Derecho, sea desde el derecho *posito* (puesto en el sentido de la norma puesta por el imperio eclesiástico o bien en el sentido referenciado como el puesto por el Estado del siglo XVIII y XIX) o bien *positivo* (bajo la connotación de válido en un tiempo y espacio determinado, emitido por una autoridad competente desde el tratamiento de la racionalidad del legislador y, dependiendo del sentido, como pensamiento enraizado del positivismo filosófico), corresponden a la textualidad del lenguaje. La repetición de las proposiciones como medio de representación de la meseta desde las necesidades de poder, determinaron la ubicación del sentido, transformándolo en un medio recursivo de afirmación de la fuerza de lo verdadero, por ende desde las fundaciones de las máquinas de guerra¹²⁶ se determinó la fuerza de la corrección impuesta del estado sobre las necesidades del orden social.

En este punto cabe hacer un señalamiento particular. En el periodo de la tradición e incluso en la edad media, la representación del sentido jurídico partía de la conciencia colectiva, expresándose directamente en la literalidad explícita de la imagen. Así la estela de Lipit Ishtar, el Código de Hammurabi o los diez mandamientos tienen representaciones exteriores que estatizan al sentido como iconografías, que fomentan el conocimiento e integración del derecho, dentro de la conciencia colectiva, haciendo desde la estética, la interacción activa de aquel que les presencia, ocasionando la fluidez del sentido en plena horizontalidad y su coercitividad como un medio legítimo de acción de acuerdo a la síntesis de su fundamento.

En esta meseta, la imagen como representación determinaba la intensidad del *sentido* como un agenciamiento colectivo, cuya horizontalidad constituía la inclusión de medios y fines de acuerdo a la producción literal del signo. De ahí que la imagen del Derecho, se transformó desde la incipiente relación imagen-sentido,

¹²⁶ Véase capítulo 5.

como *proto* argumento, en la transformación posterior de la práctica jurídica, las normas y los medios inquisitivos de su estudio, cuya generalidad intrínseca da vuelta a la unidad simbólica la imagen dogmática del pensamiento.

Como nos cuenta Martin Jay, la diosa Justicia, no siempre fue representada bajo el mismo nombre (Dike, Themis, etcétera), sino también con diferentes imágenes. Hace referencia a que los historiadores de la iconografía dan cuenta de las diferentes representaciones que tuvo ésta a lo largo de diversas civilizaciones: la justicia con la espada en una mano representando el poder del estado, la justicia de la edad media basada en la figura de Cristo, o la representación del siglo XV que cubría los ojos de la dama, cegando los atributos de la justicia.¹²⁷ Sin embargo, pueden tener diferentes connotaciones al respecto del signo de la justicia pero sólo una imagen cerca de la expresión de su sentido, como fenómeno, estos ejemplos no constituyen la manifestación de la imagen del derecho, sino solamente la manifestación simbólica planteada por el ideario colectivo, que reproduce en sus conciencia estética, el signo entendido como justicia. Por ello, la mayoría de los tratados que se han realizado para el estudio del Derecho, confluyen necesariamente en el argumento lingüístico que evoca a la repetición de la imagen dogmática del pensamiento desde el confort de la universalidad.

De acuerdo a lo anterior, en la evolución del siglo XVI hacia el siglo XXI, el racionalismo funcionó como el principal modelo emancipador de la fe con vista al saber desde la razón. Lo que determinó en la *ratio scripta* evoluciones del mismo pensamiento jurídico, pero dentro de los límites y fundamentos de validez de la modernidad, tanto como en el proceso ilustrado del siglo XVIII la voluntad del legislador constituyó la delimitación extensiva de un *ratio est anima legis*. Al efecto, las condiciones tanto epistemológicas como metodológicas para el estudio

¹²⁷ Jay, Martin, "Must justice be blind? The challenge of the image to the law", en Douzinas, Costas y Lynda Nead (eds.), *Law and the image: the authority of art and the aesthetics of law*, Chicago, Chicago University Press, 1999, p. 20. Continúa Jay: "De pronto al final del siglo V, el vendaje comenzó a ser puesto sobre los ojos de la diosa, produciendo lo que se llamó correctamente "el atributo más enigmático de la justicia". (Traducción del autor). Este tema se abordará con más detalle en el capítulo 5.

y determinación del derecho como disciplina separada –a diferencia de la concepción platónica indeterminada del derecho (moral, política, religión y derecho guardaban una unidad indiferenciada), se influenció directamente por el carácter emancipatorio. Consecuentemente, nociones como las fundadas principalmente en Alemania (Escuela Histórico Alemana, F.K. Savigny, S. Puffendorf, etc.), Inglaterra (J. Bentham y J. Austin) y Francia (F.Geny), formaron lo que ya en el siglo XX con la presencia de Hans Kelsen (y el mundo geométrico del conocimiento kantiano) claramente se evidenció como una moderna ciencia del derecho.

A efecto de no dejar incompleta la secuencia histórica y como planteamiento que será recuperado más adelante, cabe señalar que el positivismo jurídico fue aquella ánima que replicó, desde entonces hasta nuestros días, la imagen dogmática del pensamiento, que en el estudio de los sistemas jurídicos y los fundamentos axiológicos o valorativos de la filosofía del derecho en el siglo XX, fundó sus principios operativos, metodológicos y modelos epistemológicos en un fundamento racional que contribuyó a la limitación de la producción libre del entendimiento del fenómeno jurídico. De tal manera, que las reproducciones teóricas que constituyeron los principales debates sobre el ser del deber ser y la axiomática jurídica, fueron determinados formal y sustancialmente por valores provenientes de la corrección del pensamiento moderno, de ahí que la recursividad epistemológica y metodológica, aún hasta nuestros días, contribuya a la limitación del entendimiento de este fenómeno social.

Igualmente, la revuelta contra el formalismo, fue una revuelta recursiva que tampoco generó transición o crítica como no lo hizo el marxismo, la fenomenología ni tampoco el existencialismo. De tal suerte que estas reacciones, principalmente contenidas en los estudios sociológicos del derecho y del realismo jurídico,¹²⁸ a

¹²⁸ Bajo este entramado, la concepción de lo jurídico deriva en una partición de campos del conocimiento, pues los autores positivistas del derecho fomentan el cultivo del derecho desde lo establecido por el Estado. Por su parte, los estudios derivados del realismo jurídico norteamericano conforman más bien una idea desde la adjudicación, en cuanto a la objetividad de la norma y el carácter subjetivo de la *policy* que se oculta detrás de las sentencias judiciales. Por último, los defensores del ámbito sociológico constituyen

pesar de atacar la versión dura del positivismo jurídico denunciando su distanciamiento entre lo real que habita en la sociedad como derecho y lo establecido por las formas descritas en sus teorías del derecho, no perdieron de mira la confianza en la ciencia. Lo que puede explicarse bajo los contornos de la necesidad del abandono metafísico determinados por el peso del paradigma moderno (para mayores explicaciones en cuanto a la sociedad tradicional y sociedad moderna en Habermas o algunos otros autores críticos).

Por lo que, la evaluación de la ciencia del derecho en el siglo pasado libró una gran batalla en contra de los residuos metafísicos heredados por el ius naturalismo (divino y racional). Intentando bajo diversos modelos del conocimiento y métodos, confabular una versión sostenida en argumentos científicos; mismos que como características fundamentales constituyan un cuerpo objetivo del conocimiento, cuyos objetos y fenómenos sean sistemáticamente explicados en principios o verdades (mayormente comprendidas como leyes); y que dicho conocimiento sea obtenido por una combinación de la observación, hipótesis, y en la medida de lo posible verificable.¹²⁹

La recursividad, también es consecuencia de la alta concentración del pensamiento formal kantiano, pues el positivismo no hubiese sido posible sin el modelo del conocimiento fundado en el pensamiento trascendental (que como se ha visto anteriormente, forjó una gran fuerza para la tradición analítica de la filosofía), ya que su evolución fue decisiva en la ciencia del derecho como se puede constatar en diversas teorías del derecho, argumentación jurídica o filosofía

una idea más cercana a los fenómenos sociales que se conforman al objeto llamado derecho. Sin embargo, cabe hacer la aclaración que para efectos del presente trabajo, los tres niveles de análisis, sea formalista desde el positivismo jurídico o las reacciones contra el formalismo, constituyen derecho en sí mismo, lo que cambia únicamente si se trata del punto desde el cual se aborda el derecho. No se pretende con esto establecer un juicio de valor sobre el verdadero conocimiento o lo que debe considerarse como válido dentro de lo establecido por el derecho, sino por otro lado, demostrar que lo que ve cierta corriente o tendencia de lo jurídico, como los estudios derivados del formalismo jurídico del siglo XX, no constituyen una unidad monista de realidad o verdad que aplique para todos los puntos de vista, y que en suma conforman simplemente una unidad epistémica y metodológica más en la gama de posibilidades de lo real, tanto como el desarrollo del presente trabajo.

¹²⁹ Berman, Harold, *op.cit.*, nota 124, p. 931.

del derecho. La ciencia del derecho del siglo XIX y XX, definitivamente se encuentra entramada con la idea del positivismo filosófico (Círculo de Viena) tomó mayor fuerza desde la teoría del conocimiento fundada en la filosofía analítica, como progresión al tratamiento y correspondencia entre lo establecido en la sociedad y su sentido formal (como regularidades generales, abstractas y universales), contenido en el sentido del lenguaje, lo que constituye una de las principales fortalezas de las perspectivas analíticas del derecho.

2.3 *Derecho moderno y su imagen*

De esta suerte, es posible concluir que en el derecho moderno se tornan tres principales características, a) la alta concentración del papel de la categoría sujeto; b) la concepción de universalidad; c) el sometimiento del tiempo al espacio; d) la tecnificación científica de su construcción; e) la producción estatal del derecho. Por lo que resulta obvio que en la noción de Derecho moderno que planteo, obviamente se encuentra enfrascada en las categorías del sujeto y su emblemática relación con el discurso ilustrado.¹³⁰

Existen muchos dictámenes que pueden proyectar las comprensiones internas del significado de Derecho moderno, podríamos hacer amplia referencia a distintos tratamientos, sin embargo el propósito del análisis no es una revisión categorial del concepto, sino la delimitación de la noción. De acuerdo a lo anterior, cabe hacer énfasis en que no pretendo configurar la fecha exacta de su nacimiento, sus autores o tratamientos, ya que ese no es tema de esta tesis, sino que su afirmación (tratamiento y agenciamiento), constituye la representación de la imagen del pensamiento moderno y su producción debe entenderse como parte de la repetición y recursividad de la imagen dogmática del pensamiento. De tal suerte que en el interior de lo jurídico, y sobre todo en el Derecho moderno existe una clara reproducción de la imagen dogmática del pensamiento.

¹³⁰ Para abundar en la relación sujeto-ilustración, véase Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 9ª ed., trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009.

3 ORIGINAL. DERECHO NATURAL: PRE-MODERNIDAD

En este tercer capítulo retomaré los argumentos vertidos en el anterior cuerpo del trabajo, a efecto de esclarecer la aplicación de la imagen dogmática del pensamiento dentro de los criterios de las categorías jurídicas. Como hemos visto, ésta se trata de un ejercicio filosófico que, a través de la denuncia del estatismo de la diferencia y la repetición del *sentido*, propone la ampliación ontológica de las categorías, y consecuentemente de las proposiciones y premisas que validan los ejes del pensamiento. En este orden de ideas, la atribución de este proceso se evidencia en toda la construcción de la tradición moderna del derecho. Sin embargo, a efecto de realizar el ejercicio sociológico del conocimiento del ámbito jurídico, parto de una distinción que tenderá a explicar la limitación categorial de los fundamentos, explicaciones y tratamientos del derecho por el pensamiento moderno occidental. Para ello, necesito de una estrategia particular, que me permita develar los fundamentos filosóficos a la par de los movimientos jurídicos modernos (Principalmente me concentraré en el siglo XIX y XX)¹³¹, sin establecer análisis rigoristas sobre los métodos y tratamientos del derecho, pues no es su principal misión, sino en cambio, esta estrategia pretende ubicar la fundamentación racional sobre la que se construyeron tales o cuales instrumentos a fin de llegar a la conjetura, sobre la influencia de la imagen dogmática del pensamiento en el derecho.

Tradicionalmente las posturas del *ius naturalismo* y el *ius positivismo* establecen una separación *per se*; empero, cuando se evoca su distinción material se afirma a su vez una distinción temporal, pues como se ha tratado regularmente, al *ius positivismo* se le entiende como un producto ilustrado y al *ius naturalismo* como un reducto (incluso de la modernidad) del paradigma tradicional. Para

¹³¹ El recorte metodológico se justifica desde las tres tesis de la imagen dogmática del pensamiento. Ya que a partir de éstas, podemos dar cuenta de que su principal ánimo corresponde a la noción epistemológica planteada por el idealismo alemán hacia el pensamiento empirista de corte kantiano; ejes que se trastocarían desde el replanteamiento del *cogito* de Descartes en el giro copernical, el cual fue aplicado en los principales movimientos jurídicos, como se verá en la exposición de este capítulo.

efectos de este trabajo, esta distinción es parcialmente acertada y sólo ocuparé tales separaciones como eje discursivo, y no bajo el tratamiento de distinción categorial.

En este orden de ideas, el planteamiento de la historia del *ius naturalismo* debe partir desde una base tradicional y llegar hacia los derroteros de nuestros días. Sin embargo, para el objeto de estudio, sólo tomaré como pauta enunciativa la construcción del derecho natural, que dentro de la configuración de la edad media (sus instrumentos y fines), se centró en representaciones metafísicas de cuño lógico-tomista. Por tanto, el derecho medieval, fue orientado por las influencias de la fe, que bajo su propio desarrollo, continuó hasta la configuración del *derecho canónico* y el *summun* de su expresión con la *lex mercatoria*,¹³² que fueron representaciones determinantes en los procesos metodológicos de su cimentación y fundamentales para el derecho moderno.¹³³ Por ello no es gratuito establecer la relevancia que adquirió la escolástica al respecto de sistemas previos del pensamiento, pues la fuerza de su validez provino del apareamiento entre el cristianismo, estoicismo y principalmente de los fundamentos tomistas de la lógica.

Al cabo de las reformas internas y el fortalecimiento de la lógica y la influencia del pensamiento griego a la teología católica, llegó al esplendor de la escolástica tardía, que a la par de la influencia de la jurisprudencia romana, generó una serie de progresiones al interior del oscurantismo como medios discursivos suficientes, para sostener las construcciones políticas y sus manifestaciones normativas. Su fortalecimiento, dentro de las universidades y aplicaciones empíricas, en la construcción de los conceptos jurídicos y las materias sobre las que versaron las miles de opiniones de los doctores, parecían establecer los inicios de sistemas racionales que les permitieran la aplicación,

¹³² Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 349 y ss.

¹³³ La importancia de estos “sistemas” de derecho se puede explicar desde la determinación de los fundamentos de la aplicación metódica en la interpretación y creación de las normas sobre la calca de a los sistemas jurídicos heredados del *Iusgentium* romano. *Idem*.

interpretación, creación y fundamento de las normas en sí. Esto, sin dejar de lado, que los órdenes lógicos y criterios categoriales sobre los que se fundaron los sistemas políticos y jurídicos se sostenían en medios de fe: Dios como principio de unidad, la razón divina como su expresión y la lógica como medio de demostración de esta sustancia. Pero la historia de la escolástica, como sus variadas influencias, produjo medios inquisitivos sobre la búsqueda de la verdad y el entendimiento del mundo real otorgado por la fuerza divina, pues al cabo del tiempo, el idealismo platónico de que había abrevado, devino en otras formas. Ya hacia el final de la escolástica, existieron muchas fuentes que intentaron asimilar la búsqueda racional del mundo, las sustancias platónicas y la afirmación de la realidad, por otras vías de inspiración idealista, como fue el caso del nominalismo:

Ockham ha pasado a la historia sobre todo merced a su renovación del nominalismo, teoría según la cual existe sólo lo concreto y no lo general. Los universalia son, de acuerdo con esta concepción, conceptos formados por el espíritu pensante *post rem* (nomen), y no *ante rem* (por ejemplo, como si fueran ideas innatas). Se trata del problema de los universales, cuya raíz la encontramos ya en la antigüedad y que fue ampliamente debatida en la escolástica tardía y aún hoy conmueve los espíritus.¹³⁴

Este breve ejemplo nos muestra como la discusión de los universales y la determinación de la pre-existencia de una lógica racional, evolucionaría en el renacimiento como la concepción de un fundamento más cercano a las facultades humanas sobre las divinas, dando fruto a las controversias sobre la existencia de los universales y la materialización de la razón mundana.

La reestructura renacentista sobre la base de la escolástica tardía, fijó el rumbo a nuevas orientaciones de *sentido* sobre la reconstrucción categorial del mundo. Así, no sólo las normas jurídicas, sus métodos y sistematizaciones sufrieron cambios materiales y formales; este proceso de transformación no se trató de una progresión sobre la misma base discursiva, sino más allá de esto, se

¹³⁴ Kaufmann, Arthur, *op.cit.*, nota 11, p. 66.

planteó como una refundación en los fundamentos de todas las categorías de producción natural y social. Por ello, la expresión *ius naturalista* del renacimiento tuvo fines y medios discursivos muy diferentes a los planteados en la edad media.

Lo relevante de ello para este punto, es determinar la ruta sobre la que el racionalismo se irguió como la fuente de la que emanaron los fundamentos de la configuración de la imagen dogmática del pensamiento, así como su conducente representación en lo jurídico. En esta intención, es claro ver que los medios usados por la interpretación, creación y explicación del derecho en la edad media, no necesitaban más argumento que el fundamento de fe, y luego en la escolástica, de la fe racional. Es importante establecer este punto, toda vez que al cambiar la racionalidad hacia el fundamento de la razón humana como medio y fin explicativo, la imagen dogmática del pensamiento comenzó a instrumentalizar el *sentido* sin tomar en cuenta a las categorías divinas (metafísicas), que eran eternas e inmutables, para dar pauta desde el *cogito*, a la apertura de la diferencia (que desde su herencia platónica), que bajo la proyección del plano trascendental ubicaría alternativas sobre el devenir del *sentido*, pero que como veremos en su momento, la imagen dogmática del pensamiento estatificó la diferencia, replicó el *sentido* e instrumentalizó a la razón.

La inversión de la fuente divina hacia al fundamento humano, tuvo como consecuencia, la construcción de series que replicaron su propia validez, intentando eliminar su cimiento metafísico. En términos de la producción del derecho (las variadas discusiones y justificaciones sobre su producción, interpretación, estudio y aplicación), se replicó dicha imagen, cancelando el *sentido* en sí, limitando al Deber ser, dentro de la replicación de la fuerza del pensar. La transgresión del campo de la fuente del mundo determinado por dios, fue captado por el interior de la teología de Marsilio de Padua, Nicolás de Cusa, Martín Lutero y Juan Calvino, quienes dieron la base a Thomas Hobbes para llegar a un *ius naturalista* racional. En el Leviathan la solvencia política contractual fijada por la conservación en detrimento del egoísmo, dio al siglo XVII el fundamento político y jurídico suficiente, para establecer el ejercicio del poder del Estado y la representación coactiva de sus normas. Sin embargo, esta obra no

pudo ser transplantada universalmente al continente europeo, ya que su construcción resuelve una serie de problemas peculiares sobre el régimen político-jurídico y religioso de “la Isla”, a lo que en el mismo sentido, la reconfiguración del derecho natural que provino desde Grocio y otros autores, usaron las bases Aristotélicas de la escolástica, para justificar los fundamentos universales de los derechos humanos. Hecho que como veremos más adelante en este capítulo, manifiesta la repetición de lo particular en lo universal.

En este orden de ideas, cabe apuntar que la comprensión del derecho natural previo al renacimiento, contiene elementos fundamentados en la dirección del Ser, pues la pertinencia del universo sobre la afectación de los sentidos y de la dirección del cuerpo, como en Epicuro y Lucrecio, al respecto de los fundamentos del deber ser, ocupa un papel relevante.

En este orden de ideas, Deleuze¹³⁵ comprende que las afectaciones que constituyen la meseta previa al renacimiento, al respecto del derecho natural se entienden como un doble concepto, pues debe comprenderse como poder y su ejercicio (su manifestación exterior es la potencia, y su actualización el derecho) que como plantea Spinoza, “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder”.¹³⁶ En tal sentido la ley de naturaleza no es una regla de deber, sino de poder y su realización. De lo anterior, se establece un rompimiento entre el derecho natural previo al renacimiento y el instaurado desde Hobbes que retoma también Spinoza.

Lo que Spinoza debe a Hobbes es la concepción del derecho de naturaleza que se opone profundamente a la teoría clásica de la ley natural. Si seguimos a Cicerón, que recoge a la vez las tradiciones platónicas, aristotélicas y estoicas, vemos que la teoría antigua de la ley natural presenta varios caracteres: 1) Define la naturaleza de un ser por su perfección, conformemente a un orden de fines (así el hombre es «naturalmente» razonable y sociable). 2. Se colige que

¹³⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, 2ª ed., trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999, colección Atajos, pp. 243 y ss.

¹³⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico político*, trad. Atilano Domínguez, Barcelona, Altaya, p. 333.

el estado de naturaleza para el hombre no es un estado que precedería a la sociedad, aunque fuera solo en derecho, sino que al contrario una vida conforme a la naturaleza en una «buena» sociedad civil. 3) Luego lo que es primero e incondicional en este estado, son los «deberes»; puesto que los poderes naturales son solamente en potencia, y no son separables de un acto de la razón que los determina y los realiza en función de fines a los que deben servir. 4) La competencia del sabio, debido a ello, es fundada; de los deberes que de él derivan, de los oficios y de las acciones que corresponde a cada uno hacer y realizar. Se adivina el partido que el cristianismo habría de sacar esa concepción de la ley de naturaleza. Con él, esta ley se hacía inseparable de la teología natural e incluso de la Revelación.¹³⁷

Deleuze explica que dentro del entendido de Hobbes que remonta Spinoza, el rompimiento de la ley de la naturaleza ya no se comprende como un elemento proveniente de una perfección final, sino como una causa eficiente, por lo que el carácter universal de la ley natural no depende de la sabiduría o pureza del alma, de ahí que no sea el principio o móvil de la razón, por ende el estado civil se adquiere y no está relacionado con la ley natural. Asimismo, antes que entender a los deberes, se encuentra el poder o derecho, los primeros les son relativos al ejercicio del poder y del ejercicio del derecho. Por tanto en el estado de naturaleza no es relevante la distinción sobre el quién sino el qué, de ahí que el renunciamiento a nuestro derecho natural no provendrá de la condición de un ser superior, sino del razonamiento que implica el principio de consentimiento que evita un mal mayor y espera un mayor bien como principio universal de la razón. En esta perspectiva, a pesar de la potencia que establece el derecho natural, la afectación del estado de naturaleza, establece las condiciones que se experimentan y que le separan a la potencia de actuar. Por ende, las relaciones entre la humanidad, buscan la idea de lo útil para sí en cada individuo y por ende,

¹³⁷ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 135, p. 251.

en general, para toda la especie, de ello que la separación del estado de naturaleza en donde reina la ley natural sólo ofrezca potencia, pero no certeza ni racionalidad. De ahí que el pacto o convencionalismo para entrar en sociedad, no solamente se inquiera del hecho instintivo del *Conatus*, sino del acto gregario del ejercicio racional del principio universal de la utilidad y de la salvaguarda de las normas.

“Hobbes, en consecuencia, no solamente es el fundador de la concepción naturalista del derecho natural, sino, además, el creador de la teoría racionalista: la idea naturalista se aplica en el estado de naturaleza, cuando las pasiones humanas se desenvuelven libremente, en tanto la concepción racionalista entre en juego cuando los hombres se gobiernan por la razón”.¹³⁸ De ahí que autores como “Descartes, ... Grocio, Pufendorf, Spinoza y también John Locke y Leibniz (no así Kant), fueron instruidos en el marco del pensamiento escolástico,[y que] con el cambio de las circunstancias históricas se verificaría también un cambio en el contenido de sus concepciones...”¹³⁹ En este sentido, desde los sistemas que incoaron la ubicación y determinación del derecho natural, determinaron también la base sobre la que se construirían las principales discusiones políticas y jurídicas de la ilustración. Los medios discursivos del derecho natural provenían de las fuentes del nominalismo, racionalismo, mecanicismo y empirismo, medios epistemológicos que aún no estaban separados totalmente del paradigma tradicional y que guardaban en sus adentros justificaciones de la relación entre la sustancia divina, el saber y el ejercicio racional del hombre. El *cogito*, se planteó con Descartes como una afrenta al estatismo del saber dentro de las líneas platónicas del idealismo, que a la postre de las influencias de la escolástica, en otros autores como por ejemplo John Locke, darían pauta a mixtos filosóficos que, utilizados como instrumentos y fundamentos en el derecho, asumían las repeticiones de *sentido* que epistemológicamente validaba el racionalismo descartiano (y el empirismo metafísico), y como puede adivinarse, configura los

¹³⁸ Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, trad. Mario de la Cueva, México, UNAM, 1983, p. 181.

¹³⁹ Kaufmann, Arthur, *op.cit.*, nota 11, p. 68.

límites sobre la corrección y fuerza del saber moral, que será determinado por el pensamiento moderno.

La gran influencia del pensamiento de Galileo así como Newton y sus repercusiones en la física y las relaciones entre las fuerzas materiales, fortalecieron las tesis escolásticas del pensamiento geométrico, lo que en su evolución desde el aporte racionalista confirmó la llegada en los siglos subsecuentes del pensamiento ilustrado y el vaciamiento de la materia en pro de lo formal. Así, las diferentes manifestaciones de la ilustración colisionaron en una pléyade de fundamentos y concepciones de mundos que fueron esculpiendo, autor tras autor y movimiento tras movimiento, la racionalidad que hoy en día se encuentra en nuestros sistemas sociales.

Por ello, tomando en consideración la distinción que realicé hace algunas páginas, la exposición sobre el iusnaturalismo tiene el fin de servir de medio expositivo, a efecto de vincular los fundamentos filosóficos con los basamentos y métodos que sostuvieron el orden social previo a la ilustración, pero más importante aún, es que éste paso, es un claro ejemplo de la replicación de los fundamentos epistemológicos, previo a la construcción ilustrada, necesarios para entender la concentración de la imagen dogmática del pensamiento. De tal suerte, que hacia las postrimerías del siglo XVIII, la ilustración integró dentro de sí, al idealismo proveniente de la escolástica por medio de modelos más afines a la dirección humana, y que, al transgredir los fundamentos filosóficos de antaño, se configuró el orden del universo y su representación en el mundo social, pero que a pesar de ello, el trazo hacia el iuspositivismo partió de los fundamentos del derecho natural (i.e. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789). Es necesario también, dar cuenta de la relevancia de estos principios teóricos como medios de positividad de la diferencia en el plano trascendente, que delimitan las condiciones discursivas de las prácticas y agenciamientos sociales, de lo que es necesario comprender, que la actualización del plano virtual de la diferencia se adquiere por la creación de conceptos, empero, como veremos en el caso de la ilustración, la forma de construir el conocimiento se limitó a la recursividad de la imagen dogmática del pensamiento.

4 DERECHO POSITIVO E ILUSTRACIÓN: EL CIMIENTO DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL DERECHO MODERNO

Una vez planteada la relación del derecho natural con los modelos epistemológicos pre-modernos, es menester establecer la relación del derecho positivo con los fundamentos ilustrados. El planteamiento de la ilustración se hace complejo en razón del dinamismo del pensamiento del siglo de las luces y las luminarias que le dieron sentido a lo moderno. “Los filósofos y sus ideas [tuvieron] en el siglo XVIII un protagonismo que no [habían] tenido antes, ni van a volver a tener en ningún otro momento histórico. Ellos son herederos de la filosofía moderna que, apoyándose en la razón, va a considerar posible dominar la naturaleza por medio de la ciencia”.¹⁴⁰ Pero que más allá del mundo del Ser, va a configurar una nueva base metafísica y ontológica con fines del hombre y medios racionales. Así la trama urdida por la ilustración es normalmente tratada como un movimiento histórico de orden universal (dentro del universo occidental); sin embargo, en esta perspectiva entiendo a la ilustración como una condición del pensamiento, así como génesis de fenómenos históricos; cuyos principales influencias parten de tres localidades: Inglaterra, Francia y Alemania.

Desde la inspiración de estas naciones el aporte filosófico y científico dio pauta a una serie de premisas que configuraron tanto ser como deber ser, pues cimentaron los fines y medios del mundo moderno. De ello, que estas naciones destacan, además de sus aportes ilustrados, en sus ejercicios colonialistas sobre los territorios de los pueblos considerados como inferiores al respecto de la cultura (Hegel) e historia. Con base en lo anterior, es posible aducir que la violenta influencia ejercida por los discursos ilustrados sobre las bases pre-modernas, impusieron un colonialismo epistemológico que reprodujo categorías y fundamentos premodernos en cosmovisiones y medios ontológicos adversos, lo que consecuentemente reprodujo la imagen dogmática del pensamiento al interior de las metrópolis occidentales y, los implanto de manera forzada en los sistemas

¹⁴⁰ Flores M., Cirilo, *La filosofía en la Europa de la ilustración*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 19.

sociales periféricos. El fundamento epistemológico moderno centrado en el sujeto y sus relaciones objetuales con el mundo y las colonias.

La determinación de una nueva base ontológica y la construcción de una metafísica más humana (como medio refundador y colonizador) sirvió como eje conductor de la idea del progreso; así los fundamentos del pensamiento representaron categorías particulares al interior del orden político y jurídico. La base de la legitimidad social, política y jurídica, luego de un férreo oscurantismo y de los matices de la construcción de las entidades nacionales del siglo XVII, dieron pauta al orden del hombre y las normas de la razón. Cada plano del conocimiento reaccionó de manera peculiar, por lo que siguiendo el orden de una sociología del conocimiento jurídico, destacaré generalidades sobre los movimientos de la racionalidad moderna en la ilustración y el desarrollo de los despotismos ilustrados, a efecto de señalar el forje del fundamento de la imagen dogmática del pensamiento. Por lo anterior, tomaré como criterio de distinción tres tipos de ilustración:

- a. Ilustración inglesa
- b. Ilustración francesa
- c. Ilustración alemana

Esta distinción obedece a la influencia de las tres orientaciones (y principalmente sus representantes filosóficos) que ejercieron sobre el discurso Ilustrado, como fundamento filosófico, político y jurídico de las sociedades modernas. Por ello los discursos filosóficos, políticos, jurídicos, económicos y su base social de cada una de estas manifestaciones culturales desde el siglo XVIII al XX, configuraron un medio sobre el que la imagen del pensamiento moderno se afirmó como una base aparentemente progresiva.

4.1 Ilustración inglesa

Como advertí en la parte relativa al lus naturalismo, los fundamentos del pensamiento escolástico tuvieron diversos giros dependiendo de la proximidad épocal entre renacimiento e ilustración. Movimientos tan importantes que

cambiaron la configuración de los fundamentos del mundo. El racionalismo y el nominalismo orientaron las investigaciones sobre las bases empíricas de demostración lógica del universo animado, a la par del incipiente mecanismo derivado de las investigaciones de las ciencias de Copérnico y Newton, que configuraron la base sobre la que el empirismo inglés, fijaría su postura en el tránsito del renacimiento hacia la ilustración.

A pesar de que el dominio filosófico platonista tuvo una gran influencia en Descartes, la transformación del mundo de las ideas (desde una visión comprendida en una teoría de las formas) comenzó a ceder el campo a la reacción sensorial del sujeto, quien a partir de la potencia de la duda y los descubrimientos de la época, sostuvieron la capacidad crítica del pensamiento como un medio emancipatorio de los dogmas de antaño.

Por ello, no es casualidad que a partir de los modelos fundados en el empirismo del siglo XVII, la máxima: *nihil est in intellectu quod non ante afuerit in sensu* se sostuvo como un nuevo credo empirista. Una fórmula que reivindica la experiencia sobre la idea y la migración del *sentido* de la base ontológica del mundo, no como un medio adquisitivo de una consciencia eterna, sino como el descubrimiento sensorial impreso en el cuerpo delimitado por las condiciones y facultades del pensamiento. Fundamento que se explica perfectamente desde la lectura de la primer tesis de la imagen dogmática del pensamiento.¹⁴¹

A partir de lo anterior, debo remarcar la proximidad de los cambios y fundamentos de la religión como base política (Whigs y Tories) de las revueltas del siglo XVII. Tampoco hay que olvidar, la orientación de la iglesia anglicana dentro de la evolución del pensamiento inglés, pues los cimientos del empirismo metafísico de Locke se encuentran fundados en los debates sostenidos con los

¹⁴¹ “Se nos dice que el pensamiento en tanto que pensador quiere y ama la verdad (veracidad del pensador); que el pensador (sic) (connaturalidad de la idea, a priori de los conceptos); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, a priori de conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta pues pensar «verdaderamente» para pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento, buen sentido, compartido universalmente).” Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 29, p. 146.

Platonistas de Cambridge¹⁴² (un grupo de moralistas anglicanos: Benjamin Wichcote y Henry More entre otros) que, partidarios de la moral como verdad auto evidente fueron confrontados por las reformas empiristas del *Essay Concerning Human Understanding* de Hume, en pleno 1690.

Por lo tanto la postura de Locke tiene un avance significativo en el proceso cognitivo de Descartes pues:

His epistemology faces the question of how, given knowledge was nothing but the connection of ideas in the mind, Could the mind ever know of the existence of bodies (i.e., real existents)? In other words, a relation between an idea and a real existent is clearly not a relation between ideas. Descartes attempted to answer this question through his unique form of solipsism, and his apriorio proof of God as the ontological guarantor of sense of perception. Locke's answer is very different. He insists that in the case of real existence, there is only sensitive knowledge in which there is no necessary relation between ideas. This condition does not, therefore, produce knowledge, only faith or opinion.¹⁴³

Para Locke, todas las ideas parten de un fundamento empírico. Al *cogito* Cartesiano lo reivindica dentro de las ciencias empíricas y las observaciones filosóficas, sin abandonar esta categoría. Asumiendo buena parte del racionalismo, Locke sostiene al *cogito* dentro de los límites de la experiencia, pero a diferencia de lo absoluto del conocimiento racionalista, la base escéptica del fundamento empírico, lleva al autor hacia el cuestionamiento de la capacidad absoluta sobre la demostración del saber filosófico. Por ello, el conocimiento deviene de la empiria: para éste la experiencia consiste en la sensación que se entiende como la acción de recibir las ideas en la mente, cuando ésta percibe objetos del mundo sensible; en este tenor, dicha percepción sube a un nivel superior con la reflexión, para formar las operaciones internas de la mente en el

¹⁴² McIntyre, Alsaadir, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, 2ª ed., Nueva York, MacMillan, 1966, pp. 160 y ss.

¹⁴³ Véase Dore, Isaak, *The epistemological Foundations of Law*, Carolina del Norte, Carolina Academic Press, 2007, p. 335.

proceso de las ideas. De lo anterior se produce el conocimiento.¹⁴⁴ En este sentido la estructura del conocimiento humano, se funda en un principio de corrección, del que el proceso de saber, no parte de una idea universal absolutamente verdadera (objeto del conocimiento. i.e. la teoría de las formas de Platón), sino de la capacidad de convertir la experiencia en una correspondencia (corrección) o incorrespondencia (incorrección) de las ideas con las cualidades del objeto, por lo que nuestra mente es capaz de distinguir lo correcto de lo que no lo es. El principio del pensar, ya no subyace dentro del fundamento eterno de la conciencia divina, sino ahora, dentro del ejercicio autónomo del hombre en cuanto a la información traducida por las sensaciones. Esto, sin dejar de lado la influencia descartiana sobre las cualidades propias de los objetos que son traducidos por nuestra conciencia y que reproducen cualidades secundarias que a su vez, nos permiten conocer. Por lo que el inglés asume que: “Tenemos un saber intuitivo de nuestra propia existencia; y un saber demostrativo de la existencia de Dios; de la existencia de todo lo demás, no tenemos más que un conocimiento sensitivo, el que no se extiende más allá de los objetos presentes a nuestros sentidos”.¹⁴⁵ Sin embargo, el saber está determinado por el aquí y ahora, lo que es suficiente para orientarnos en la vida cotidiana. En este sentido el aparato epistemológico del que parte Locke, sujeta a la creación de las categorías al fundamento empírico, atentando en contra de los universales.

Bajo esta premisa, la idea del estado de naturaleza para Locke conlleva la praxis del instinto de conservación desde una libertad limitada. Su propia base cognitiva, orienta su moral desde la determinación de lo bueno y malo a partir del placer y el dolor, asimismo la “Ley Natural” muestra a los hombres, el camino para llegar a la felicidad y paz, desde el disfrute de los derechos naturales concedidos por un Ser supremo. Esta ley prudencial, refiere la necesidad de un gobierno. El argumento naturalista de Locke subyace en una base conservadora del racionalismo (y nominalismo), que vincula a la Ley Natural con la Ley Moral, cuya

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 324 y ss.

¹⁴⁵ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Sarpe, 1984, p 171.

influencia Divina es aún muy fuerte (Para Locke las ideas morales son arquetipos realizados por la mente). A pesar de lo anterior, debe ser razonada por el hombre y orientada por condiciones materiales y empíricamente demostrables. Así la Ley Natural tiende a preservar la vida del individuo y los integrantes de una sociedad, libertad o estado. La ley civil junto con la natural, sirven de medios objetivos para la orientación de la moral, por ello, la demostración de la moral es tan objetiva como las matemáticas. Tan simple como una ecuación:

$$\text{Voluntad de elección racional} + \text{Ley civil} = \text{Corrección moral}$$

Por lo que a partir de esta relación moral / Ley Natural, se deduce la existencia de derechos naturales morales que contribuyen a la universalidad de aquellos que puedan tener la consciencia racional de éstos: Autodefensa y Autogobierno. En adición: la Propiedad, reparación de daños, realizar promesas por otros, castigar a quienes hagan daño, gobernar a sus familias y hacer esclavos en guerras justas.¹⁴⁶ Derechos naturales dignos de un concéntrico despotismo ilustrado. Estos derechos son previos a los derechos civiles, pues son descubiertos por la razón y orientan la vida de los hombres, pero que al ser todos iguales, la fuerza de los derechos se debilita por la falta de aquello que los haga cumplir, por ende el estado de naturaleza de Locke es más racional que el de Hobbes, ya que busca racionalmente, que para el cumplimiento de las normas exista un poder superior en la tierra. Así la tesis contractual de Locke se orienta aún por una clara reminiscencia divina.

La nota distintiva que vale la pena destacar para este trabajo, es que tanto las categorías del ser como el deber ser, provienen de la fuerza del pensar correcto, para instrumentalizar el mundo bajo la categorización de la experiencia, eliminando cualquier rastro de la *diferencia* (medio productivo del *sentido*) platónica; hecho que va a conducir a la replicación endogámica del pensamiento sobre las condiciones del Deber Ser, como derecho y moral desde la afirmación sensible del Ser. Así, Ley natural y Ley moral, continuaran atadas a las categorías divinas, desde las que, como criterio de objetividad, se deduzcan conceptos como

¹⁴⁶ Berry G., Christopher (ed.), *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Nueva York y Londres, Garland Publishing, 1999, vol. II, p. 520.

libertad y propiedad. Elementos empíricamente validables desde la particularidad de la metafísica de la Iglesia Anglicana y el colonialismo de su época y no como pretende Locke, desde la pretensión de una ley universal. Las justificaciones metafísicas de Locke, sujetan al razonamiento empírico a la replicación del sentido, como pre-categorización de las ideas, estableciendo así, un fundamento de sentido común y no de un argumento de razón suficiente, sino una alternativa, u opinión. Los derechos naturales universales de Locke, son la clara manifestación de la misma línea civilizacional comenzada por Lutero y Calvino (sin Descartes y también sin *sentido* a-histórico y universal) que destacan derechos contextuales de corte pragmático, y que se instauran por vía de la comparación y semejanza, desde lo particular hacia lo general, aportando una falsa noción de universal.

Es fundamental entender lo expuesto sobre Locke (Whig), toda vez que será el punto toral de los debates sostenidos por el reformista Jeremy Bentham (Torie) al respecto de las tesis contractualistas de su maestro William Blackstone (Whig). Para el pensamiento del siglo XVIII la obra de Locke aún era suficiente sobre el fundamento del gobierno y del derecho. El fundamento del derecho natural, imbricado de sustancia divina, aún desde Locke (que era el fundamento en Blackstone para la unidad de las 4 Leyes: a) Ley natural; b) Ley revelada; c) Ley de las naciones; y, c) Ley humana) fijó la postura sobre el conocimiento y lo cognoscible a partir de la correspondencia entre sentidos e ideas, proyectando sólo como fines y medios lo determinado por síntesis entre idea y sensaciones. Pero bajo esta misma premisa, se esconde la debilidad del contrato y el fundamento de gobierno en Locke, pues la finalidad de la felicidad en sí, no es un medio orientado por las sensaciones sino, sólo sujeto a la fe de la guía por Dios.

Este detalle es advertido por Bentham desde el estudio de los comentarios de Blackstone (desde una base epistemológicamente contraria con la que pudo aportar una crítica sobre el contrato social el pacto de obediencia y la objetividad del derecho) y a partir de éste texto, el nacimiento de la *jurisprudencia analítica* tuvo un entorno altamente empírico.

La conocida crítica de Bentham sobre el contrato, se sostiene en la ficción histórica de la cesión de las libertades a cambio del cumplimiento de las normas

civiles. Para Bentham este evento nunca sucedió y es una contradicción empírica de Locke, una mera ficción, pues el fundamento del Estado se identifica con la voluntad racional de generar un pacto político, para construir contenidos racionales que orienten la conducta de los hombres; por ende, la base del utilitarismo (benthamiano) se funda desde la guía de los fines políticos y éticos de Aristóteles, y desde la forma y fundamentación de Hume.

Pero no sólo el modelo de Hume (lo veremos más adelante), subvierte el fundamento colectivo de la sociedad, sino también desde Bentham y el utilitarismo, comprendemos la peculiaridad que establece al derecho como una ficción pues sustancialmente no existe en la naturaleza ni objetivamente en la moral, sino más bien, es producto de un ejercicio racional. Basta ver el análisis de las *Anarchical Fallacies* que realiza sobre la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, para entender que las construcciones deónticas, siguen un tanto la línea de Hume, cuyos contenidos son más cercanos a pactos políticos, y no a esencias eternas, ni de objetos empíricos. Sin embargo, Bentham no podía abandonar tajantemente una imagen de mundo previa, y al utilizar a los benevolentes como los directores de la política, los contenidos del bien común se relacionan con la providencia de la razón. Por ello, su modelo democrático sólo puede converger con una replica del patriarcalismo burgués, en el que ni mujeres, desposeídos, no ilustrados podían votar.

Siguiendo la proyección liberal, Bentham usó el argumento de la determinación racional como contenido de las normas; empero, las determinaciones de las sanciones y la justificación coactiva, como posteriormente H.L.A Hart analizará en "El concepto de derecho". De ahí que los fundamentos racionales de las normas en Bentham, se fundan en la decisión de los benevolentes como sujetos interpretativos del principio de utilidad. Lo que da por sentado, que detrás de los argumentos empíricos del bien y lo útil como reminiscencia tomista está muy presente en el fundamento empírico-racional, pero que a pesar de su innovación, asimila pasos previos de Blackstone y Locke que también hacen referencia a las tesis eudomónicas.

En el aporte jurídico, Jeremy Bentham es reconocido como el precursor de la jurisprudencia analítica. Como todo buen respetable inglés del despotismo ilustrado, partió de 4 elementos seculares: a) Negación metafísica (empirismo); b) Uso de la lógica; c) Semantización del sentido (lenguaje); y d) Disputa sobre el fundamento de la moral. Dentro de este aporte metodológico en Bentham, observamos el uso distintivo del lenguaje y la delimitación lógica entre causa y consecuencia. Así, el paradigma mecanicista opera desde el planteamiento de identidad del mundo natural hacia el plano deontológico, del ser hacia el flujo del deber ser. La reproducción del Deber Ser condicionado desde una línea de consecuencias determinadas en el plano del Ser, no ofrece una respuesta satisfactoria para su tiempo y genera problemas tan graves como la aplicación de la falacia naturalista. En este desarrollo, el uso de la filosofía analítica sobre la edificación del estudio jurídico, disolvió el libre flujo del *sentido* transformándolo en contenidos semánticos, que desde su significación, instrumentalizan su representación empírica (repetición de series sucesivas que pierden la validez de su origen). En este caso, la sanción se replica dentro de todos los niveles del sistema normativo, ejerciendo una base empírica supuesta en dolor y placer, determinando solo un medio y no un fin, de lo que se desprende que el propio método que valida a la descripción del objeto se vuelve observación-medio y objeto-fin. Por ello, el fundamento del sistema normativo, se traduce en una ficción, un pacto político de voluntad racional, que se erige con fundamento en la razón y se hace cumplir desde los límites del mandato. La repetición del fundamento del sistema normativo (no político), como la ficción de su origen, no es superado dentro del plano benthamiano.

Tomando en cuenta lo anterior, para Bentham asimilar al *command* a las normas jurídicas fue un hecho netamente histórico en su concepción de mundo del que partió para configurar la relación sancionatoria de la obligación, sin duda un aporte metodológico que redujo la complejidad del estudio del derecho a favor del positivismo. Posteriormente los estudios realizados por J. Austin (*The province of law*) conducirían a la certeza y objetividad necesitada como rango mínimo de ciencia, al estudio de la *Jurisprudence* (ciencia del derecho). En este punto es

menester tomar en consideración que los fundamentos empíricos utilizados desde Bentham para la construcción del utilitarismo, fueron elementos epistemológicos provenientes de un remedio a la alta metafísica contractual que suponía el pensamiento de Locke. El intento de Bentham repensó el mito fundacional del Estado, a fin de deducir una base ontológica sobre la que se construían las normas, instituciones y el orden social. Comento ello, pues del pensamiento empirista utilizado para el sistema de Bentham, Austin sólo retoma la forma, transgrediendo el fondo a forma. Bajo este esquema, las premisas validadas por el sistema utilitarista fue tomado como verdadero (siguiendo la tercer tesis de la imagen dogmática del pensamiento) desde una referencia metódica, validando a las premisas desde la fuerza de la imagen dogmática del pensamiento. Al respecto, esta transgresión se puede explicar con la tercera tesis de la imagen dogmática:

3° ...basta un *método* para pensar bien, para pensar verdaderamente. El método es un artificio, pero gracias al cual encontramos la naturaleza del pensamiento, nos adherimos a esta naturaleza y conjuramos el efecto de las fuerzas extrañas que la alteran y nos distraen. Gracias al método conjuramos el error. Poco importa el lugar y la hora si aplicamos el método: éste nos introduce en el dominio de lo que vale en todo tiempo y lugar». ¹⁴⁷

Por ello, desde esos tiempos, algunas posiciones de la jurisprudencia analítica se tornaron endémicas y dogmáticas; en esta suerte, la filosofía analítica precisa de la reducción del sentido derivado de la configuración categorial del plano trascendental, como un instrumento de análisis y atomización de las categorías, desde el que le impone una significación al sentido, cuestión de suma relevancia para los postulados de la imagen dogmática del pensamiento.

El uso particular de esta estrategia gira en torno a la replicación del *sentido*, pues lo comprende sólo como un medio semántico y no como sustancia de agenciamiento histórico, pues lo universaliza. Lo que en consecuencia disloca en

¹⁴⁷ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 29, p. 146.

sí la productividad de su contenido, y estatifica la base ontológica de sus preguntas y respuestas. Por ello, cuando llevamos al extremo a las disputas de la jurisprudencia analítica de hoy día, desde las posturas del positivismo incluyente o excluyente, estamos de frente a una repetición sistemática de las premisas empiristas, que cuyo origen plantea un fin emancipatorio de la metafísica, desde una nueva construcción metafísica. A lo largo de la aplicación al estudio del derecho (sea ciencia o filosofía) de este alto empirismo, los problemas y preguntas ya no giran en torno al fundamento, sino sólo a las validaciones de las series que parten de su origen. Para ello, fue necesario validar como fundamentos verdaderos los orígenes del pensamiento liberal y sus contenidos epistemológicos, a efecto de replicar en teorías, su condición metódica. Por lo que, aplicando a la producción anglosajona de la *jurisprudence* el rigor de la Primera Regla y su Regla complementaria de Deleuze al respecto del Bergsonismo¹⁴⁸ (el postulado número siete), podemos dar cuenta que tanto positivistas incluyentes y excluyentes estudian un falso problema, del que postrados en la repetición de las series, han perdido el rumbo cimentado en el origen del debate.

Sin embargo, el carácter limitativo de la experiencia (empirismo) conlleva la fuerza y debilidad del argumento anglosajón, ya que el escepticismo sobre la existencia metafísica, configura la búsqueda de un fundamento material (tiempo/espacio) para validar la determinación objetiva de la norma (en su sentido lato. i.e. jurídica, ética o moral). El problema de lo anterior, es determinar la fuerza de lo verdadero, sólo por el rigor metódico, y la verdad de las premisas por la validación intrasistémica del postulado epistemológico.

Para Bentham el carácter objetivo de los derechos se delimita por reflejo de la obligación y ésta a su vez en sucesión lógica de la sanción. Las construcciones empíricas del sistema utilitarista, asumen el fondo y forma de los criterios

¹⁴⁸ “REGLA PRIMERA: Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas. (...) REGLA COMPLEMENTARIA: Los falsos problemas son de dos tipos: «problemas inexistentes», que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del «más» y del «menos»; «problemas mal planteados», que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados. (...)” Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, p. 11.

validables como obligaciones al interior del pacto político entre Soberano y Comunidad política. En esta relación, se forja la creación categorial del derecho, desde la construcción objetiva de la sanción, dejando de lado los criterios de derecho natural, que soslayaban la configuración de la moral. Pero eso no es del todo cierto, pues el propio utilitarismo, desde el establecimiento del principio de utilidad: la mayor felicidad para el mayor número, reivindica al placer y al dolor (misma base en Locke, pero con tonalidad de Hume) como la base de la que se deduce (como en Locke) la correspondencia entre sensación e idea. Empero, como hemos visto, los fines, de igual forma están delimitados por la moral del principio de utilidad. En este punto conviene recordar el carácter inductivo de la configuración del conocimiento desde Locke, a fin de establecer el contrapunto desde el que Bentham, al ubicar su empirismo más cercano a Hume, intentó dar vuelta a los residuos metafísicos sin demasiado éxito. Incluso desde la propia base epistemológica y la radicalidad del empirismo de Hume, Bentham no pudo arrancar del todo los fundamentos metafísicos del pacto racional entre soberano y comunidad política, contenido de los derechos, ni tampoco la ficción del derecho en sí.

Hume, sigue fiel al postulado de que lo único que podemos conocer es la conjunción subjetiva entre percepción e impresión, que guía al sistema de creencias, sobre la validez de sus premisas, por lo que la relación de ideas con la materia, determina la distancia del mundo natural con el moral, pues de algo que es, no puede devenir algo que deba ser. Entonces la moral de Hume, está más cercana a los sentimientos que a la razón, obviamente desde la noción de utilidad.

La postura de Hume al respecto del derecho y la sociedad en conjunto parte de su principio de artificialidad que se opone a lo natural, que entiende a la sociedad como creación cultural convencional, sin principios de necesidad natural o moral. La convicción de las normas, está animada por la confianza de las leyes sobre las bases institucionales que satisfacen necesidades prácticas. De ahí que los contenidos de las normas, estén sujetos a las diferentes necesidades de la sociedad, quedando como base del fondo y forma del sistema epistemológico del entendimiento de las normas sociales, sólo el uso de la imaginación, pues es la

que produce modelos diversos sobre la relación necesidad social-institución normativa. Sin embargo en la reminiscencia de sus predecesores, la idea sobre la paz y la propiedad rodean el argumento de la justicia.¹⁴⁹

Según Hume, el Estado no tiene que representar el interés general, sino que hacer del interés general un objeto de creencia, al darle, aunque más no sea mediante el aparato de sus sanciones, esa vivacidad que naturalmente tiene para nosotros sólo el interés particular. Si los gobernantes, en lugar de cambiar su situación, en lugar de adquirir un interés inmediato en la ejecución de la justicia, someten la ejecución de una justicia falsificada a sus propias pasiones, que han seguido siendo inmediatas, entonces, y únicamente entonces, es legítima la resistencia de una regla general.¹⁵⁰

Como hemos visto, la justicia gira en torno de sustancias que son fundamentales para la sociedad: la propiedad y sus derechos, como medios artificiales de utilidad. En esta postura, es posible aplicar la primera regla del Bergsonismo al pensamiento liberal de corte inglés del siglo XVIII (a la par de los fundamentos de Hobbes) al respecto de la introspección de una verdadera filosofía que señala:

REGLA PRIMERA: Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas. (...) REGLA COMPLEMENTARIA: Los falsos problemas son de dos tipos: «problemas inexistentes», que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del «más» y del «menos»; «problemas mal planteados», que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados (...).¹⁵¹

En este orden de ideas, los problemas filosóficos planteados por el pensamiento político, como fundamento del orden social desde Hobbes, Locke, Bentham y

¹⁴⁹ Véase Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, 4ª ed., trad. Hugo Acevedo, Madrid, Gedisa, 2002, pp. 31 y ss.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 46-49.

¹⁵¹ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, p. 11.

Hume, parten de una base relativista sobre los fundamentos epistemológicos del empirismo, pues a pesar de que podemos orientar los criterios de identidad desde las bases “emancipadoras” (con sus matices) se refieren a un proyecto metafísico, que dentro de sus propios modelos alimentan el solipsismo de su base cognitiva, sea desde Dios, la moral, los sentidos o la razón. En dichos instrumentos la justificación epistemológica, convierte a la sensación como el límite de la idea, sosteniendo una correlación entre el *sentido* abstracto del mundo (idea) y la relación fundante de la base empírica, que (sobre todo Hume) establece un fundamento escéptico sobre las formas universales y estáticas. Problema que fue abordado con Kant y que serán determinantes en el análisis de caso propuesto desde los ocho postulados de la Imagen dogmática del pensamiento como se verá más adelante.

4.2 Ilustración francesa

La ilustración francesa es uno de los ejemplos más claros del pensamiento racional de su época, que lejos de las posturas dogmáticas dirigidas por los déspotas, configuró una reforma epistemológica en todos los niveles de la construcción social, en otras palabras se trató de un movimiento de ilustración atea.

Este iluminismo, podría ser representado desde muchos ángulos, pero preponderantemente debe tomarse como punto de orientación a la revolución francesa.¹⁵² Por ende, sus planteamientos racionales pretendieron la construcción de una cosmovisión alejada de las pugnas religiosas y de la teología imbricada en el idealismo cartesiano, que pudiese instaurar remedios sociales de profunda relevancia. De tal suerte, el *cogito* cartesiano sirvió como punto de partida para tomar bases materiales y establecer una dimensión humana suficiente, a efecto de

¹⁵² Al respecto de la Revolución francesa y el periodo ilustrado francés, es importante no perder de vista: “En la Revolución francesa como acontecimiento histórico se mezclaron las ideas de Ilustración y el movimiento social de las masas populares, los filósofos con sus ideas y el pueblo con sus aspiraciones. En ella se cumple la pretensión fundamental de los filósofos ilustrados: elevar el nivel cultural y hacer que la razón llegue a arraigar en aquéllas”. Flores M., Cirilo, *op.cit.*, nota 140, p. 27.

fundar la estructura de una base social orientada por fines humanos. De ahí que el movimiento enciclopedista, a la par del avance de las ciencias impulsadas por el mecanicismo proveniente de las ciencias duras (Newton), se opusieron a la justificación metafísica de la razón divina, para dar fruto a un iluminismo más humano.

En este tenor, ya desde los apuntamientos de Hobbes al respecto del fundamento social racional (necesidad), se podía preveer hacia dónde tornaría la renovación política y ética radical sugerida por Rosseau, llegando al punto de validar tanto la lógica del corazón (sentimientos) y la lógica de la cabeza (razón) como medios fundamentales de las fuerzas de la regulación social, en detrimento de condiciones eternas de la metafísica. Para la Francia Ilustrada, los planteamientos naturalistas de Hobbes, habían inspirado un orden humano de necesidad y no de obediencia divina; así, la influencia de las presiones del racionalismo transmutado en un empirismo metafísico, construyeron el andamiaje emancipatorio de las tesis de Rosseau sobre la fundación del mundo de los hombres. Para éste, la relación del hombre con el mundo, se fundaba en la pretensión de existencia de la autonomía de la conciencia y de la libertad de la ubicación de sus fines en cuanto voluntad. Esta base electiva, realizó una profunda reforma sobre la razón humana y los discursos políticos, que arrebataron el fundamento epistemológico a la razón divina, para plasmarla en una *ratio scripta*. De ahí que el fundamento del Estado debería tener la fuerza suficiente para establecer el dominio sobre la relatividad de la moral pública en el ejercicio objetivo del Estado.

The state, according to Rosseau was originally introduced as a law making and law enforcing agency wich by providing impartial justice rectify the disorders arising from social inequality. In this state of society before the contract, the need was for leaders who would undertake to prevent the abuse of power; in state of affairs where

the powerful and the propertied were able not only to oppress the poor but to invoke legitimate authority to back up their oppression.¹⁵³

Por ello, la configuración de la escuela de la exégesis en Francia, tuvo una natural confianza en cuanto al régimen creador y limitativo de la ley. La determinación objetiva del derecho como ley y la restricción interpretativa del texto, se sujetó al proceso epistemológico de validación, creación e interpretación de las leyes de los ciudadanos sin el régimen de Dios. Como señala Portalis en su discurso preliminar sobre el Código Civil: *la loi est reconnue l'oeuvre et le produit de la raison*.¹⁵⁴

Sin embargo, esta razón no podía dar lugar a subjetivismos ni relativismos, pues ya desde Montesquieu se podía establecer el fundamento relativista de la justicia de acuerdo a las diferentes normas, estados y penas que evocaran los derechos entendidos en su época; sin embargo, uno de los elementos torales para la disquisición sobre la justicia, fue partir de la base empírica de la propiedad como ejercicio discursivo sobre la posibilidad de lo justo e injusto. Para ello, la ley necesariamente debería estar decretada por condiciones reales, sin orígenes metafísicos, y administrada por instituciones sólidas y neutrales. Por ello, la separación de los poderes provenientes de las tesis de Locke y Montesquieu, configuraron el argumento sobre la autonomía de las normas del hombre y sus medios interpretativos:

... el culto al texto de la ley se adecua plenamente a los postulados jurídico-políticos básicos de la época: exactitud, plenitud, coherencia, generalidad e intemporalidad de la ley logrados mediante el recurso de la letra escrita. Obviamente, tales postulados están ordenados a conformar las expectativas de la época en torno a los ideales de certeza y seguridad. Al propio tiempo, tiene como consecuencia el abundar en la negación radical de la posibilidad de que el intérprete, ya sea profesor o magistrado, cree derecho y pueda introducir distorsiones particularizadas en el

¹⁵³ McIntyre, Alsadir, *op.cit.*, nota 142, p. 185.

¹⁵⁴ Citado en Ost, François, *Droit, Mythe et raison. Essai sur la derive mythologique de la rationalité juridique*, Bruselas, Facultés universitaires Saint-Lois, 1980, p. 30.

contenido general de la ley. Todo ello explica una de las divisas más características de este movimiento: ¡los textos ante todo!¹⁵⁵

De lo anterior podemos establecer que la reducción del derecho a la sistematización mecánica y empírica de la ley, supuso un avance de objetividad desde la ciencia de su tiempo. Al respecto, los fundamentos sobre los que subyació la interpretación exegética, aún presentaban fuertes reminiscencias sobre la base tomista (me refiero al proceso de subsunción y la lógica). Sin embargo, tanto en su fundamento y su explicación, la exegesis y la codificación se orientaron por la justificación racional de la voluntad general, en detrimento de la voluntad de dios; de la razón humana como medio y fin en sí. Hechos que podemos encontrar tanto en los aparatos políticos y jurídicos de Hobbes, Locke y Rosseau, pero sobre todo en sus fundamentos epistemológicos que son los más importantes para el presente trabajo. En este sentido, la exégesis francesa convierte un fundamento de la individualización del saber, en un medio objetivo de las normas del Estado, e instrumento unívoco de la voluntad de la sociedad. Esto cobra fuerza cuando se entiende la relación con el escepticismo ético en Rosseau (pero sobre todo en Hume), pues tomando en cuenta que para éste, la ética no existe en la naturaleza y que la sociedad no tiene un fundamento ni divino ni natural, entonces surge la necesidad de un pacto racional, que evite las condiciones negativistas (el relativismo moral o ético de los integrantes de un estado nación) forjando el mando objetivo de la ley, como mandato expreso del legislador, del estado, de la nación, pero sobre todo de la razón. En este argumento, la determinación de los contenidos de las normas y sus medios interpretativos, no forman parte de una casualidad relativista atribuida a un espacio o un tiempo particular, sino más bien, existe una fuerte relación causal entre la forma y el fondo de la construcción jurídica de esta ilustración.

Tomemos en cuenta la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789. Dentro de sus contenidos, la magnificación de los derechos naturales postulados por la reivindicación ilustrada, como un medio adquisitivo de

¹⁵⁵ Calvo García, Manuel, *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994, p.88.

poder de la sociedad, frente a la disminución de poder de la iglesia y las monarquías, configuró una conclusión sobre la validez de los orígenes y finalidades de la revolución francesa. Sus fuentes categoriales están fundamentadas en procesos cognitivos como el empirismo metafísico de Locke y el mecanicismo derivado de las tesis Newtonianas y Hobbesianas a partir de la corrección del pensamiento Rousseuniano. Condiciones que no deben ser pasadas por alto, toda vez que en estos instrumentos epistemológicos el uso del *sentido* se limita a la correspondencia de lo empírico, desde (aplicación del método inductivo) las sensaciones cristalizadas en categorías, hacia el producto racional que deviene de éstas, por lo que “[t]ampoco el empirismo había renunciado a la apelación a principios generales y a su evidencia inmediata, aunque ésta ha cambiado de lugar, pues ya no afirma un enlace entre puros conceptos, sino un conocimiento sobre una conexión de hecho”.¹⁵⁶ Por ello, la construcción epistemológica de los derechos naturales positivados en la *Declaración*, parte de construcciones de *sentido*, rígidas y estáticas. Consecuentemente, como veremos en los casos de aplicación de los Postulados de la imagen dogmática del pensamiento, estas categorías jurídicas son intraducibles fuera del sentido unívoco de su configuración, cerrando para cualquier método interpretativo de ésta misma base, el reconocimiento de *sentido* fuera de la base empírica que les dio lugar.

En sí, la Revolución francesa fue un acontecimiento de *sentido* que se tradujo en categorías lineales y firmes dentro del mundo normativo en un ejercicio material y empírico, que cimentó una linealidad, una civilización:

Los derechos que se proclamaron en 1789 eran, en esa virtud, derechos-libertades que definían posibilidades intelectuales para el individuo (libertad de pensamiento, libertad de expresión, libertad de creencias...) o físicas (libertad de trabajo, libertad de comercio, libertad de reunión....). El alcance político de su proclama se desprendía evidentemente del señalamiento de la función que

¹⁵⁶ Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, 3ª ed., trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p.119.

correspondía a la ley: “La ley no tiene derecho a prohibir más que los actos nocivos para la sociedad”, es decir, los actos que impidieran a alguien el ejercicio de sus derechos.¹⁵⁷

En este orden de ideas, es posible dar cuenta de la base pragmática proveniente de la categorización individual del empirismo, que dio pauta a la creación de los derechos-libertades, que han nutrido a occidente bajo las condiciones particulares de su tiempo que es la universalidad occidental. Los estados nacionales elevaron éstos derechos a nivel constitucional, como base material de todo principio de unidad de las comunidades liberales occidentales. Bajo esta relación, el agenciamiento de *sentido* producido por la revolución francesa, transgredió su propio acontecimiento histórico y alcanzó límites universales y abstractos con la “Declaración”; dando por verdadera la justificación empírica del *sentido* cristalizado en sus categorías jurídicas. Propiedad, Libertad, Igualdad son medios adquisitivos de *sentido* que desde el ejercicio de la representación determinada por la base epistemológica del empirismo, sólo se ha repetido en las legislaciones occidentales dislocando la producción de agenciamientos que pueden ser distintos, progresivos o simplemente diferentes, cancelando todo ejercicio de refundación del pensamiento jurídico, así de contención de la diferencia.

De lo anterior, podemos observar como el fundamento inductivo de la creación segmentada del acontecimiento, construyó un *sentido* que en un primer momento, se estableció como particular y empíricamente demostrado, sobre la validez de un modelo anti metafísico, pero que posteriormente se replicó como un medio axiomático en los sistemas políticos y jurídicos modernos, reterritorializando el *sentido* a-histórico que se repite en serie, como un discurso menor, que ya no cuestiona los fundamentos, sino que sólo valida las premisas. En este orden de ideas, recordemos lo visto en el segundo capítulo sobre la idea del Bergsonismo, las categorías espaciales delimitaron a las temporales, y en este tratamiento de los derechos humanos, se parte del fundamento de esta inversión pues a través de un acontecimiento territorializado dentro del sentido francés del siglo XIX, se le

¹⁵⁷ Ferry, Luc, *Filosofía política. De los derechos del hombre a la idea republicana*, trad. José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 22.

otorgó la universalidad automática por la fuerza de lo verdadero. Este problema será abordado más adelante en el apartado sobre derechos humanos, pero que es destacable en este momento por el fundamento del que parte.

4.3 *Ilustración alemana*

El comienzo del siglo XIX configuró las bases modernas del pensamiento positivo y la afirmación de una tajante separación epistemológica con los fundamentos metafísicos del renacimiento y los pilares políticos del *ancient regime*. La Prusia del siglo XVIII fue la herencia de Lutero que después de dar anima a los renglones de la paz de Westfalia, había incorporado la fuerza suficiente a los fundamentos racionales y teogónicos para afirmar los cimientos del Imperio prusiano. A pesar de sus esfuerzos, en ese entonces, la ahora Alemania encontraba sus fundamentos racionales dentro de las construcciones metafísicas que pretendió desterrar. El despotismo Ilustrado de Federico El Grande, condujo a la afirmación de una serie de procesos jurídicos de vital importancia para su Estado.

En esta secuencia encontramos diversas influencias filosóficas de vital importancia para los movimientos jurídicos del siglo XIX, primeramente para la reconstrucción del iusnaturalismo y las reacciones antiformalistas (e incluso algunas formalistas) el pensamiento filosófico de Christian Wolff fue determinante, y que como veremos poco más adelante, el giro copernical de Kant, animará buena parte de la discusión del pensamiento formal y la re-construcción metodológica de los movimientos jurídicos. La creencia en la unidad de las normas del Imperio Prusiano, y la búsqueda de la unificación, nutrió los debates al respecto de la correspondencia y suficiencia del derecho, con los hechos fundantes de las fuerzas regulatorias de las diferentes comunidades integrantes del proyecto “nacional”.

En este sentido, el aporte desde la lógica proveniente de las influencias filosóficas señaladas, presentaron diversos rostros metodológicos que intentaron aportar diferentes sistemas para conocer, entender e interpretar al derecho. Un

ejemplo claro de lo anterior es Savigny¹⁵⁸ como también, la jurisprudencia de conceptos, cuya principal idea, atribuye la unidad de conceptos por un sistema genealógico, influenciado por el derecho natural y el idealismo de Wolff. En este sentido, la influencia de la lógica dentro del pensamiento continuó la influencia racionalista del siglo XVII. Al respecto, elementos de este idealismo, fueron concebidos dentro de la lógica del sistema de Schelling y de Hegel, como nos dice Karl Larenz, al respecto de la sistematización pretendida por la jurisprudencia de conceptos.

La idea de sistema significa: el desarrollo de una unidad en una variedad que, de este modo es conocida como una conexión de sentido. Sin embargo, la unidad que debe poner en claro el sistema, puede ser pensada de dos modos diferentes y, de acuerdo con ello, en primer lugar, al modo de unidad de un organismo, como una totalidad de sentido inherente a la variedad, sólo mostrable por ella. De esta clase es la unidad del concepto concreto de Hegel. Schelling emplea, en este sentido, el concepto de organismo de los institutos jurídicos y su conexión de que habla Savigny en su Sistema, solo puede ser entendido así. El camino, por el que se consigue tal unidad, es para Schelling la contemplación interna, espiritual, intelectual; para Hegel el pensamiento especulativo. La otra manera en que la unidad puede ser pensada es la del concepto general abstracto, extraído de lo especial. A esta clase de unidad conduce la Lógica formal. Es un sistema orgánico, como querían presentar los filósofos idealistas, los miembros particulares del sistema giran en cierto modo alrededor de un centro. La unidad del sistema radica en la insuprimible relación de todos sus miembros con un centro, que descansa en sí mismo (...) En cambio, el sistema conceptual según

¹⁵⁸ Véase Kaufmann, Arthur, *op.cit.*, nota 11, p. 75.

las reglas de la Lógica formal se asemeja, por así decir, a una pirámide.¹⁵⁹

De ahí que las influencias derivadas del idealismo alemán precedido por el racionalismo, implementaron a la lógica como principal instrumento ordenador, que adoptarían las ciencias de la naturaleza y del espíritu de su época. De ello, los movimientos jurídicos de la región alemana (siglo XIX) acudieron a la ordenación y sistematización de los sistemas normativos, como una premisa de unificación, concentrándose más en la forma que el fondo, pues a lo largo del positivismo jurídico y la disputa sobre la codificación, lo importante era encontrar la estructura sistémica que aportara certeza, en detrimento de posturas subjetivas del derecho natural.

La relevancia de lo anterior debe fijarse en el pensamiento filosófico que fue instrumentalizado como un método de validación, que a su vez, al desarrollar la afirmación de sus dictámenes, terminó por introducir al método dentro del objeto, no como medio inquisitivo, sino como repetición de las reglas que animan al método. Con esto quiero decir que la influencia de la filosofía alemana, del siglo XVIII y XIX sobre el pensamiento jurídico (a la par de las transformaciones políticas de su entorno), transformó los variados contenidos del derecho natural, en objetos de estudio limitados por las condiciones objetivas de sus análisis (la lógica), por ello, la determinación de la base material de los derechos (entendida como fuerza regulatoria) se interpreta necesariamente desde los fundamentos objetivos que le permiten la sistematización lógica de su objeto. Esta misma replicación de *sentido*, se forjó desde la instrumentalización del derecho natural como manifestación de Dios en la escolástica, pero que de acuerdo al desarrollo moderno, en los siglos venideros el fundamento cambió de Dios a la razón.

Con esto, la reproducción de la forma sobre el fondo, se explica de la misma manera que el principio de incertidumbre de Heisenberg. Pues para poder observar al fenómeno investigado, es necesario irrumpir metódicamente al interior del objeto de estudio (modificándolo) a fin de dar cuenta de su existencia; en el

¹⁵⁹ Larenz, Karl, *Metodología de la ciencia del derecho*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 39.

sentido del derecho, el carácter formal irrumpe en la composición material del derecho, instrumentalizando su existencia desde la propia forma inquisitiva. De ahí, que el cuño de la imagen dogmática del pensamiento esté validado a partir de la replicación de series, dejando de lado todo aquello que no entre dentro de la forma o método que lo investiga. Por ello, los contenidos metafísicos del derecho natural migraron con tal éxito a la base objetiva del derecho positivo estatal, pues los contenidos se homogenizaron de acuerdo al medio que les daba luz de existencia. En este orden de ideas se aplica sensiblemente, la inversión entre forma y fondo derivada de la tercera tesis la imagen dogmática del pensamiento, es decir: un conocimiento siempre será verdadero bajo la aplicación de un método cierto.

Lo que conlleva, que el sistema de explicación, prescripción o interpretación de los sistemas normativos, replica la determinación objetiva del derecho positivo, sobre las bases sistemáticas del método elegido para su validación. Por ende, todos los movimientos sistémicos sobre el derecho alemán, constituyeron series progresivas y no los cimientos de un sistema. *En tanto que lo designado se volvió lo verdadero* e incluso, más verdadero que el objeto de estudio. En este fundamento, no sólo en la ilustración alemana, sino en las otras dos revisadas, la razón moderna utilizó modelos epistemológicos (que dieron sustancia ontológica al pensamiento racional), como métodos de validación y corrección (medios de comprobación de la corrección de su propia base ontológica).

Un claro ejemplo de lo anterior fue la influencia del pensamiento de Christian Wolff sobre la construcción sistemática de Puchta, pues el racionalismo aplicado sobre la genealogía de los conceptos muestra cómo a partir de esta base jerárquica de un concepto general, los conceptos inferiores se adecuan coherentemente y se deducen de éste, sin que alteren la coherencia de su propio sistema; toda vez que progresivamente, desde la génesis del fundamento formal (norma), hasta la sentencia (representación material), se aplica un sistema coherente y racional. Así, el repudio al derecho natural desde el formalismo o antiformalismo alemán, constituyó en realidad una replicación de series del propio fundamento filosófico, por ello “si a la escuela histórica del derecho le fue posible

desplazar al iusnaturalismo racionalista, desde el punto de vista científico fue el criticismo, representado por Immanuel Kant (1724-1846), quién le combatió”.¹⁶⁰

En esta tesitura, la conversión de los fundamentos metafísicos desplazados por el iusnaturalismo racionalista, tornaría la búsqueda de la objetividad, no sólo desde la unidad de la lógica como se había usado con Wolff, sino más allá, a partir de la separación del proceso racional y la naturaleza de las cosas, es decir, desde la ubicación filosófica de un nuevo posicionamiento por encima del *cogito*: el giro copernical kantiano. Por ello, es menester comprender, que los distintos movimientos jurídicos derivados de la ilustración alemana, conllevan en su interior, el forje dogmático del racionalismo que había dado solvencia moral y racional suficiente, a los fundamentos del Imperio y la orientación despótica de su guía, sea en su representación política o bien jurídica (o del vínculo de estas dos: la ética), pero más allá a la interpenetración del sentido compartido por toda una civilización de herencia romano-judeocristiana. La idea de la verdad absoluta y las ideas objetivas, dotaron de los fundamentos necesarios para la recursividad sobre las metodologías interpretativas por las diferentes escuelas del derecho alemán.

Por lo anterior, la fundamentación idealista del siglo XVIII, concedió al *cogito* de Descartes el *situ* para el descubrimiento de las formas verdaderas de los objetos, que podían ser interpretadas de acuerdo a las facultades de la razón. El objeto del conocimiento delineado desde su perspectiva formal, constituyó en sí, la dirección que seguiría los fundamentos empíricos de la ilustración alemana.

En esta ruta, el *sentido* se relaciona al objeto por su propia naturaleza. Los conceptos fundados en esta concepción esencialista configuran un grado universal y una verdad univoca, sujeta a la forma conceptual; sin embargo, para el aporte kantiano, este tipo de conocimiento únicamente se centra en la determinación de un concepto e idea que en realidad no podemos conocer. La crítica sobre el idealismo que realiza Kant, parte de la lucha antimetafísica contra el conocimiento de los noumenos, estableciendo como punto referencial la búsqueda de una inversión entre la posición de la naturaleza y los fundamentos de la razón.

¹⁶⁰ Véase Kaufmann, Arthur, *op.cit.*, nota 11, p. 76.

El argumento kantiano destaca de la sombra idealista, pues el tratamiento sobre la distinción entre naturaleza y el conocimiento no lo asume bajo la correspondencia de los esquemas del *cogito* o de los fundamentos sensualistas de Berkeley o Locke, sino que va más allá, pues atribuye la diferencia entre ambos; una diferencia no esencial de naturaleza, sino en torno a la posición epistémica. En contraste, con la comprensión racionalista en la que el pensamiento se remonta hacia los objetos, Kant supone que es ingenuo pensar al pensamiento y lo pensado, como el mismo medio y fin; el programa del erudito de Königsberg se plantea en torno a una apuesta que va más allá de la filosofía empírica, pues lleva al empirismo hacia un sendero crítico. Por ello, antes de analizar cualquier objeto, es necesario determinar los objetos que son posibles conocer por el pensamiento. De ahí que el empirismo tratado previamente por Locke o Hume caiga en el reduccionismo de la experiencia y sus limitantes. Por ello, la ventaja sobre la que Kant hará andar el avance de la filosofía moderna, descansa en el fundamento psicologista como crítica del conocimiento, así, el plano trazado por el *cogito* de Descartes, se ve radicalizado hacia la configuración del sujeto trascendental.

En esta tesitura, el conocimiento en sí, no puede ser explicado por vía de la interpretación del ser como trascendental, por lo que fue necesario construir una teoría trascendental del conocimiento. Con ésta, Kant supone al conocimiento trascendental como el puente entre el Yo y las cosas. Para Kant, el conocimiento no es el conocimiento de las cosas, y éstas no son trascendentes al sujeto (como en el realismo), ni tampoco las ideas son inmanentes, ni el conocimiento es el conocimiento de la propia idea del sujeto (como en el idealismo). La cosa en sí, es inaccesible, en cuanto el sujeto intenta conocerla ya hay una subjetividad que la altera (noumeno), por ello los fenómenos, si son posibles de cognición, porque es la manifestación de la cosa en el sujeto.

En el diseño de Kant, el fenómeno nace entre el caos espontáneo dado en nuestras sensaciones (lo dado), junto con la fricción de lo extendido por nuestra consciencia (lo puesto): la dimensión espacio-temporal y las categorías. En este entendido, no es que el pensamiento se adapte a las cosas en sí o a las ideas,

sino todo lo contrario, las cosas se adaptan al pensamiento, lo que implica la revolución copernicana. Para Deleuze:

La idea fundamental de lo que Kant llama su «revolución copernicana» consiste en sustituir la idea de una armonía entre el sujeto y el objeto (concordancia final) por el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. El descubrimiento esencial estriba en que la facultad de conocer es legisladora o, más precisamente, que la facultad de conocer tiene algo de legisladora. (...). De esta suerte, el ser racional se descubre nuevas potencias. Lo primero que nos enseña la revolución copernicana es que nosotros somos los que mandamos. He ahí una inversión de la concepción antigua de la Sabiduría: el sabio se definía en cierta manera por sus propias sumisiones o, en otros términos, por su concordancia final con la naturaleza.¹⁶¹

En este rigor, Kant parte de la construcción de un saber que alejado de la metafísica, sostuviera la existencia de juicios sintéticos *a priori*, por ello el acercamiento a las matemáticas y las ciencias naturales tratadas desde el carácter formal, sostenían ésta posibilidad. Lo anterior es así, toda vez que, ya desde la lógica trascendental se establece la existencia en todo conocimiento de dos instancias, la intuición y el concepto. En el primero viene dado el objeto, en cuanto al segundo se le piensa, como señala el propio Kant: *Las ideas sin contenido son algo vacío, y las intuiciones sin conceptos están ciegas*. En este orden de ideas, tanto intuición y concepto pueden darse puramente (*a priori*) o bien desde la experiencia (*a posteriori*). La imbricación de sensaciones e intelecto, conllevan a la necesidad de traducir (por las facultades activas de la *Razón*) al fenómeno en categorías definidas. La relación entre conocimiento *a priori* (juicios sintéticos *a priori*) y la experiencia *a posteriori*, son guiadas por la imaginación (sólo como referencia entre fenómeno y esquema) que luego, desde el entendimiento, se definirá la categoría que pueda ser comprendida por la razón. Este ejercicio

¹⁶¹ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 161, pp. 31-32.

necesita de un instrumento para hacerse de los fenómenos en el saber, por ello, las facultades, imaginación, entendimiento y razón, evocan la afirmación del conocimiento trascendental a fin de establecer (desde la dialéctica trascendental) la unificación de un saber posible sin recurrir a los fundamentos metafísicos, para la construcción de una ciencia del saber.

Para ello la estrategia que sigue Kant, establece una síntesis entre sensación e idea, un discurso correlativo del objeto o de la cosa en sí, que se conduce por el entendimiento (como ejercicio del Yo pienso), para llegar a la determinación de un concepto *a priori* llamado categoría. De ahí que los fenómenos estén sujetos a las categorías y que el yo trascendental (situ de la síntesis) sea el verdadero legislador de la naturaleza. Por ende, si el entendimiento está relacionado con el espacio y tiempo, él es el encargado de atribuir al fenómeno, el esquema categorial sobre el que se determina su relación conceptual, en tanto que la imaginación sólo puede esquematizar al fenómeno como un paso previo. De tal suerte que la categoría encierra una representación sobre el fenómeno de toda la experiencia posible, determinando como producto de su legislación, el saber universal.

Al respecto, el interés especulativo que suscita el saber, determina la síntesis en la imaginación que esquematiza y determina al fenómeno, que en la secuencia posterior, el entendimiento lo atribuirá a las categorías. Hecho tal, que ya dentro de la razón en un nivel superior (razón pura), al haber establecido la correlación fenómeno/categoría, se subsume la representación de la cosa en sí, bajo la forma de toda la experiencia posible como borde del límite categorial. En esta apuesta, el *sentido* derivado de la expresión del mundo se forja en categorías *a priori*, delimitadas sobre la propia validez de las facultades del pensar. La inversión de la fuente de las ideas *a priori* del idealismo, sostenidas por el paradigma metafísico, para el conocimiento kantiano, determinó la replicación de la limitación de la experiencia y el trazo vertical de las categorías, sobre el plano de consistencia que se afirma dentro del fundamento del plano trascendente, eliminando cualquier tipo de rastro de la diferencia del plano virtual. La fuerza del pensar se hace evidente, en tanto que el sujeto trascendental es el medio del

saber, que desplazó a la verdad eterna e inmutable, limitando la diferencia contenida en el *sentido*, a partir de la categorización replicativa de toda la experiencia posible, que se repite extensivamente por la naturaleza del pensar, en las categorías fundadas en las facultades del pensamiento. Lo particular, pasó a ser universal.

Por ello, las ciencias naturales y la física, implican un cuño determinante en el proceso de la aseveración epistemológica de Kant, pues a partir de la invariabilidad de la experiencia y el sometimiento del plano formal sobre el material, se acuñó la idea de lo universal. En este ejercicio, dentro de la razón se simboliza la materia de los fenómenos, pues el entendimiento constriñe a la cosa en sí en abstracto. En este sentido, Rorty apunta:

La demarcación entre filosofía y ciencia que llegó a imponerse fue posible gracias a la idea de que el núcleo de la filosofía era la «teoría del conocimiento», una teoría distinta de las ciencias debido a que era su *fundamento*. Ahora podemos hacer remontar esa idea al menos hasta las *Meditaciones* de Descartes y a *De Emendatione Intellectus*, pero no consiguió la auto-conciencia hasta Kant. No se incorporó a la estructura de las instituciones académicas, y a las auto-descripciones espontáneas de los profesores de filosofía, hasta bien entrado el siglo XIX. Sin esta idea de una «teoría del conocimiento», es difícil imaginar qué «filosofía» podría haber habido en la ciencia moderna. . La metafísica –considerada como la descripción de cómo se encajan los cielos y la tierra- había sido desplazada por la física. La secularización del pensamiento moral, que fue la preocupación dominante de los intelectuales europeos de los siglos XVII y XVIII, no se consideraba entonces como la búsqueda de un nuevo fundamento metafísico que ocupara el lugar de la metafísica teísta. Kant, sin embargo, consiguió transformar la antigua idea de la filosofía –la metafísica en cuanto «reina de las ciencias» por ocuparse de lo que era más universal y menos material – en la idea de la disciplina «más básica» -una disciplina

con carácter de *fundamento*. La filosofía se convirtió en «primaria» no ya en el sentido de «la más alta» sino en el sentido de «subyacente».¹⁶²

Es importante destacar que la síntesis epistemológica que realizó Kant a partir de la revolución copernicana, sostuvo al pensamiento dentro de los límites de la experiencia, situando la validación de las ideas, no como ficciones inalcanzables, sino como ejes racionales de representación. De ahí, que el pensamiento se incrementara en su formulación y se construyera a partir de abstracciones categoriales de forje universal, que representan un mundo racional lejos de los falsos errores y de la ilusión metafísica. Con este avance, la categorización del *sentido* instauró modelos formales contruidos sobre la pujanza de las ciencias exactas. Primeramente, la idea de la razón y la representación de la lógica trascendental, estableció un fundamento para los fenómenos físicos; empero, a pesar de que fue utilizado en extenso con éxito en diversas ramas cognitivas, como las matemáticas y ciencias exactas, fue necesaria también para explicar los fundamentos del orden social, la ética y el derecho.

En cuanto al derecho, la relación material de la construcción del sistema ético kantiano, tuvo una muy sonada relevancia para la reconfiguración de los fundamentos del derecho natural. Sin embargo, al respecto del modelo de derecho derivado del pensamiento kantiano, sucedió algo muy particular en la literatura moderna de la ciencia y filosofía del derecho. Principalmente se sostuvo como un eje racional que unía a los fundamentos naturales de los derechos por vía de la razón, pero a partir de la consolidación de los estados nacionales y la urgencia (política y jurídica) de este encono, derivó en una recepción más sensible sobre la lectura formalista de Kant. Con esto, no quiero decir que el derecho natural propuesto, haya desaparecido con el siglo XX, sin embargo, es relevante destacar que tras la fundamentación de la ciencia del derecho (Kelsen), como replicación del positivismo del siglo XIX y XX, fue necesaria una congruencia suficiente en el tratamiento de lo jurídico. Por ende, los argumentos de Kant sobre el derecho

¹⁶² Rorty, Richard, *op.cit.*, nota 32, pp. 128-129.

natural, a la par de los fundamentos del contractualismo, se arraigaron fuertemente en los estudios de filosofía política, a fin de llenar con lumen, la oscuridad y el vacío que había dejado la ausencia de Dios al respecto del Estado, por lo que fueron condenados a la marginalidad del aparato crítico dentro de las fundamentaciones fuertes del positivismo jurídico del siglo XX.

A pesar de lo anterior, la apuesta kantiana sobre la objetividad de los fenómenos y la re-construcción paradigmática del fundamento antimetafísico, no tardó en migrar a la ciencia jurídica y a la filosofía del derecho. Al efecto, el fundamento separatista entre materia y forma, fue uno de los principales argumentos sobre los que discurriría el siglo XX. De ahí que la imbricación de estas tres ilustraciones que se gestaron en los siglos XVIII y XIX, en pleno siglo XX culminaron en el triunfo del positivismo científico, y que a la fecha han tenido un sinnúmero de repeticiones metodológicas, teóricas y epistémicas que se concentran en las crisis contemporáneas.

En este punto vale la pena dar cuenta de que la filosofía kantiana, a la par de los méritos de las bases empíricas e idealistas, ambas contuvieron al *sentido* en reproducciones materiales, sensibles, ideales y trascendentales, bajo el dominio de lo representable. La configuración antimetafísica del pensamiento moderno, sustituyó a la fe y la racionalidad divina, la ciencia no podría explicarse sin la sustitución de la base ontológica y axiológica de la modernidad. Como hemos visto, las 3 ilustraciones conllevan en su propio forje, el ánimo que les ha otorgado la capacidad de su representación. De ahí, que el sujeto, sobre relevancia como medio del conocimiento, sobre el que a partir de la limitación de su experiencia, podrá conocer sólo lo cognoscible. Bajo esta impresión, lo representable por la razón es lo existente en el mundo material. De ahí que la representación ontológica y axiológica del mundo moderno, se haya gestado al interior de los fundamentos ilustrados. Por tanto, los diversos sistemas morales, éticos, políticos y jurídicos son sólo replicaciones de series validadas por las formas del pensar. Ante ello, la construcción de la imagen dogmática del pensamiento, soslayó la determinación del sentido como una referencia unívoca, material y universal. Por ende, las bases epistemológicas del pensamiento

moderno, subrayan la validación de las premisas, postulados y problemas del pensar. Al efecto, sostienen con su validez la integralidad del sistema de representación moderno. Las principales categorías, del bien y mal, normas y anomalía, política, lo justo, lo valioso, la propiedad, son ejemplos claros de la contención y reproducción sistemática del *sentido* que habita las series que replican las bases modernas. Ante la diferencia categorial, como la *diferencia* misma, éstas categorías asumen la constricción moral del buen pensar, atribuyéndoles inexistencia y la incapacidad de su comprensión.

Por tanto, la corrección formal de las premisas y proposiciones materiales del pensamiento se validaron directamente desde la afluyente ilustrada, de acuerdo a los sistemas que replican, la representación de los contenidos derivados de la validez que les anima. De ello, que se estableciera una recursividad entre fondo y forma. Pues la forma es fondo y el fondo forma sólo dentro de la recursividad. De tal suerte que la representación ontológica y axiológica de los fundamentos ilustrados, se replican sensiblemente en todos los campos del conocimiento. La validez del *buen pensar* fue seminal para la representación simbólica de la realidad social moderna. De ahí que en el campo de la filosofía del siglo XX, evoque un sistema de representación constreñido a una realidad simbólica que le dota de circularidad entre los fundamentos del *sentido*, su representación y su validación.

Como vimos, luego del renacimiento, la luz de la ilustración sostuvo la reconstrucción epistemológica de un mundo anti-metafísico, con ello, la fundamentación del mundo fuera de sí y dentro, se validó directamente por vía del sujeto. El centramiento de la postura epistemológica en el individuo cercó los límites de la representación (ontológica y axiológica) a la correlación identitaria entre ideas y sentidos. Este giro epistemológico configuró la validación del conocimiento por el propio conocimiento, bajo los límites argumentativos (series) de cada sistema. Las ciencias duras, formularon una *serie* de principios derivados del conocimiento empírico como medio de evaluación objetiva del mundo, que fuera de los límites de la fe, otorgó la certeza suficiente sobre la verdad, realidad y el mundo en sí (funciones). Dentro de este marco, la configuración de los

conceptos y sistemas de la vida cotidiana, también se vieron instrumentalizados dentro de estas evaluaciones de *sentido*. De ahí, que la replicación de los fundamentos de objetividad, racionalidad, certeza, objetividad y neutralidad, guiaron a los estudios antimetafísicos de la filosofía ilustrada a construir validaciones morales, éticas, jurídicas, políticas, e históricas que determinaran (como pretensión) la afirmación de su progresión, de acuerdo a la corrección sistémica de los axiomas y fundamentos de la razón.

Los fundamentos epistemológicos de occidente dieron pauta al reconocimiento del sujeto, sus relaciones consigo mismo, con los Otros, y su lugar en la naturaleza. La abstracción del mundo de la naturaleza descrita por las ciencias duras, y los planteamientos de la moral, ética, derecho y la política, reconfiguraron las representaciones internas de lo validable de acuerdo a la existencia ontológica y axiológica de la modernidad. De lo anterior, es importante no dejar de lado, que uno de los principales proyectos ilustrados fue el orden social. De ahí que los procesos de la filosofía del derecho y la ciencia jurídica, como también la construcción y justificación de las instituciones normativas (desde el sentido de derecho positivo), encuentren coherencia en los fundamentos de la ilustración, en concordancia con la mítica evocación de los fundamentos contractuales, que orientaron al poder a la carne humana y razón abstracta. Señalo esto, pues la replicación de la fundamentación del poder, la creación del Estado moderno y el diseño de las formas de gobierno, parten de esta misma manera, de la repetición sistemática de series epistemológicas que determinan su existencia. Un claro ejemplo de ello, es la teoría dualista o monista sobre la identidad del Derecho y el Estado que de acuerdo a cada meseta previa o posterior del renacimiento, establecieron la función del poder como medio de expresión del derecho y la administración de un Ser supremo o de la racionalidad humana.

Así, el contorno sobre el que se ha esculpido lo jurídico en el ámbito moderno, se calca en las representaciones ilustradas del siglo XIX. Mismo siglo que fijó una de las categorías cimientos de los Estados racionales del siglo XX y las actuales disputas del siglo XXI: La idea del progreso. Al efecto, tanto las

categorías éticas del aporte kantiano, como los fundamentos empíricos de la ciencia del siglo XIX, establecieron el constreñimiento ético del individuo sobre la base normativa de la razón, que con relación a los argumentos pro-republicanos de Kant (la idea de la sujeción a la Ley del Estado) cumple el sujetamiento del sujeto en cuanto a la replicación del buen pensar. Las 3 críticas de Kant, sostienen la corrección del buen pensar, actuar y reflexionar. Asimismo, el aparato inconcluso del reinado de la paz perpetua, reflejó la repetición de la racionalidad del despotismo ilustrado por la clara evocación metafísica del reino de Dios. Con esto, el aparato pedagógico del sistema filosófico kantiano, representó la afirmación de un pasado metafísico hacia la progresión del desarrollo del sujeto en el mundo en sí, y en el mundo social. Con ello, la estructura faltante en la filosofía kantiana vendría a ser completado por Hegel con su filosofía de la Historia, quien a partir del principio de totalidad, postró la dirección del pensar hacia la senda del “progreso”.

Bajo esta tesitura, los sistemas sociales han replicado tanto medios y fines de la imagen dogmática del pensamiento, por lo que el derecho moderno, en sus tratamientos filosóficos (científicos) del siglo XIX y XX, está inspirado en la interioridad de las series categoriales que replican extensamente las premisas sobre las que se ha construido la base axiomática de las formas del pensar, en todo caso, socialmente hablando, la producción del derecho constituye un discurso menor que replica premisas exteriores y las acomoda al interior de sus necesidades sin poder ir más allá, de la correspondencia real de los límites ontológicos del pensar. Discursos superiores como la filosofía o la ciencia determinan la base ontológica y las funciones del pensar, en tanto que el derecho replica los fundamentos deontológicos que interiorizan las manifestaciones extensivas del estado y de la naturaleza del hombre, de acuerdo a los pronunciamientos ilustrados. De ahí que las categorías fluyan bajo la unidad del tiempo moderno y la idea de “progreso”.

En estas líneas he intentado establecer la regularidad de los fundamentos de la representación, que son recurrentes en los límites de la construcción de las categorías del derecho moderno. Obviamente se trata de un planteamiento

deductivo que parte de una serie de procesos determinantes en las representaciones jurídicas de la imagen dogmática del pensamiento. Al interior de las mesetas que sirven de fundamento, cada uno de los movimientos jurídicos replica la fuerza del pensar utilizando y reinterpretando, las representaciones validadas de esta fuerza; sin embargo, no logran aplicarse reflexivamente ya que repiten la misma, sin llegar a transformar las construcciones ideales y la expresión ontológica de lo posible, pues se ciñe a los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento.

Los conceptos como libertad, igualdad, propiedad, sujeto y Estado, son co respectivos con la producción de la imagen dogmática del pensamiento. Bajo esta afirmación, la obra de Deleuze nos ofrece las coordenadas sobre las que el pensamiento de la representación determina los cimientos de la fuerza del pensar: el cogito, el sentido común, los modelos, la representación, el error, la proposición y designación, las soluciones y el fin o resultado, que sirven de principios a la representación de la imagen dogmática, son los mismos que tallan la interioridad de la producción jurídica. Estas coordenadas constituyen el estatismo sobre el que la replicación de los postulados de la imagen dogmática del pensamiento, descansan y afectan directamente a la expresión de la diferencia, como también a la apertura ontológica de las realidades contenidas en la afirmación del *sentido*. En esta postura, los modelos jurídicos provenientes de la tradición occidental (i.e. *common law* y familia, neo-románica) comparten el mismo diseño y fundamento del pensar. De ello, que las instituciones jurídicas como la propiedad y la libertad converjan en el centro del yo, cuya universalidad no va más allá de los fundamentos de la propia racionalidad que le sostiene como general. Por ende, es menester desglosar cada uno de los postulados de la imagen dogmática del pensamiento y su relación con lo visto en el campo del derecho, a fin, como se verá en el siguiente capítulo, de mostrar la limitación del discurso jurídico al respecto de las realidades externas que no alcanzan a ajustarse a esta imagen, por no contener la misma fundación de sentido, sino una replicación o simulacro.

CAPÍTULO CUATRO

LOS POSTULADOS DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO EN EL DERECHO

Sólo buscamos la verdad cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda. ¿Quién busca la verdad? El celoso bajo la presión de las mentiras del amado. Siempre se produce la violencia de un signo que nos obliga a buscar, que nos arrebató la paz. La verdad no se encuentra por afinidad, ni buena voluntad, sino que se manifiesta por signos involuntarios.

La equivocación de la filosofía consiste en presuponer en nosotros una buena voluntad del pensar, un deseo, un amor natural de lo verdadero. Por eso la filosofía sólo llega a verdades abstractas que no comprometen a nadie y no trastornan nada. «Las ideas formadas por la inteligencia pura sólo tienen una verdad lógica, una verdad posible, cuya elección es arbitraria». Permanecen gratuitas porque han nacido de la inteligencia que sólo les confiere una posibilidad, y no un desafío o una violencia que garantizaría su autenticidad. Las ideas de la inteligencia no valen más que por su significación explícita, es decir, convencional. Sobre pocos temas ha insistido Proust tanto como éste: la verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento. Las significaciones explícitas y convencionales nunca son profundas; sólo es profundo el sentido tal como está envuelto, tal como está implicado en un signo exterior.¹⁶³

1 LOS POSTULADOS

1.1 *Postulado del principio o de la cogitatio natura universalis*

Los fundamentos de la filosofía moderna pueden rastrearse desde la afirmación del sujeto como ente conformador de la dualidad consciencia-objeto, a partir del posicionamiento empírico de la existencia, punto relevante del renacimiento e Ilustración. Bajo este esquema, la acción natural del pensar es al hombre lo que la

¹⁶³ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 26, p. 25.

verdad al pensamiento, de tal forma que todas las personas saben y nadie puede negar. De ello, se desprende que el pensamiento es un ejercicio natural y por ello una facultad universal, por lo que bajo un principio de identidad, se afirma que ésta facultad está relacionada (bajo la proyección de necesidad) con la verdad. Si hay pensamiento, entonces hay verdad, y la verdad sólo puede describirse por las facultades del pensamiento. Se trata de un sentido común que está presente en la razón y que, como lo piensa Descartes, establece una relación entre filosofía y verdad que proporciona un carácter ortodoxo del pensamiento, al respecto Nietzsche le trata como un producto que contiene una imagen moral, pues en realidad la verdad sólo puede ser entendida como una topología que apela a la fuerza otorgada por el lugar del que emana su afirmación.¹⁶⁴

En este sentido, es importante tomar a este postulado como punto de partida de la construcción de la filosofía moderna, pues los fundamentos de la separación metafísica del poder de Dios, se pretendió a partir de esta facultad universal para deducir la verdad sin la necesidad de una fuerza externa que determinara la fuente de la fuerza del pensamiento. En este caso, la verdad se asimila a la producción del pensamiento que recae directamente sobre la actualidad de las facultades, al respecto de una imagen del pensamiento que en palabras del autor:

Es la forma en que se concibe lo verdadero como un universal abstracto. Jamás se hace relación a las fuerzas reales que hacen el pensamiento, jamás se relaciona el propio pensamiento con las fuerzas reales que supone en tanto que pensamiento. Jamás se relaciona lo verdadero con lo que presupone. Y no hay ninguna verdad que antes de ser una verdad no sea la realización de un sentido o de un valor. La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos (...) Es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la

¹⁶⁴ Al respecto de Nietzsche, véase Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 29, pp. 149-156.

verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos habla de la verdad a secas, de lo verdadero como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor.¹⁶⁵

De esta manera, los contornos de la verdad provienen de las fuerzas activas que forman y deforman al *sentido* para ser pensado y representado fuera de su expresión natural. La naturalidad, contraria a la afirmación del *cogito*, pertenece a la determinación ontológica del campo de consistencia y no de la representación. Por ello, se piensa en pensamiento y no se concibe el mundo solamente por las sensaciones o intensidades; a partir de este fundamento, la relación de fuerza proyecta la autonomía del pensamiento en la apuesta de un mundo neutral y ordinario, de la creación de la individualidad del pensar. Pero que en realidad, deriva de la replicación de las premisas validadas *a priori* que se constituyen como axiomas validadores del interior de lo pensado como verdad. En esta secuencia, la afirmación de la verdad, depende de la validación del valor que determine lo que verdadero es.

1.2 Postulado del sentido común. *Concordia facultatum*

A partir del *cogito* cartesiano, la identidad del Yo le permite a la razón moderna establecer una concordia entre las facultades, así como un acuerdo entre las que la dirigen a concebir al objeto externo a su consciencia, de ahí, que con base en esto, se determine la posibilidad de establecer un conocimiento formal que bajo un buen *sentido*, se puede aplicar a casos particulares, a sujetos empíricos que conocen diferentes objetos. Lo mismo en Descartes como en Kant, la razón se ubica como un ejercicio interno que delimita el conocimiento no de un mundo superior, sino que intenta conocer a partir de la determinación del Yo y del

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 146-147.

conocimiento dado por las facultades desde una corrección formal que permita abstraer al mundo. En este sentido:

...las tres facultades activas (imaginación, entendimiento, razón) establecen una cierta relación entre ellas, lo que es función del interés especulativo. El entendimiento es el que legisla y juzga; pero por debajo del entendimiento, la imaginación sintetiza y esquematiza y la razón razona y simboliza, a fin de que el conocimiento tenga el máximo de unidad sistémica. Ahora bien, todo acuerdo de las facultades entre sí define lo que se puede llamar sentido común.¹⁶⁶

1.3 *Postulado del modelo o del reconocimiento*

A partir del punto anterior, es importante destacar que la unidad del pensar obtiene su fuerza desde la habilitación de reconocer el Yo. Bajo el postulado anterior, el sujeto se vuelve el centro de interpretación del mundo a partir del plano empírico y trascendental, que desde su confirmación ontológica del Yo, el *cogito* nos impulsa hacia el reconocimiento, entendido como el ejercicio concordante de todas las facultades del pensamiento sobre un objeto del mundo, lo que deviene que este reconocimiento sea universal y un sentido común (horizontal) al pensamiento: *Concordia Facultatum*. A partir de este postulado, las facultades calcan al objeto en la aspiración de entenderlo desde su objetividad, a partir del principio de identidad supuesto por el Cogitatio, como una fuerza que determina al objeto sobre el modelo que se replica por las facultades en su entendimiento. Por tanto la descripción del mundo proviene de las facultades que están determinadas por el modelo del pensar y los límites de las facultades que habitan el dominio de lo trascendental, por lo que aquellos errores del conocimiento no existen sino dentro del pensamiento, lo que, en la herencia kantiana, el pensamiento se separa en distintos tipos de reconocimiento: práctico, teórico y estético según la facultad que legisle en cada caso.

¹⁶⁶ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 161, p. 43.

La originalidad de la doctrina kantiana de las facultades consiste en que su forma superior nunca las abstrae de su finitud humana, ni suprime su diferencia de naturaleza. En el primer sentido de la palabra y en tanto específicas y finitas, las facultades acceden a una forma superior; y en el segundo sentido, las facultades acceden al papel legislador.¹⁶⁷

Bajo este postulado, conocer siempre impera como un re-conocer, que establece como un *a priori*, la concordia entre una forma puesta por el sujeto con una materia precedente del exterior, por tanto el conocimiento, es una adecuación entre las diferentes facultades y también, otra, entre las facultades y un objeto exterior a aquellas. De acuerdo con esto, el modelo trascendental proviene de las síntesis empíricas de la consciencia psicológica, que orienta a las facultades y su relación, por vía de la voluntad que pone en relieve su carácter valorativo del mundo, y los tintes morales del conocimiento. Las facultades, legislan al objeto que será categorizado desde las síntesis del pensamiento, sometiendo al objeto a un modelo de verdad basado en el reconocimiento de los valores establecidos. Por tanto, la verdad y el conocimiento verdadero siempre serán coherentes con los valores que representan esos intereses.

1.4 *Postulado de la representación*

Los postulados referidos hasta este punto: el *cogitatio*, el sentido común y el modelo, limitan a la diferencia del plano virtual (a partir de la síntesis que se evoca desde el *Yo pienso*) ante la sujeción de cuatro categorías que determinan los contornos de la representación: *La identidad* que se aplica a lo indeterminado, *la analogía* que recae sobre conceptos determinados, *la oposición* dentro de la relación de las determinaciones al interior de los conceptos y *la semejanza* que opera en el objeto determinado por el mismo concepto. Estas cuatro categorías determinan los bordes sobre los que la imagen dogmática del pensamiento puede

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 120.

pensar válidamente con corrección y bajo el manto moral de la racionalidad que configura la verdad.

Por tanto, los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento (hasta este momento 4) están orientados por dos de los principales fundamentos epistemológicos de la modernidad: El racionalismo descartiano y el trascendentalismo kantiano. Ambas posturas labraron los bordes internos de la razón y del pensar, a fin de delimitan las formas de la diversidad de gamas epistemológicas que empotran al sujeto como centro del mundo. Por lo que Deleuze afirma que: *lo verdadero concebido como universal abstracto, el pensamiento concebido como ciencia pura no han hecho nunca daño a nadie.*¹⁶⁸ Sin embargo, fuera del planteamiento de la filosofía que enmarca al razonamiento del francés, las consecuencias prácticas de sus replicaciones dentro de la fuerza del pensar, si transgreden las visiones de poder y emergencia de posibilidades, las que sí sufren violencia sobre la vida de los hombres y la actividad del pensar, pues sólo a partir de la imagen dogmática del pensamiento el epistemicidio cobra *sentido*. Así que la máscara ilustrada de los filósofos, también tienen una vida activa sobre el desarrollo de la sociedad y de las necesidades prácticas del orden social, pues el papel del filósofo moderno se redujo a la complicidad del “personaje civil y piadoso, que se complacía en confundir los fines de la cultura con el bien de la religión, de la moral o del Estado”.¹⁶⁹

Por ende, estos postulados son absolutamente evidentes ante la producción conceptual del andamiaje jurídico. Las categorías que subyacen a la imbricación del ius naturalismo o positivismo, confieren el perpetuamiento de la meseta que les otorga validez, pues replican (moralmente) los fundamentos autónomos o dependientes de la razón, de dios, del hombre o cualquier fundamento esencial que anime la factibilidad de su determinación práctica. Por tanto, el renacimiento circunscribió los cimientos de la representación interna de la Razón a partir del *cogito* que determina un fundamento identitario de la razón, es decir, la individualidad del pensamiento como fundamento de la verdad universal.

¹⁶⁸ Deleuze, Gilles., *op.cit.*, nota 29, p. 147.

¹⁶⁹ *Idem.*

De la evolución de las teorías del derecho natural hacia el derecho positivo, como se analizó en el capítulo anterior, en los tres períodos de ilustración, se deduce la reiteración del fundamento, pues las bases que sostienen su afirmación parten de categorías como libertad e igualdad sostenidas en la reivindicación de la afirmación individualista (por ejemplo: la separación del *conatus* de Grocio hacia la posterior *lex posita* en Austin), que proyecta la autonomía del sujeto moderno de cuño renacentista (determinación del Ser a partir del *cogito*). De ahí, que el entramado epistemológico de los diferentes movimientos ius filosóficos del siglo XIX hacia el XXI, replican las bases epistemológicas al respecto de la representación del *sentido*, toda vez, que la percepción interna de la filosofía del derecho no puede ir más allá de las premisas validadas por los fundamentos superiores, convirtiendo a esta producción en un discurso menor de la axiomática moderna. Por lo que la reproducción interna de estos cuatro postulados demuestra la fuerza sobre la que los argumentos del pensamiento dibujan la imagen al interior del derecho.

Un claro ejemplo lo tenemos en la validación de la libertad ilustrada que traspasó el carácter particular hacia los derroteros universales bajo la representación del liberalismo, que desde la pretensión de verdad, moldeó las categorías modernas del orden social (libertad, autonomía, propiedad, igualdad, etcétera). Si recordamos la justificación contractual en algunos autores como Hobbes, Locke, Kant, Rawls y Dworkin (entre muchos otros), podremos establecer una directriz general sobre la validez de éste pacto, pues se funda en la fuerza de la necesidad que emana de una verdad racional, de un principio universal del hombre: la mejoría de condiciones y la búsqueda de la utilidad del bien superior (como se apunta en las tesis clásicas del derecho natural). De acuerdo a ello, estamos obligados desde el imperativo de la razón al abandono del estado de naturaleza, para adoptar las categorías creadas (como puente de la racionalidad que habita la interioridad de la imagen dogmática del pensamiento) en un plano superior. En consecuencia, el estado de naturaleza se toma como fundamento trascendental, como punto de partida cero de la sociedad que adquiere un tono moral, a partir de su fundamentación racional, de ahí que el imperio de la razón en

Locke, Kant o Hegel haya establecido la línea distintiva entre culturas e individuos, la historia y el progreso.

En este sentido, las categorías republicanas de la revolución francesa y las manifestaciones concretas de cada movimiento jurídico, replican los principios y fundamentos de la racionalidad y su producción; de lo que se sigue que el fundamento de validez y la fuerza del pensar proviene de la condición universal del *cogito* europeo que dota de verdad a la opinión particular. Dentro de esta imagen, la repetición del *sentido* sostiene su fuerza a partir de la *identidad, analogía, oposición y semejanza*, que constituyen la afirmación del pensamiento validable en torno a las categorías determinadas por la fuente de la representación, del *cogito* y las facultades que orientan al pensamiento hacia la verdad de la razón.

El liberalismo y su entendimiento interior de la democracia y derechos humanos, cuando se radicalizan como premisas (y límites) esenciales de lo posible en las sociedades de nuestros días, son la más clara manifestación de la imagen dogmática del pensamiento jurídico, porque sus fundamentos parten de la necesidad representativa del “Yo” descartiano a partir de la delimitación categorial que subyace *in situ* del pensar. En este punto, el resto de las manifestaciones se alinean en sus representaciones de acuerdo a la semejanza, oposición, analogía e identidad, situando a estas categorías, como las validadas por las premisas que constituyen la fuerza de la meseta. Es importante no dejar de lado que esta imagen dogmática está diseñada únicamente para replicar fundamentos particulares a partir de la actualidad, una actualidad perpetua de su propia identidad que niega otros campos de producción alternativos provenientes de la diferencia y del plano virtual, lo que nos hace pensar que hay más universo que Europa.

1.5 *Postulado de lo negativo o del error*

Desde la representación del plano kantiano es posible entender que esta fijación proviene de la necesidad de pensar distintos niveles del mundo (intuición,

concepto e idea). Por un lado, la intuición actúa como un mero acto receptivo de los datos empíricos que del objeto capta el sujeto, así, las facultades superiores acuñan conceptos sobre la representación del objeto. Asimismo, la construcción de ideas, refieren conceptos que van más allá de la posibilidad de la experiencia, cuya fuente es la razón.¹⁷⁰

Por tanto, en el diseño de Kant, lo que se presenta ante nosotros es el objeto, que en realidad se trata de una representación, un fenómeno que no es propiamente una apariencia, sino una aparición en el tiempo y en el espacio (que son formas puras de nuestra intuición o de nuestra sensibilidad). Por tanto al no ser una apariencia, sino aparición, se trata de una re-presentación, por lo que el conocimiento se entiende como síntesis de lo que se presenta, es decir, como representación misma. Por ende, tanto las afirmaciones conducidas en la representación del pensamiento, como el conocimiento, están legislados por las facultades superiores que evocan ya no objetos del mundo, sino afectaciones fenoménicas dentro de la conciencia que limitan al pensamiento de acuerdo a la experiencia que fuerza a las categorías, y que someten al fenómeno a su razón.

En este esquema, el quinto postulado correspondiente a lo negativo o al error, parte de la premisa de que la corrección de la razón es inherente a ésta. Como condición intrínseca del pensar de acuerdo al cogito y la fuerza legislativa de la razón, la axiomática de la razón orienta a las facultades hacia la corrección, por lo que necesariamente, aquellos errores que condicionen lo falso o la especulación, provendrán desde lo externo afectando a lo racional. El error sólo se presenta cuando hay un conflicto entre dos facultades, sólo como un fallo entre la concordancia del sentido común, de ahí que el error devenga en un falso reconocimiento y una mala representación, provocado no por la fuente de la razón sino por un evento exterior. Por tanto, al atribuir al error la traza del sentido común y la representación, se delimita la interioridad de lo racional, de ahí que la base axiomática, de la que depende la fuerza del pensar, no puede validar como racional a aquello que considere erróneo, limitando la fuerza de la representación

¹⁷⁰ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 161, pp. 22 y ss.

a la identidad o los demás supuestos analizados en el postulado anterior, desfigurando otras racionalidades, a partir del postulado de la representación, en la calca del plano categorial. Una clara tensión de esta axiomática racional se prevé en el tratamiento de la categoría moderna fundada en el Yo, cuando está contrapuesta a la categoría pre-moderna practicada por sociedades indígenas que en su lugar encuentran el “nosotros” como un ámbito de reducción ontológica y del pensar. De ello, que se distinga un carácter peyorativo sobre aquellas racionalidades, marginándolas como: Locura, salvajismo y estupidez.

El error no es sino el revés de una ortodoxia racional; y hasta testimonia a favor de aquello de lo que se aparta, a favor de una rectitud, de una buena naturaleza y de una buena voluntad de quien se dice que se equivoca. Por lo tanto, el error rinde homenaje a la verdad en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero.¹⁷¹

Al respecto, Deleuze entiende a este postulado como una de las principales posibilidades para transformar a la imagen dogmática del pensamiento, pues pensando desde el contenido virtual en donde lo *real* no se sostiene únicamente por lo existente, se parte de la asimilación de otras racionalidades que demuestren las limitaciones del *sentido*, valor o bienes de la corrección del pensamiento, a fin de invertir el dogmatismo trascendental hacia la validez de un plano inmanente que suponga como premisa, que lo *real* no es un juicio de valor enunciado únicamente por la validez de un modelo epistemológico particular, sino un estado dentro del que, los diferentes modelos, es posible dibujar alternativas ontológicas de lo posible.

1.6 Postulado de la función lógica o de la proposición

En la configuración del pensamiento moderno se ha establecido el privilegio a la proposición de designar el lugar en donde radica lo verdadero y lo falso. De tal suerte, que la proposición designa la corrección entre lo adecuado entre el

¹⁷¹ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 96, p. 228.

pensamiento y el objeto exterior. Bajo esta idea, el sentido es aquello expresado por la proposición y no el significante del objeto referido, por lo que el sentido adquiere un carácter sub-representativo, que es previo a la representación que puede entenderse como la condición de posibilidad dentro de cualquier proposición.

De modo inseparable, el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este aliquid, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias. Es acontecimiento en este sentido: la condición de no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Así pues, no hay que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo.¹⁷²

Por ende, la proposición tiene una correspondencia fundante de realidades y funciona como premisa de validez dentro de la construcción del pensamiento. Pero que incluso puede ser deformadora del sentido, que como vimos en líneas atrás cuando dimos cuenta de la paradoja de Carroll, señalamos cómo una proposición contiene dentro de su designación, un ejercicio recursivo que contiene para poder ser designada una serie infinita de proposiciones. Por tanto, el *sentido* se encuentra determinado por la representación y se asimila únicamente a lo representable. El sentido no pertenece a las facultades de tal suerte que su juzgamiento escapa a la Razón, porque está incrustado en un plano pre-racional de expresión y no de representación.

¹⁷² Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 114, p. 50.

1.7 Postulado de la modalidad o de las soluciones

Este postulado evoca su relación con el anterior, pues la fundamentación de las proposiciones refiere en sí, la validez de los contenidos de la verdad, es decir de un *acontecimiento* o del *sentido* singular. En este postulado, se puede manifestar su relación intrínseca con las proposiciones como solución de los problemas. El enfoque del resto de los postulados, hacia el planteamiento de los problemas nos deja ver que éstos nacen bajo la seguridad de la existencia de una respuesta verdadera, que por supuesto, vale a partir del sentido común y del resto de los postulados que aseveran la existencia de los problemas sólo como paso a las soluciones. En este sentido, Deleuze entiende al proceso de calcular problemas como un evento extramatemático¹⁷³ que infiere un cálculo de proposiciones desde el que se calca la solución a partir de una proposición validada.

...se nos hace creer que los problemas son dados completamente hechos y que desaparecen en las respuestas o la solución; bajo ese doble aspecto, ya no pueden ser sino fantasmas. Se nos hace creer que la actividad de pensar, y también lo verdadero y lo falso en relación con esa actividad, solo comienzan con la búsqueda de soluciones, solo conciernen a las soluciones.¹⁷⁴

En este sentido, los problemas se calcan sobre las proposiciones de la conciencia empírica que es común y horizontal a la razón, poniendo aparte lo esencial del problema. Empero, no solamente estamos de frente a un olvido, sino quizá de un prejuicio de la razón que nos impone la necesidad de ser tutorados de ésta, y que otros, son los que plantean la calificación de nuestras respuestas como verdaderas o falsas. *Lo verdadero y lo falso no comienzan sino con las soluciones donde se califican las respuestas.*¹⁷⁵

Los contenidos de verdad o falsedad al interior de una actualidad, afectan completamente a los problemas que son planteados como resueltos por las

¹⁷³ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 96, p. 241.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 242.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 242-243.

premisas que les resuelven, estableciendo con ello, una circularidad entre acontecimiento, proposición, sentido, problema y verdad. De ello, que la actualización y violencia sobre los problemas, pueda llevar al pensamiento al estudio de mixtos mal analizados y de falsos problemas.

La afirmación de que las proposiciones guardan verdad en su interior, es relevante para la construcción de los planteamientos que fundan a los problemas, pues dependiendo de la exigencia crítica del pensamiento, el sentido común nos orienta a pensar correctamente de acuerdo a las proposiciones que contienen la fuerza del pensar, trasladando sus contenidos y formas a los problemas que se pretenden resolver.

Dos de los principales fundamentos del pensamiento occidental urden esta representación. Desde la fuente epistemológica de cada uno de sus modelos, la analítica proveniente desde la época de Aristóteles y la dialéctica de Sócrates/Platón. “De ello se entiende que la Analítica estudia el proceso por el cual el silogismo concluye necesariamente, pero la Dialéctica inventa los temas de los silogismos (...) y engendra los elementos de silogismo que conciernen a un tema”.¹⁷⁶ En este sentido, la orientación de la analítica nos orienta a pensar el cómo resolver el problema, y la dialéctica a delimitar y pensar qué o cuál problema. A partir del sentido común, la dialéctica y analítica calcan las proposiciones hacia los problemas, perpetuando la ilusión natural de que para cada problema existe una respuesta verdadera, y que la afirmación de la existencia de los problemas se deduce por el pensamiento verdadero. Por tanto, la repetición de las proposiciones que validan a la imagen dogmática del pensamiento es la misma que guarda los límites de su validez y replicación en series sin fin, pues determina al *sentido* en la representación de la síntesis de lo actual, eliminando cualquier carga de *diferencia* que pudiera haber quedado dentro de los fundamentos de éste, más allá de lo expresable en el acontecimiento; de tal suerte, que los *agenciamientos* realizados por cada uno de los actores sociales, reivindicando los contornos categoriales de los fundamentos del

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 244.

pensar sobre las bases materiales y formales de la representación del orden social.

Por tanto, la imagen dogmática ha olvidado uno de los elementos esenciales de la interioridad del pensamiento pues: *El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético de lo verdadero.*¹⁷⁷ La aplicación de lo verdadero o falso, sobre los problemas no debe partir de lo condicionado por el pensamiento transversal que repite los mismos valores categoriales de la imagen dogmática del pensamiento, sino más bien, de la génesis del problema (variable por la aplicación de su contexto), para ello no basta con copiar las proposiciones al problema, sino hay que ir más allá, hay que liberar las formas del pensamiento desde la afirmación del campo virtual. Al efecto de lo anterior, debe partirse desde la idea en el sentido de la inversión del platonismo que invoca Deleuze: *Pensar es crear*. Pensar desde la base del plano virtual, libera a las ideas de las ataduras conceptuales de lo dado y las lleva al plano del que puede captarse el sentido, la diferencia y a las intensidades de un modo más transparente. Así, su versión del empirismo trascendental de las intensidades, aflora con nuevas definiciones de lo verdadero y lo falso. “No sólo el sentido es ideal, sino que en los problemas y las proposiciones siempre hay una diferencia de naturaleza, una separación esencial”.¹⁷⁸

En esta manifestación, la imagen dogmática del pensamiento ha reducido sistemáticamente la fuente del conocimiento (los problemas) desde la delimitación del campo actual, en detrimento de captar a los problemas como Ideas extensas, y no como representaciones de una realidad objetiva y trascendental. Por tanto, la visión de la analítica que ha devenido en diversos giros luego de Descartes y Kant, no puede romper el campo de posibilidades de acuerdo a la replicación interna de la imagen que cada uno de sus sistemas valida, pues tendrían que renunciar a la fuerza otorgada por el campo limitativo de lo actual. En este dictamen los fundamentos de la filosofía analítica no escapan a la repetición de los conceptos y definiciones al respecto de las proposiciones validadas, cuestión que será

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 247.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 248.

relevante en el análisis de lo jurídico por las obvias implicaciones sobre el tratamiento sistemático de las definiciones y conceptos utilizados por todos los niveles de abstracción para los estudios modernos, formales y materiales del derecho.

En este tenor, Deleuze propone analizar críticamente los postulados de la imagen dogmática del pensamiento a partir de una concepción vitalista, por tanto, se centra en un camino hacia la irreductibilidad categorial del *sentido*, en el que el universalismo invierte su polaridad para afirmar una realidad en plural, desde la contención de la inmanencia (lo virtual) ante el paso de los relativismos y la búsqueda de la diferencia, en pro de nuevas formas de pensar que resuelvan los problemas planteados por una sociedad determinada. Por tanto, la estrecha relación con el planteamiento de Bergson (Nietzsche y Spinoza) se hace patente en la conducción metódica de la intuición. En este aporte, Deleuze (capítulo 2) retoma los ocho postulados, desde la síntesis de tres reglas de que explican los límites de la imagen dogmática del pensamiento, afirmando las limitaciones sobre el proceder de la reflexión filosófica, la verdad y el ancla de lo actual como fundamento y fin del pensamiento moderno. En esta tesitura, la primera se refiere al planteamiento y creación de los problemas; la segunda al descubrimiento de verdaderas diferencias de naturaleza; y la tercera, tiende hacia la aprehensión del tiempo real.

Bajo la proyección de comprender los límites de la imagen dogmática del pensamiento se establecen los ocho postulados, empero, en la trama de este postulado particular (el séptimo), es posible imbricar la atribución de las tres reglas sobre el método de la intuición de Bergson, pues las toca, tanto como crítica al respecto de la *modalidad* y de las *soluciones*, y como fundamento para su propuesta de un pensamiento sin imagen. En tal virtud las tres reglas del bergsonismo en lo esencial establecen:

REGLA PRIMERA: Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas. (...) REGLA

COMPLEMENTARIA: Los falsos problemas son de dos tipos:

«problemas inexistentes», que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del «más» y del «menos»; «problemas mal planteados», que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados. (...) REGLA SEGUNDA: Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real. (...) REGLA COMPLEMENTARIA de la segunda regla: lo real no es sólo lo que se divide siguiendo articulaciones naturales o diferencias de naturaleza, sino también lo que se reúne siguiendo vías que convergen en un punto ideal o virtual. (...) REGLA TERCERA: Plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que el espacio.¹⁷⁹

De acuerdo con lo anterior, estas reglas pueden usarse como un medio inquisitivo de las reglas de reproducción de la imagen dogmática del derecho moderno. En cuanto a la primera, valdría la pena el proceder a la evaluación de los problemas de la filosofía analítica a partir de la definición del derecho. La separación entre los estudiosos del derecho (sobre todo desde la visión de los postulados de la filosofía analítica) que pretenden establecer una definición de su objeto de estudio, parten del problema sobre la autonomía o dependencia de éste con la moral y otros fenómenos del deber ser. Para ello, las diversas estrategias giran en torno al problema de identidad y de la limitación de su definición, pero que como argumenta Deleuze, la analítica soluciona problemas a partir de las proposiciones validadas, únicamente categorizando y ordenando bajo la axiomática de su propia lógica. En este caso la definición del objeto de estudio, depende previamente de la lógica de la implementación del problema.

Por ejemplo, la determinación sobre la existencia del problema de la definición del derecho parte de dos puntos de intersección de un borde interior y otro exterior. En el primero se parte desde el carácter esencialista de los contenidos de la idea derecho, llevándolos al extremo mismo de la oposición, cuya

¹⁷⁹ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, pp. 11-28.

finalidad es destacar aquello que no es para saber lo que es. En el segundo, parte de un corte anterior para asimilar la esencia del objeto analizado, partiendo de la identidad. En este orden de ideas, estas delimitaciones adquieren la validación epistemológica que les anima, desde la instauración sistémica que constriñe al derecho en sus diferentes expresiones (ontológica, fenomenológica, lingüística, naturalista, etcétera). Sin embargo, en los diversos procederes, la afectación del sentido que constriñe su expresión, norma, por la fuerza del pensar (de acuerdo a la postura epistemológica que fuerce a los contornos de su forma) la objetivación de su representación. En tal punto, la filosofía analítica (desde cual sea sus diferentes influencias epistémicas) parte de la determinación del *sentido* para revisar sus causas esenciales como punto interno de la definición, sin tomar en cuenta, que la determinación objetiva del *sentido* está afectada por el campo de lo virtual y el devenir, llevando al extremo de hormar a la expresión en representación.

Bajo esta premisa, la ubicación de la verdad o falsedad del problema, proviene de la fuerza que valida los límites de las ideas del deber ser que también se encuentran regidas por la propia imagen del pensamiento. Por tanto, la búsqueda universal de una definición, nos lleva a la deriva sobre la multiplicidad de caracteres epistemológicos que puedan dar cuenta de los contenidos de la definición. Desde la reflexión interior, la guía del problema está fundada previamente en la validación axiomática de la diferencia de naturaleza entre ambas sustancias de estudio. Y en la exterior se sostiene en la diferencia de grado.

La co-naturalidad del problema se resuelve a partir de la trama que determina la ubicación del mismo. El condicionamiento del sentido común refleja la estructura proposicional de lo válido, para calcar sobre el objeto las categorías de la representación (identidad, oposición, analogía y semejanza). Por tanto, la determinación sobre la existencia o inexistencia de un problema se advierte por el ejercicio del sentido común, mientras que la verdad o falsedad del problema, se limita por la representación, de ello, que el carácter predicativo de ésta sobre el mundo, defina la composición del fundamento desde el que habrá de darse la

solución. A partir de lo anterior, tanto el reconocimiento interior como exterior de los problemas, se afirman dando pauta a una mutua interacción, pues cuando no es problema en el sentido de identidad o naturaleza, se invoca la creación de un problema de semejanza y de grado. El molde de la imagen dogmática del pensamiento ajusta a lo exterior, la presión interior y a lo interior, lo exterior, prefigurando la producción de problemas, que si bien es cierto en su mayoría aplicando estas reglas pueden dotar de una perspectiva real en el entendimiento, también lo es, que cambiando la orientación sobre la creación y la virtualidad, puede llegar a dar cuenta de la creación racional de falsos problemas o de mixtos mal comprendidos.

Dentro del planteamiento de la filosofía del derecho en su orientación más que de contenidos materiales, a partir de la forma se pretende resolver uno de los principales problemas en el campo del orden social: la definición del derecho. Bajo este supuesto, las variantes desde las que, en concreto la filosofía analítica, ha intentado abordar el planteamiento, depende de las diferentes posibilidades epistemológicas y giros filosóficos que determinan la validez e invalidez de los instrumentos que pretenden resolver este problema. Es importante hacer notar, que a pesar de dirigir su visión desde la influencia del pensamiento analítico, la filosofía llamada analítica no guarda una homogeneidad tal, que pueda agruparse en un bloque de conocimiento, cuyos resultados sean indebatibles ni similares entre ellos, pero que guardan una correspondencia al respecto de su ubicación en el campo del pensar: La resolución de los problemas desde la categorización de las cualidades esenciales que componen al objeto de estudio, es decir unificar a partir de la definición. En este orden de ideas, para la filosofía analítica, no es lo mismo establecer una postura determinada por los estudios de Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Sassure, que en posturas como las de Aristóteles, Quine o Rorty, entre muchas otras. De ahí, que el análisis del derecho atiende a formas epistemológicas y contornos teóricos validados al interior de la especulación y obtención del conocimiento jurídico. La filosofía analítica se ha priorizado en el estudio del derecho, afirmando su naturaleza al campo de la dimensión de las definiciones.

Cabe señalar que el problema de la definición del derecho ha sido un problema continuo en el pensamiento moderno, pues la categorización de los saberes y la afirmación de las ciencias sociales se radicalizó desde la influencia de las universidades en la época del renacimiento y tuvo su principal sistematización a partir del pensamiento ilustrado proveniente de la objetividad calcada desde las ciencias naturales. Por tanto, la concepción de cada materia de estudio (humanidades, ciencias del espíritu y de la naturaleza) fueron separadas por la fuerza del pensar, que redujo al mundo en el plano empírico de lo demostrable, siguiendo el consenso ortodoxo afinado por la naturaleza y repetido al interior de los debates sobre la existencia del conocimiento.

En esta tesitura, las diferentes posturas de la filosofía analítica en el derecho parten de la búsqueda de la esencia o naturaleza del mismo, que desde categorías bien definidas, pretenden eliminar las cargas subjetivas e ideológicas que se oponen al conocimiento científico, a efecto de la afirmación neutra y objetiva de lo que el derecho es. En esta aproximación el discernimiento al respecto de aquello que es, se somete el escrutinio de la oposición, es decir, del contrario para establecer una condición objetiva sobre los contenidos en la naturaleza del derecho. Asimismo, su relación con la lógica establece una posición más cercana a la organización sistémica al conocimiento de lo jurídico, a fin de dotarle, la objetividad y neutralidad que afirma su corrección. Por ello, la ubicación del problema de la definición del derecho, se intenta establecer a partir de las reglas de la representación y de la sistematización que provee la lógica. Dentro de esta visión, los fundamentos de las que parten las definiciones atienden a nociones esencialistas del objeto determinado, partiendo de las diferentes causas que atribuyen al objeto de estudio, lo que bajo su propia connotación implica la deformación del objeto a partir de premisas que derivan en proposiciones determinadas por el contexto de cada sistema filosófico utilizado para su ejercicio racional.

Para Deleuze, la concepción de conceptos en cada meseta infiere necesariamente una replicación de series, en formas y contenidos. En esta circularidad, la idea de la fundamentación opera de igual forma que la imagen

dogmática del pensamiento, es decir como fundamento moral. De la corrección de la fuerza del pensar se desprende la validación, no sólo del concepto, sino de la manifestación de cada uno de los elementos que migran en su interior desde la representación del sentido. Por ejemplo para definir un concepto, es necesario utilizar otras palabras que vinculan a la representación del mundo que se pretende exponer como un medio de entendimiento; de ello, que cada una de las palabras que contiene un concepto, a su vez, forman parte de otros conceptos que en si mismos conforman la solidez de la meseta sobre la que construyen su validez y sentido de verdad, abandonando la naturalidad de su expresión. El sentido, virtualmente migra en cada una de las concepciones que pretenden ejercer su diferencia, pero cuando encuentra la limitante de su expresión, recae en la imagen dogmática del pensamiento. Por tanto, cuando nos preguntamos dentro del pensamiento moderno sobre la democracia o la libertad, son temas que dentro de la imagen dogmática del pensamiento se resuelven performativamente (tanto como la noción del derecho aparejada al Estado), pero que desde una dimensión de pensamiento más allá de la fuente del pensar, el *sentido* migra y se manifiesta en conceptos que intentan fluir en su diferencia. De ello, que el problema sea encontrar la validez sobre aquella diferencia, del sentido en su expresión, ya que la fuerza que le da sentido a la representación conceptual (En el caso del ejemplo sobre libertad o democracia) sólo puede provenir de la meseta de la que se desprende su validez, o en su caso, migrar la categoría bajo la fuerza de otro pensamiento, desterritorializando el sentido desde lo virtual por encima del plano trascendental de la significación dada hacia una nuevo entendimiento a partir de la diferencia.

Por ende, las reglas de su representación conllevan fuertes elementos morales. Existen muchos ejemplos, el contrato social, la afirmación de la razón sobre las condiciones metafísicas, el papel del hombre sobre su destino y la afirmación de su condición ontológica como individuo, pues todos estos son conceptos imbricados dentro de la afirmación del entendimiento de la libertad, igualdad, estado y derecho que se desprenden de los planteamientos contractualistas ilustrados. En esta tesitura, la idea de libertad ilustrada conlleva

una fuerte asimilación de la separación entre individuo y comunidad, que no es compatible con el pensamiento pre-moderno que arroga el entendimiento de la sustancia individual como parte del todo o de la comunidad, tal es el caso de los sistemas Islámicos o pueblos originarios en América u Oceanía. Estos conceptos contienen un sentido del ejercicio, tanto de la libertad como la democracia, que están supeditados a otras categorías, todos ellos se relacionan bajo una repetición que es difícil de abandonar cuando se le piensa como un concepto autónomo. Un claro ejemplo de la validación material de estos conceptos, podemos verlo en los mixtos creados en medio oriente después de la primavera árabe, desde la que el ejercicio de la libertad y la democracia (en el sentido moderno) no logra cimentar su contenido pues, éstos conceptos pertenecen a otra imagen de pensamiento, a lo que la IDP se asume como universal y sujeta cualquier otro contenido a su fuerza de pensar.

En este sentido, su concepción hegemónica hacia nuestro siglo, determina la ubicación de problemas jurídicos como medio de replicación de las soluciones fundadas en su propia esencia. De ahí que se encuentre altamente relacionada con la idea de las instituciones y categorías supeditadas al ejercicio del pensamiento liberal, que es producto de la IDP. Por otro lado la ruta del pensamiento dialéctico que enjuicia la sustancia de la existencia de los problemas, también se encuentra limitada por la representación. En esta pretensión, la existencia de los verdaderos o falsos problemas, la determinación de los mixtos mal analizados sobre los términos que validan las proposiciones, requieren de una base fuera de la imagen dogmática del pensamiento para cuestionar su referencia y existencia.

Otras alternativas fuera del positivismo jurídico refieren la existencia objetiva de fenómenos construidos por la sociedad, y no necesariamente de las ideas o valores puros. En esta afinidad, es posible denunciar al problema de la definición del derecho como la comprensión de un falso problema ya que se parte para su atribución desde la base interna de la imagen dogmática del pensamiento que somete a la diferencia a la estatización de la representación, universalizando su esencia, hormando su contenido de acuerdo a cada sistema filosófico que

proyecte su definición. Lo que violenta categorialmente a cualquier cultura que no contenga el *sentido* que le atribuye como noción universal. Esto me lleva a evidenciar que las definiciones operativas que encontramos en cada teoría (por ejemplo en la teoría pura del derecho) son contextos particulares, cuyos referentes apelan a un fundamento epistemológico que sólo representa el interior de la imagen dogmática del pensamiento; como se ha comentado hasta aquí, las nociones del idealismo objetivo, subjetivo, etcétera, replican el fundamento del pensar pues se trata de una misma razón que ha dibujado el sentido como contorno y fondo. Por ende, la definición unívoca y universal del derecho es un falso problema que sea en la ciencia o filosofía del derecho, replica en si la propia fuerza del pensar, pues más allá de lo estático, de la realidad captada por los análisis deterministas, existen formas de vida que forman y deforman al *sentido* resolviendo problemas creando posibilidades en el plano virtual, sin que la concepción de Derecho sea una verdad dogmática. Si lo fuera, entonces sólo existiría el derecho occidental. Por tanto este trabajo busca plantear meramente los puntos generales de estos mixtos y falsos problemas, para invertir epistemológicamente sus posibilidades más allá de la imagen dogmática del pensamiento, como veremos en el último capítulo.

En este mismo rubro, es menester destacar que la orientación de falsos y verdaderos problemas, en la regla complementaria, Deleuze señala una clave fundamental para comprender la limitación de la circunstancia que atraviesa los estudios contemporáneos del derecho. Los falsos problemas circunscritos a la gradación del más y el menos. Tradicionalmente se entiende que el Ser es más que el No ser, el Orden más que el Desorden, y lo Real que lo Posible.

Por tanto la referencia de la existencia de los problemas se sujeta a la interioridad de la representación, privilegiando las condiciones afirmativas en perjuicio de su oposición:

- Ser/ No ser
- Orden/ desorden
- Real/ Posible

Es importante destacar que en la construcción de lo jurídico dentro del pensamiento moderno, principalmente en el carácter filosófico y científico, se ha determinado su contenido a partir de las mismas categorías. Basta partir de cualquier teoría positivista para dar un breve ejemplo destacando elementos regulares de su definición:

1. El derecho es un objeto de estudio autónomo.
2. El derecho se comprende en un doble ejercicio: facultades y obligaciones.
3. El derecho se crea, interpreta y aplica por instituciones ligadas al Estado moderno.
4. El principal fin del derecho es el orden social coercitivo.
5. Su estudio y contenido debe ser antimetafísico.
6. El derecho está limitado para los seres humanos.

Estos elementos son muy comunes dentro de la bibliografía del siglo XX e incluso de nuestros días, pues no es de sorprenderse que desde la ciencia y filosofía del derecho, repite la relación del *Ser*, *Orden* y lo *Real* en todos los niveles de su abstracción. Por ello, las definiciones sociológicas del entendimiento del derecho parecen no adquirir *sentido* al atribuir el significado del Derecho a acciones populares, ejercicios fuera del Estado y administración de cumplimiento de sus normas. De ahí que el *sentido* del derecho que se manifiesta en otras culturas es categorizado de inmediato en las posiciones del No Ser, Desorden y lo Posible, y que a pesar de que continúan manifestándose en nuestros tiempos. De ello es importante destacar que tanto la producción del campo jurídico como el político, está sujeto a la misma fuerza de validez (IDP).

Un claro ejemplo lo podemos observar en las confrontaciones que existen en el ámbito internacional, en preciso cuando estamos en presencia de la ponderación de derechos. De tal suerte que en una situación hipotética, en la que la Corte Interamericana tuviera que resolver sobre un derecho configurado al interior de una comunidad indígena, al respecto de un conflicto suscitado con una empresa transnacional, la jerarquía entre normas, a pesar del carácter progresista de este instrumento internacional, se sujetaría a la base del *sentido* del derecho

moderno. Digo lo anterior, toda vez que se trata de un organismo creado internacionalmente con fines de defender derechos humanos, el forje de la validez y de la mayoría de sus conceptos está concentrado en la identidad de una imagen de pensamiento particular. En sí, su desenvolvimiento puede desdoblar esta racionalidad para poder comprender otros derechos, sin embargo, terminan por ser sujetos a categorías internas de la fuerza del pensamiento. Por ejemplo: el debido proceso, el derecho a la consulta, los derechos culturales, etcétera. La apropiación de gramáticas conlleva una pérdida del *sentido* y también una reestructura del mismo, por lo que ocasionalmente pueden servir como medios contrahegemónicos en la defensa de los derechos.¹⁸⁰ Sin embargo, en la concepción de Deleuze los conceptos se pueblan con prácticas, y la posibilidad de poblar conceptos de un *sentido* diferente, son muy interesantes como veremos a continuación.

En México tenemos diversos ejemplos, simplemente podríamos pensar en el régimen jurídico de las autonomías indígenas al respecto de las controversias suscitadas en la interpretación del artículo 2º Constitucional, pues el reconocimiento de usos y costumbres de los pueblos indígenas deben de someterse al marco constitucional del Estado mexicano. En esta concepción de interlegalidad, existen diferentes fuentes del derecho y también medios prácticos de su implementación, pues mientras que los usos y costumbres se vinculan con autoridades tradicionales, en el sentido de Weber, el marco constitucional por autoridades legales o formales. De ello, que el *sentido* que llena sus prácticas y formas de existencia en ambos discursos colisionan tanto por sus fuentes como por sus fines. El artículo 2º constitucional, herencia de los acuerdos de San Andrés Larrainza, tiene una representación singular en el ideario colectivo de la comunidad civil, pero tiene otra dentro de la expresión práctica de las comunidades indígenas. En ambos sentidos una norma intenta llenar una realidad con su práctica, mientras que la práctica en otro discurso llena a la norma con su propia expresión. En ambos casos, el campo de consistencia se vincula

¹⁸⁰ Este tema se retomará en el último capítulo.

directamente con la validez del *sentido* que se haga valer en un discurso determinado. Por ello, la creación normativa entra en choque con una realidad que incluso, ajena a ésta tiene más sentido que la otra.

En esta misma tesitura, existen otros procesos de colisión de *sentido*: El constitucionalismo transformador. En Bolivia ha tenido una proyección simbólica del derecho que trastoca la linealidad del pensamiento moderno, en este ejercicio, la influencia Aymara en Bolivia a partir del reconocimiento de un estado plurinacional, atendió hacia la reconfiguración del *sentido* transformando su estructura constitucional, girando a favor de “nuevos” valores constitucionales como la Pacha mama, la madre tierra, por lo que la unidad de muchas naciones indígenas dentro del caso de Bolivia tendió hacia una horizontalidad del plano de consistencia, a efecto de reconocer, realidades que habían sido segmentadas del discurso principal, por ende el poblar los conceptos con *sentido* conlleva una función de la representación de la vida práctica.

Por tanto, la relación con la segunda y tercer regla del Bergsonismo es fundamental, ya que a partir del reconocimiento antitético de las categorías que son improductivas en la imagen dogmática del pensamiento, es posible reconocer nuevos problemas desde la afirmación de otras realidades que nos permitan dar cuenta de nuevas sustancias que conlleven, no solamente atribuciones de grado, sino también una diferencia de naturaleza que alimenten los problemas y el saber. En este sentido, la exploración de los fundamentos descoloniales, parte de la búsqueda de otras racionalidades que hablen desde su propia expresión (a-moderna) e intensidad, que no necesariamente sea traducida racionalmente en categorías “fuertes” o “validas” desde la imagen dogmática del pensamiento, sino que vayan más allá. En este punto, sobrepasar la contención y validación de la fuerza del buen pensar, exige un ejercicio pre-filosófico que otorgue la capacidad de incluir visiones fuera de la propia imagen dogmática del pensamiento, para contener lo actual y dispensar lo virtual a partir de las orientaciones de los estudios descoloniales, de ahí la relevancia sobre la descalificación de otras formas de conocer la realidad y dar por sentado que no hay más diferencias de

naturaleza, sino que a partir de la misma racionalidad, todo se mide por la identidad colonizadora, la analogía y semejanza del colonizado.

(...) REGLA SEGUNDA: Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real.

(...) REGLA COMPLEMENTARIA de la segunda regla: lo real no es sólo lo que se divide siguiendo articulaciones naturales o diferencias de naturaleza, sino también lo que se reúne siguiendo vías que convergen en un punto ideal o virtual.

De tal suerte que la segunda regla, claramente apela al reconocimiento de las vías que determinen el pliegue de la racionalidad fundada en esta imagen del pensamiento, y los fundamentos exteriores a esta racionalidad. Como nos apunta Deleuze al respecto de las lecturas de Nietzsche, el filósofo ha sido desplazado por la validez del pensamiento para convertirse solamente en la predicación de la verdad, retrotrayendo la condición del predicado en el sujeto y el sujeto en el predicado. Por ello, el filósofo que cuestiona a la Iglesia o al Estado, configura una verdad no admitida porque se encuentra imaginando fuera de la fuerza que le mantiene la corrección de su imagen, de su propia existencia, que imita la intensidad de la verdad sobre la que ya no puede pensar sino lo pensable. Entonces el filósofo no elige lo verdadero sino que sólo se acopla al exterior, se somete a las reglas del pensar. Como hemos visto, el plano de discusión se plantea en la derivación ontológica del plano de la inmanencia radical en Deleuze, pero la postura sobre la labor del filósofo es un elemento, a la par de la verdad, que no se descartan en la actividad inclusiva sobre la filosofía del Estado, la teología e incluso la filosofía del derecho. Bajo esta pretensión, los planteamientos de la filosofía del derecho nos muestran con suma intensidad las afirmaciones de G. Deleuze, por medio de la representación, del espacio y el tiempo como medios que sujetan a lo expresable en validez interna del significado. Por tanto es necesario partir de la intuición, a fin de dar cuenta de la duración en detrimento de la recursividad de lo actual, para ver más allá del ejercicio anclado al ser de la experiencia que se atribuye al objeto en el plano virtual.

Es así como los contenidos de las categorías pertenecen a los diversos medios (analítica o dialéctica o cualquiera de sus derivaciones) sin poder ir más allá de la repetición, pues los fundamentos del pensar se sostienen a partir de premisas validadas y de métodos de inspección suspendidos en la afinidad de las mismas; por ende la idea de Deleuze es partir desde el vitalismo a fin de rescatar el fundamento de la intuición como un medio que piense más sobre el tiempo que sobre el espacio, sobre la duración más que sobre el Ser, sobre lo actual en detrimento de lo actual.

Por lo que plantear los problemas de acuerdo a la tercera regla del bergsonismo: *REGLA TERCERA: Plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que el espacio*, establece una redimensión de la primera regla al atribuirle existencia a la posibilidad, e incluso, a lo determinado como desorden o caos. El planteamiento, al que regresaré en el capítulo final, parte de la afirmación de que el pensamiento bárbaro y salvaje, está limitado a la inexistencia del pensamiento. La violencia como medio de fundamentación de la expresión salvaje, genera con su afirmación la noción de la inexistencia de un orden, por lo que la orientación de la relación entre los “bárbaros” y el mundo, está delimitada por una condición meramente irracional, a-sistémica y finalmente, irracional. Por tanto es menester dejar de pensar la existencia de lo irracional bajo la connotación colonial del espacio y comenzar a afirmar la diferencia desde lo virtual y el tiempo.

La clave de la intuición se sostiene en la afirmación del tiempo sobre el espacio, de la duración sobre la materia. Por ello, la abstracción está supeditada a la representación de lo que llama la atención para el conocimiento, dejando de lado otra naturaleza que se encuentra definida en tiempo, de ahí que el estado en el que es necesario que la diferencia se haga patente es en la duración y no en la materia. “La ilusión, por tanto, no depende sólo de nuestra naturaleza, sino también del mundo que habitamos, del lado del ser que en primer lugar se nos presenta”.¹⁸¹ En este sentido, la ciencia sólo es una parte del absoluto que

¹⁸¹ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 28, pp. 32-33.

corresponde a una mitad de aquello delimitado por la materia, pero la ciencia no es un conocimiento relativo, sino ontología,

... es una de las dos mitades de la ontología. El absoluto es diferencia, pero la diferencia tiene dos caras: diferencias de grado y de naturaleza. He aquí, pues, que cuando aprehendemos simples diferencias de grado entre las cosas, cuando la ciencia misma nos invita a ver el mundo bajo este aspecto, estamos todavía en un absoluto (...) Sin embargo, es una ilusión. La ilusión sólo puede ser rechazada en función de esta otra vertiente, la de la duración, que nos da las diferencias de naturaleza que corresponden en última instancia a las diferencias de proporción como aparecen en el espacio, y antes en la materia y la extensión.¹⁸²

Por tanto la ilusión de la ciencia del derecho y la filosofía se concentra en las premisas de su universalidad y afinidad de la reducción espacial que se concentra en los fundamentos del pensar derivados de la actualidad empírica de sus premisas. Ante ello, la posibilidad debe dar cuenta de la otra mitad del conocimiento afirmado por la solidez de la ciencia y filosofía del derecho a partir de fundamentos del pensamiento que abran la concepción a partir de las concepciones negativas como el No ser, la posibilidad y el desorden o caos. La reevaluación sobre el derecho se concentrará en el próximo capítulo, no sin antes dar cuenta del siguiente postulado.

1.8 Postulado del fin o resultado

En los últimos cuatro postulados, nos hemos dado cuenta que la relevancia sobre el proceder de la verdad, emana directamente de las facultades, proposiciones y principios que rigen a la actividad universal del pensar. En este último postulado, es fundamental comprender que el saber, aunque parte de la representación está constreñido como resultado de la experiencia, de tal suerte, el sentido común y la construcción de las categorías que replican el forje de los postulados de la imagen

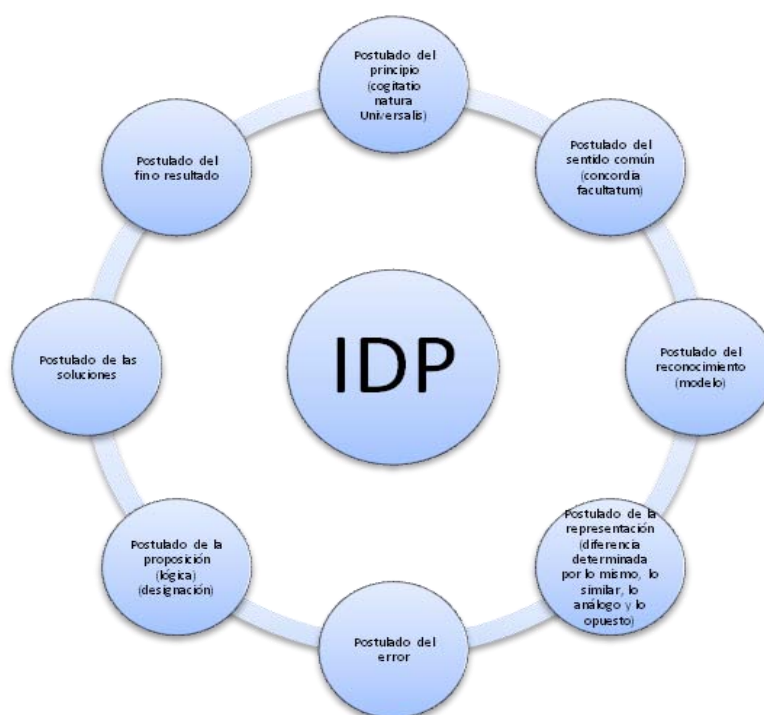
¹⁸² *Ibidem*, p. 33.

dogmática del pensamiento construyen al saber como producto final del proceso racional, dejando de lado al aprendizaje. Esta radicalización, invoca de nueva cuenta al principio de identidad, en el que aquello que sea diferente o se opone, asemeja o se replica por analogía, dejando al aprendizaje como un medio en el proceso en la génesis del saber. El saber se presupone como a priori de una regla que soluciona problemas y genera soluciones, mientras que el aprender es un elemento libre sin una rigidez que siempre lleve al mismo camino, una formación del mundo, pero no la respuesta del mundo.

Por tanto, como menciona en otras partes de su obra, el pensamiento moderno está anclado a la representación y a la imitación cultural de lo metódico dentro de la búsqueda del saber y la expresión de los acontecimientos que intentamos conocer desde los que reproducimos en la configuración de la cultura de nuestros tiempos, lo que nos obliga a dar cuenta que dentro de los bordes del pensamiento cultural moderno, su filosofía y el enigma que cubre las construcciones sobre medios y fines de la humanidad, parten de verdades obtenidas desde el reconocimiento y la representación, sin dar cuenta que son meramente hipotéticas al interior del pensamiento y que están subsumidas al plano trascendental de lo actual, reduciendo al tiempo al presente, sin tomar en cuenta las posibilidades más allá de lo dado, hacia lo virtual, por lo que la imagen dogmática del pensamiento violenta al pensamiento, al sentido y al acto de creación, replicando la representación en series, degenerando al *sentido* desde la corrección del pensar. Lo que en el Derecho podemos dar amplia cuenta en la rigidez de la identidad derecho/estado y los fundamentos occidentales de la ilustración que validan premisas teológicas en la proyección de la materialidad de los derechos como simples actos de reconocimiento que no son necesario explorar sino que están validados por otras series conceptuales desde otras mesetas (previas), por ejemplo, libertad, derechos, liberalismo, democracia, estado, lo que en la interioridad de cada atribución de sentido, se llega a los mismos fundamentos en series que se apoyan desde la validez de su *actualidad*.

2 ORIGINAL Y COPIA: FILOSOFÍA Y CIENCIA DEL DERECHO COMO REPRESENTACIÓN SIN EXPRESIÓN

En esta secuencia, los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento concretizan también las tres tesis (de la imagen dogmática del pensamiento) enunciadas en el capítulo segundo de este trabajo, que sin ánimo de ser reiterativo evoco en su totalidad a efecto de continuar la explicación, pues de acuerdo a éstas el pensamiento aparece con naturalidad en el pensador que busca la verdad, en el que ésta se muestra con el simple hecho de pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento), que el error es externo a la razón y finalmente que basta un método para pensar con corrección y así se distingue de lo verdadero de lo erróneo.¹⁸³



Por tanto, cabe señalar que la ubicación de la imagen dogmática del pensamiento al interior de los fundamentos jurídicos sucede lo mismo que en la calca y el mapa, pues para la afirmación de las categorías fundantes del orden moderno, se proyectaron las mismas desde el mismo tesón de fundamento

¹⁸³ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 29, p. 146.

trascendental en oposición metafísica, que como vimos en las ilustraciones configuró la generalización particular en una universalidad. Lo que ocurrió en semejanza, dentro de los fundamentos del pensar. De la misma manera, podemos interpretar coherentemente que la construcción de todas las categorías que rigen la ciencia del derecho parten de los fundamentos de lo actual siguiendo las reglas de la representación, afectando a la producción social del derecho atribuyéndole una connotación particular sobre su definición universal.

En este sentido, la fundamentación de un pensamiento filosófico fuera de los límites de la imagen dogmática del pensamiento deberá de construirse a partir de la expresión de los acontecimientos y su dimensión natural mediante la intuición que evoca los fundamentos del plano virtual, en detrimento de repensar los fundamentos desde el empirismo supeditado al plano trascendente, que reduce la diferencia a la actualidad. De lo anterior, podemos dar cuenta de una manera reflexiva de los fundamentos jurídicos del pensamiento moderno y su evolución marcada por la finitud de las galeras metafísicas que produjo distintas manifestaciones de acuerdo a la época en la que se planteara y el nivel de estudio desde el que se le inquiere. Por tanto, es imposible realizar una generalización sobre los fundamentos autónomos de la filosofía del derecho, ciencia jurídica, el derecho u orden jurídico, ya que cada uno de los niveles de estudio, época, corriente y autor, están determinados por la intensidad de la representación categorial de la imagen dogmática del pensamiento; en su caso, cabe analizar cada movimiento autor y fundamento de los diversos estratos del derecho, a fin de demostrar la repetición de las series y la validación extra-sistémica de los fundamentos del pensar.

En esta orientación, es menester destacar que bajo este esquema, la replicación de los postulados se encuentra cimiento en cada uno de los fundamentos del derecho moderno. Principalmente, el carácter automático de este pensamiento se centra en la afinidad del concepto de humanidad como ente racional. Por tanto la fuente de la reflexión sobre el sujeto que se desencadena en el *cogito* de Descartes, cuyas reminiscencias son fuertes en la escolástica, dieron pauta a lo que generalmente se denomina como lus

naturalismo ateo (mientras que el teológico proviene de una razón fundada en el paradigma tradicional), que insufla de verdad a categorías como voluntad, deber, libertad entre otras, lo que, como se ha explicado en su momento, infiere una categorización axiomática sobre los bordes del pensamiento jurídico. De ahí, el continuum renacentista hacia la ilustración, las categorías cambiaron a partir de las fuentes del Yo. Sus medios y fines cambiaron para reproducirse en el cuestionamiento de las formas, abandonando los fundamentos de las sustancias. En tal ejercicio, los principales movimientos filosófico-jurídicos del siglo XVIII hacia el XIX, instauran la noción de los derechos de la naturaleza, derechos naturales y la condición natural de los derechos, como un a priori indebatible racionalmente hablando. Consecuentemente, se afirma que existe un vínculo lógico (necesidad) entre el estado de naturaleza y la formación del Estado, entre los derechos naturales (concedidos por un ente metafísico superior o la naturaleza) y el re-conocimiento de éstos por los fundamentos de la razón y su imbricación dentro del derecho de los hombres.

La construcción de necesidad entre el abandono del estado de naturaleza para llevar a cabo los bienes básicos sujetos a la posición *ius naturalis*, se persiguió por el propio positivismo del siglo XVIII a partir de la noción de dignidad, libertad e igualdad que circunda los límites normativos de la causa final de la creación Estatal, lo que deriva en una circularidad sobre la evaluación de las premisas que sirven como medio a las proposiciones desde las que se construyen los conceptos jurídicos. Por tanto a cada problema descrito por la interioridad de este pensamiento, el planteamiento de su solución proviene directamente de la identidad, analogía, comparación que afirma la determinación ontológica que contiene a lo actual en detrimento de lo virtual.

2.1 Ciencia y funciones. Filosofía como repetición

Tomando en cuenta los planteamientos sobre el desarrollo de los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento, a la par de la afirmación epistémica de la ilustración, es posible afirmar que en la actualidad, la concepción de los

estudios sobre el derecho se concentran en las representaciones que parten y llegan sistémicamente al plano de lo actual. El epítome de la imagen dogmática del derecho moderno lo encontramos en la representación de la filosofía analítica (entendida desde el siglo XIX como *Jurisprudence*), de la que su hegemonía repercute en la armonía exterior de los sistemas de conocimiento moderno. Al interior de su representación, se hace patente el carácter antimetafísico que delimita lo actual, el Ser como lo Real (objeto de estudio), cuyo orden es implementado por la sistematización lógica. Sin embargo, la limitación del pensamiento analítico, como se revisó hace unas líneas, se advierte cuando pensamos en su función como el medio para solucionar problemas a partir de premisas ya validadas y no, como en el caso de la dialéctica, pensar sobre la existencia de los problemas.

Las necesidades del plano jurídico del siglo XIX y XX no pueden explicarse sin las necesidades de la reproducción de la imagen dogmática del pensamiento como sustancia que determinó la consciencia occidental en filosofía y ciencia. De tal suerte que los fundamentos ilustrados sobre política y derecho, aún a la fecha, imbrican sus justificaciones en series que sostienen validez de la meseta que les otorga existencia. Un ejemplo de ello es el concepto de libertad y su relación con el fundamento político y jurídico del Estado moderno: liberalismo democrático. Sin embargo, la connotación referida por cada explicación y sistema, advierte la necesidad de plantear justificaciones suficientes para demostrar racionalmente cada estructura simbólica de la sociedad.

Por ello, las necesidades de la afirmación del Estado y el Derecho desde el siglo XIX se fundaron en la principal meseta que atribuyó al conocimiento de lo actual la referencia de validez: El positivismo. De tal suerte, que el pensamiento formal siguió las reglas de la representación a fin de enmarcar un conocimiento universal, neutro, objetivo y demostrable; por tanto la ciencia política, la ciencia del derecho y otros conocimientos atribuidos a la sociedad moderna se adjudicaron los medios (métodos) de las ciencias naturales a fin de llegar a demostraciones universales. El alto contenido pragmático de la *Jurisprudence* y de las necesidades de su tiempo, empataron bajo las posturas, no creadoras, sino

replicativas de las premisas desde las que el mundo jurídico se postró. De ahí que la hegemonía de la filosofía analítica, en sus representaciones teóricas del derecho, contuvo la expresión de la diferencia universal de un fenómeno tan basto a partir de la replicación estática de la representación formal del proceder occidental. Comenta Arthur Kauffmann:

La limitación de la propuesta de tareas jurídicas” a sólo “uno de los tres ámbitos de la investigación esenciales de una filosofía del derecho científica”, a saber, “a los ejercicios lógico normativos”, “es comparable a encargar a la Medicina de disecar cadáveres y clasificar síndromes con la prohibición simultánea de una investigación de causas y efectos respecto a la misma enfermedad. Aún más conciso y concluyente es el conocido slogan de la esencia de este positivismo jurídico acuñado por Leonard Nelson: “Una ciencia del derecho sin derecho”. La jurisprudencia no era ya propiamente ciencia del derecho, sino en el fondo sólo conocimiento de la ley (sin duda frecuentemente a un alto nivel), y lo que quedó de filosofía del derecho no fue en realidad sino el estrato superior de esta jurisprudencia positivista: la doctrina de los conceptos fundamentales, y del método, la teoría general del derecho, que Gustav Radbruch en cierta ocasión caracterizó muy acertadamente como la “eutanasia de la filosofía del derecho.”¹⁸⁴

El molde de la ciencia verticalizó a lo jurídico desde la representación. Esta representación se alejó de otros medios del pensamiento para repetir, sea desde la ciencia y filosofía del derecho, sus planteamientos internos. El contorno del mapa delineó también la calca sobre el que las categorías internas se conjugan como premisas en repetición.

Tanto la filosofía que crea conceptos y la ciencia que determina las funciones de esos conceptos, bajo la reproducción técnica del entendimiento jurídico del siglo XX hacia nuestros días, se pasó de la creación y estimativa de los

¹⁸⁴ Kaufmann, Arthur, *Hermenéutica y Derecho*, en Andrés Ollero y José Antonio Santos (eds.), Granada, Comares, 2007, p. 39.

conceptos (filosofía) a la determinación metodológica de la ciencia, pues los estudios del derecho del siglo XVIII hacia el XXI (sean desde la *Jurisprudence* u otros discursos filosóficos o científicos), evocan una imbricación entre creación y delimitación de las funciones categoriales, sin que pueda delimitarse con exactitud el proceder de cada medio del pensar.

La ciencia del derecho, particularmente la teoría del derecho ha sido construida desde la retina de la imagen dogmática del pensamiento,¹⁸⁵ la que siguiendo los fundamentos de la ciencia moderna ha creado una imagen estática replicando los postulados de la imagen dogmática del pensamiento en afinidad con las funciones replicativas de la ciencia que podemos observar en la neutralidad, objetividad y universalidad.

Sin duda alguna, la representación metodológica de la ciencia ha tenido un enorme influencia en el la tradición logocentrista del pensamiento occidental. El método científico nacido de la concepción idealista Descartiana, fue uno de los principales elementos que a pesar de provenir de un idealismo (racionalismo proveniente de una escolástica tardía), generó una importante separación de la metafísica encarnada en el paradigma tradicional y la demostración empírica de la realidad. Por tanto, la influencia del método estableció ejes y principios dentro del conocimiento, posibilitando nuevos campos del saber, hasta tal punto que, incluso, siglos después, éste se ha convertido en un procedimiento secular de producción científica, como resultado de la propia descripción de los márgenes establecidos hacia el interior de la visión de mundo, desde la imagen descrita por su razón interior, que como se ha establecido a lo largo de este capítulo, la imagen dogmática del pensamiento, siguiendo las reglas de la representación, generó la ilusión de que ante la aplicación racional de un método la solución se impone ante el problema.

En esta proyección, dentro del plano trascendente y lo actual, la teoría comienza desde la observación, y a partir de ésta sólo desde la concepción de la

¹⁸⁵ Basta asumir la pregunta sobre la genealogía de la dominante teoría jurídica de nuestros tiempos; la instrumentalización de las categorías y del lenguaje como medio de inteligibilidad dentro de su propia reproducción; la filosofía analítica y el positivismo, o bien la filosofía del lenguaje y el positivismo incluyente, sólo por comentar algún ejemplo.

idea y la materia se intenta proyectar la existencia del fenómeno o acto a conocer, las intensidades se forman en concordancia con los postulados del reconocimiento y de la representación ya que a partir del modelo y la diferencia se pierde irremediabilmente por lo actual en detrimento de lo virtual. En otras palabras la subjetividad del investigador objetiviza la imagen exterior desde su propia percepción carente de tiempo y diferencia, cuyas categorías están orientadas por el postulado de la proposición.

Esta imagen, sujeta al medio inductivo de su experiencia que juega un rol crucial en la expresión de su propio pensamiento, ya que después de este proceso, percepción/observación, el teórico del derecho proyecta una relación entre solución y problema desde la que la afirmación de los postulados de la proposición, solución y fin, se conjuntan en armonía para encadenar al objeto de estudio a las premisas con las que se ejercerá su análisis. Por ello, los fenómenos que no logran la correspondencia con los elementos del postulado de la representación (en el caso el principio de identidad) su naturaleza y diferencia se violentan por la semejanza o analogía, a efecto de proyectar problemas de grado y no de naturaleza y con esto, dar el mismo tratamiento de la premisa que sirve de ubicación de solución/problema. Temas como el pluralismo jurídico (analogía) y el derecho entendido fuera de la naturaleza del Estado (oposición) son víctimas de este evento.

Este ejercicio reproduce la ilusión de una correspondencia entre lo exterior de la consciencia y el pensamiento, mientras que la real correspondencia es entre lo percibido categorialmente hablando, por lo actual, y el contenido de lo actual, creando una representación mental de lo que ha sido re-presentado como Real a través de su razón. Como Maurice Merleau-Ponty nos ilustra: *Cuando percibo, no pienso al mundo, el se organiza ante mí.*¹⁸⁶ Pero esta organización derivada de la potencia categorial del hombre, asume una obediencia correctiva de la presión ejercida por la consciencia trascendental y la imagen del pensamiento.

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.

En este punto, la influencia epistemológica parece ser determinante, sin embargo, los principales modelos epistemológicos del pensamiento moderno, están condicionados a la reproducción de la imagen dogmática del pensamiento. Por lo que la pregunta al respecto de cómo el científico del derecho puede trasladar su marco teórico en la disímbola realidad, se sujeta a la respuesta del lenguaje. Por tanto, la afinidad de la filosofía analítica ha aportado numerosos instrumentos teóricos sobre la evaluación del sistema jurídico y la noción de Derecho, empero, su objeto de estudio es mucho más grande que la representación que pueden notar las reglas a las que lo contienen.

El lenguaje puede generar imágenes en nuestra mente, pero sólo el lenguaje puede reproducir la manifestación real de un discurso.¹⁸⁷ Dentro de este argumento, se sigue que la percepción construida por el teórico (del derecho) dentro de su proceso creativo es encarnada en un conjunto de signos (palabras) que puedan clarificar la imagen de su pensamiento, pero que están encadenadas por la orientación de sentido que proviene desde la validación de la meseta que le imprime fuerza al pensar. En este entendido, por medio de la escritura el autor captura una percepción de la realidad y la imprime dentro del *sentido* de sus letras estableciendo la concreción de un tiempo y espacio, en una relación a-personal y a-temporal con un futuro observador. La palabra puede ser el signo exterior del *sentido*, pero el *sentido* no se agota en la palabra.

Esta conjunción, acompasada entre el sentido-palabra y su significado, es determinante, toda vez que, desde este punto, lo que le permite al autor reproducir el *sentido* y proyectar un discurso, es la relación entre escritura-lectura, imagen e imaginación, por lo que, cuando las palabras del autor son leídas por el lector, ambos se convierten en una entidad en búsqueda de la imagen común que se destina desde la concepción de la teoría. Por tanto la representación de la imagen adquiere *sentido* en el lector, que reproduce el significado del mundo del autor. Empero, las posibilidades hermenéuticas de su interpretación ya se encuentran fijadas en la imagen dogmática del pensamiento. Por ello, filosofía, ciencia y

¹⁸⁷ Foucault, Michel, *op.cit.*, nota 112.

educación del derecho parten del mismo argumento: La repetición de series hasta el infinito, pues

...el lenguaje expresa tanto mediante lo que hay entre las palabras como por las palabras mismas, y por lo que no dice tanto como por lo que dice, del mismo modo que el pintor pinta, tanto como lo que traza, por los blancos que deja o por las pinceladas que no da".¹⁸⁸

De esta manera, los teóricos del derecho parten de la imagen que permite la generación de su perspectiva, de la imagen misma que sirvió para construir su punto de partida.¹⁸⁹ Para el caso, para saber lo que es un objeto de estudio, no es necesario observar toda la realidad al mismo tiempo. En este juego de palabras e imágenes, se hace visible lo invisible, lo metafísico y lo inmaterial; el conjunto cobra *sentido* a través de la imaginación, pero la libertad en el ejercicio del pensar está condicionada por las reglas del pensar.

Siguiendo este orden de ideas, la teoría del derecho del siglo XX sigue un modelo del conocimiento y una larga lista de métodos¹⁹⁰ que replican las bases de la solidez del propio modelo de la imagen dogmática del pensamiento. Ante ello, sin importar el crisol de estudios en la Jurisprudencia, y otras manifestaciones teóricas más allá de los fundamentos anglo americanos, es posible evidenciar que la replicación en las formas de pensar al Derecho, sea desde la filosofía o ciencia, parten de la representación no del objeto de estudio sino de toda una imagen. Al respecto, sin demeritar los estudios analíticos, materialistas, fenomenológicos o críticos del derecho, la mayoría de ellos logra intuir la limitación del *sentido* y la repetición de sus formas internas de pensar, sin que tengan más éxito que la replicación de las mesetas desde las que parten.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *op.cit.*, nota 186 , p. 77.

¹⁸⁹ Sin embargo, si miramos un objeto desde diferentes perspectivas, por ejemplo un cubo, los observadores podrían tener una imagen parcial del cubo; lo cual supone que desde su perspectiva tendrán una visión distinta del objeto, pero sobre todo una posición diferente ante el mundo.

¹⁹⁰ Otra de las principales problemáticas de la teoría del derecho fue la instrumentalización de modelos del conocimiento (lógica formal, deóntica, trascendentalismo, constructivismo, entre otros) como meros instrumentos metodológicos y no como fundamentos epistemológicos; cuya obvia consecuencia es una limitación reproductiva de forma y no de un planteamiento de fondo.

Sin embargo a pesar de las diferentes posiciones sobre el derecho, siguiendo el postulado del error, la indeterminación del lenguaje con el que se construye sus análisis se fundamentan las diferentes posiciones acerca de su objetividad, y la indeterminación del objeto de estudio nos llevaría a la pretensión de que el objeto de estudio del derecho moderno únicamente obedece a la sujeción de categorías que replican su contenido, sin dar cuenta de que existen otras posiciones.

En este orden de ideas, la imagen dogmática del derecho está cimentada en el plano de construcción de lo actual, que le permite definir la validez de su contenido. Esto pone de relevancia, la íntima relación que tiene el derecho con otros fundamentos que se replican como premisas intercambiables dentro de las estructuras sociales de occidente, por lo que la corrección de las mismas se sujeta a medios esenciales de relacionarse con el mundo, lo que hace patente la *diferencia* y el desperdicio de la experiencia.

En nuestros días, la filosofía del Derecho se ha tecnificado de tal manera que en ocasiones es difícil poder defender su autonomía al respecto de la ciencia del derecho, por desgracia, el carácter estimativo al respecto de la ciencia, que tomaron como bandera algunas posiciones como el materialismo o la fenomenología el siglo pasado, hoy en día se han reducido a contenedores replicativos de la propia imagen que la filosofía ha dejado de reflexionar. Por ello, la ciencia jurídica, en particular la teoría del derecho, se ha transformado teóricamente en un marco científico, que opera con la base axiomática de la imagen dogmática del pensamiento, modelando y justificando la relación Estado-Derecho. Por otro lado, es necesario orientar la búsqueda de nuevas formas de pensar fuera de esta imagen, a efecto de reconocer las posibilidades y más aún, para reconstruir alternativas que sean útiles para nuestros tiempos.

Al respecto de una manifestación que mire desde lo virtual y haga un equilibrio con lo actual, es posible denotar la existencia de falsos problemas que pueden ir más allá de las condiciones de la materia hacia la duración y la memoria, en tanto que las diferentes contracciones de tiempo, espacio y su

relación con los medios sociales que dependen de su fuerza cultural para poder ser reconocidos como problemas, conceptos o soluciones suficientes.

En este sentido, hemos visto que el imaginario del teórico del derecho corresponde a los límites externos a su propia intención, así es como explicamos la validación kantiana de la teoría pura del derecho en Hans Kelsen, el uso de la filosofía analítica en H.L.A. Hart y el coherentismo en Dworkin, solo por citar casos emblemáticos de la reproducción cientista en el rubro de la teoría jurídica.

Como señalé al principio de este capítulo, la representación del derecho dentro del plano tradicional, confería una idea de horizontalidad e integralidad dentro del medio social, a lo que en las justificaciones modernas, se fue alejando esta representación del inconsciente colectivo, para generar la relación de un deber descrito solamente por la textualidad y la armonía del lenguaje, perdiendo con ello, su representación interna de la producción social. Así, en el desarrollo del pensamiento jurídico del siglo XX, la imagen del Derecho que podemos representar en nuestras conciencias es un texto, un texto sin rostro ni sentido. En la pretensión científica, el mundo formal de contenidos universales y geométricos del pensamiento trascendental, eliminó las condiciones de diferencia en la producción y reconocimiento de *sentido*, homogenizando la delimitación del campo categorial a partir de las funciones de toda experiencia posible. Por ello, el *sentido* sufrió una proyección limitativa, vaciándose de contenidos sociales, atribuyendo una universalidad afirmativa a todos los Estados y a todos los derechos posibles.

En este orden de ideas, el examen de las influencias en los principales ejercicios teóricos del derecho, dan cuenta de contenidos replicativos que sujetan al pensar en términos de la imagen dogmática. Alexandre Lefebvre,¹⁹¹ señala que existen medios de corrección instrumentales en la configuración teórica de la imagen del derecho moderno. Éste autor hace hincapié en la relación del pensamiento kantiano (plano actual)¹⁹² con el de Hart, Dworkin y Habermas. La

¹⁹¹ Lefebvre, Alexandre, *The image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2008.

¹⁹² Establece como ruta cognitiva el uso del sujeto trascendental kantiano en la delimitación del mundo de lo jurídico, y el uso de las tres críticas de Kant (crítica de la

configuración de sus planteamientos afirman una relación altamente racional con las categorías sobre las construcciones formales del derecho, de tal suerte, plantea Lefebvre, que la relación Hart y Kant, se imbrica en la justificación que da el Inglés sobre el tratamiento de la adjudicación, pues refiere que la estructura racional de la adjudicación de la que parte el juez, se funda en esquemas de pensamiento como en la gran Crítica de Kant, de tal suerte que la mediación supuesta por el proceso de subsunción entre lo mundano y la conciencia interior, conlleva un ejercicio racional.

Por otro lado en la relación con Dworkin, Lefebvre considera que el autor aplica la ruta de la crítica del juicio “Pensar lo particular como lo contenido en lo universal”, pues al establecer ciertas líneas sobre el juicio reflexivo y determinativo, el juez de Dworkin se encuentra ante la habilidad de subsumir desde lo reflexivo (lo general) el caso en particular que se ajuste a tal construcción a apriorística. Es decir, la facultad interpretativa de Dworkin, tiene su origen en la crítica del juicio kantiana. Finalmente, la relación que asume entre el acto de adjudicación derivado de la obra de Habermas y el erudito de Konningsberg, establece una relación intrínseca con la racionalidad discursiva, que en obviedad apela a fundamentos de orden kantiano en la crítica de la razón práctica.¹⁹³ Sin embargo, es emblemática su comprensión Kantiana de acuerdo con sus criterios para demostrar la imagen dogmática del pensamiento: Kant, como parte de la

razón pura, crítica de la razón práctica y crítica del juicio) como validación en la construcción, aplicación y deducción del ámbito jurídico.

¹⁹³ Deleuze diagnostica cierto impulso sádico, camuflado bajo la constitución de la ley kantiana: las leyes de Platón se fundaban en lo que se consideraba era el bien; un bien que era anterior, ideal y predefinido, y del que derivaban las leyes que en cada circunstancia de aplicación concreta de los casos que había que juzgar, buscaban para cada caso lo mejor. Pero con Kant se modifica esta imagen: la ley, ya en singular, no se funda en nada, no tiene un principio superior. Kant constituye un imperativo ético meramente formal que recordemos dice: será moral toda acción que pueda ser pensada sin contradicción como universal. Así la ley moral kantiana, señala Deleuze, es una pura forma imperativa, significante vacío, fundamento último en sí mismo indeterminable e indeterminado. La ley no es conocida, como relató Kafka, porque en ella nada hay que conocer, tan sólo es el objeto de una determinación puramente práctica (Deleuze, 1993:46) que no se distingue de su sentencia y la sentencia no se distingue de su aplicación, de su ejecución. Navarro Casabona, Alberto, *op.cit.*, nota 23, p. 91.

reproducción del proceso cognitivo que se manifiesta en cualquiera de las fases del derecho moderno.

En este análisis, Lefebvre únicamente nos muestra la copia y calca de un fundamento del pensar (Kant) que a pesar de ser una imponente fuente, no llega a descifrar el carácter interno de la problemática de la imagen dogmática del pensamiento, por lo que también Lefebvre es parte de la propia imagen que critica, ya que dentro del pragmatismo que verticaliza al pensamiento anglo-americano, se infiere la primacía descriptiva del acto de adjudicación, que en este caso, únicamente lo adscribe como los límites en Kant. Por lo que en realidad la pregunta de la adjudicación proviene de este pragmatismo. De ahí que éste dentro de la Jurisprudencia como parte de la construcción automática del pensamiento científico, filosófico e incluso moral de la imagen dogmática del pensamiento, atiende a la reproducción del propio reflejo de sí. En la actualidad, las principales preguntas sobre el fundamento del derecho, su carácter racional, la relación con el Estado, la naturaleza de su existencia, son contestadas con la suficiencia programática de la ciencia del derecho, que establece realidades uniformes de Estados y sistemas jurídicos, sin la necesidad de replanteo, sino meramente de perfeccionamiento y reproducción. Enunciados que se validan en los postulados del buen pensar.

2.2 La imagen dogmática del derecho: Identidad y libertad como discurso totalizador

Un ejemplo es la concentración de los estudios de la ciencia y filosofía jurídica sobre la atribución del derecho subjetivo desde una reducción individualista. La atribución de este concepto puede seguirse desde los fundamentos de la modernidad y que, hasta ahora, se plasma en definiciones cuyas nomenclaturas incluyen variaciones, pero que en su fondo apelan a la limitación del sujeto que prevalece en el cogito moderno. De tal suerte, que se explica el pedigree de la noción de derecho natural, derechos humanos y derechos fundamentales al respecto de

...su raíz común situada en el mundo moderno. Responden, sin excepciones, a una cultura individualista y antropocéntrica frente a la cultura objetivista y comunitaria propia de la Edad Media. Adelantamos que se trata de un concepto histórico que aparece a partir del tránsito a la modernidad y que sustituye, o al menos complementa, a las ideas del Derecho como orden creado por Dios y desarrollado por el legislador humano, o como «*id quod iustum est*», lo que es justo y que se descubre en la relación humana concreta. Estas dos aproximaciones, las más frecuentes en el mundo premoderno no son necesariamente contradictorias, y expresan la tensión de lo general y de lo particular, de lo sistemático y de lo tópico, que reencontraremos en el Derecho moderno y en la propia dialéctica de la creación, interpretación y aplicación de los derechos humanos de nuestro tiempo.¹⁹⁴

La proyección de los derechos humanos no es un elemento absolutamente creado por el forje moderno; pero es un ejemplo que destaca el centro de la representación a partir de la limitación del pensamiento desde la afirmación del individuo. Dependiendo de la meseta en la que se postre la idea de derecho y sujeto, es mutable la forma que adquiere esta representación, pero siempre bordeando las limitaciones de la extensión del Yo como Ser, sin atribuir más condición que la replicación del pensamiento sobre la consciencia que piensa y adquiere el matiz de razón y sustancia vital. Por ende, los antecedentes de esta concepción, cambian de acuerdo al fundamento desde el que se refiera por ejemplo, el cosmos, Dios o el Hombre. Así, en la representación moderna,

[e]l hombre ya no se concibe como un espejo de alguna realidad externa y superior sino como la lámpara, la fuente y centro de luz que ilumina al mundo. El ser ya no es la creación de una primera causa divina ni enfoca la realidad como una copia de un original preexistente. El hombre es productivo, su esencia es que se lo

¹⁹⁴ Peces-Barba Martínez, Gregorio, *et al.*, *Boletín Oficial del Estado*, 1ª reimp., Madrid, Universidad Carlos III, 1999, pp. 22-23.

encuentre “haciendo” y “en movimiento corporal”, se vuelve el creador y la causa de acciones y el que da significado a una realidad profana. El yo como agente se reconoce asimismo como el centro de la toma de decisiones, con un poder que no surge ni de las emociones puras ni de la inteligencia pura. El poder de la voluntad es único.¹⁹⁵

Por ende, la fijación del pensamiento ilustrado hacia el siglo XIX, se transforma de un fundamento divino en la autorrealización de la construcción subjetiva de un ser autónomo, tanto ontológica como metafísicamente. Por lo que la transformación del paradigma moderno, confiere una identidad estática al principio de subjetividad que pretende universalizar en los valores adquiridos dentro de la noción unívoca de ser humano. De ahí que los valores como libertad e igualdad¹⁹⁶ pretendieran la emancipación de la condición humana en cualquier ámbito espacio temporal. De tal suerte, que las principales declaraciones de derechos humanos, como la francesa y norteamericana, soslayan el elemento apriorístico de la libertad, igualdad y propiedad como categorías sobre la que la voluntad intrínseca de cualquier acción sea previa.

Por lo que en realidad la manifestación más evidente del reflejo de esta visión dominante lo es la proclamación de los derechos humanos de 1789, de tal suerte que: *La esencia del “hombre” reposa entonces en este acto de proclamación con el que declara lingüísticamente y legisla políticamente sin otro fundamento o autoridad que él mismo.*¹⁹⁷ Empero, bajo el mismo entramado de la autoproclamación sobre la que se constituyó libre el legislador universal y sujeto autónomo kantiano, se difuminó su emancipación al vincularla con un sujeto

¹⁹⁵ Costas Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, trad. Ricardo Sanín Restrepo *et al.*, Bogotá, Universidad de Antioquia, Legis, 2008, p. 88.

¹⁹⁶ Libertad, igualdad, justicia y democracia, son cuatro valores liberales acuñados dentro del pensamiento ilustrado que en obviaidad serán guías sobre las que el derecho moderno replicará los fundamentos del Estado y su relación normativa con los ciudadanos. Ante tal visión, el estreñimiento de la imagen dogmática del pensamiento moderno cancela las posibilidades interpretativas fuera de las de los valores internos y los significados prefigurados en su interior, teniendo como consecuencia, como se verá en el apartado de simulacro, una tensión entre discurso y legitimidad del mismo.

¹⁹⁷ Costas Douzinas, *op.cit.*, nota 195, p. 114.

superior, del cual, tenía que provenir la calidad y justificación como ciudadano: el Estado.

Por tanto, el fundamento de los Derechos inherentes a la humanidad cambiaron de fundamento radicalmente con la representación de esta visión de mundo, pues de un derecho natural proveniente de Dios o de la naturaleza humana, se cambia directamente a una categoría rígida de los derechos legislados primero por la humanidad y luego resguardados y configurados por el Estado moderno.

En este sentido la representación de la subjetividad se encuentra inmerso en el a priori justificatorio de la libertad. Tal medio racional de convicción e interpretación de la voluntad, se configura como una representación emancipadora de condiciones metafísicas que pudieran dotarle de una forzosa de supra ordenación, ante las concepciones divinas o naturales de su propia naturaleza. Por lo que en sentido contrario, el Estado hizo libre e igual al ciudadano, administrando su libertad e igualdad, justificando la potencia de su propiedad.

Por ello las diversas manifestaciones de la naturaleza humana del renacimiento hacia el siglo XVIII, configuran una serie de pasos a afrontar la contribución histórica de la inversión cartesiana derivada de la aplicación racional del argumento kantiano, que establece el fundamento del mundo y del conocimiento en el sujeto, desde el límite de la experiencia que se limita a las reglas de la representación. Por ello, la configuración del argumento original derivado de la imagen dogmática se traslada a la justificación emancipatoria que le permite el pensar en sí, como en la limitación de su actuar para sí, de acuerdo a la corrección determinada por los postulados de la imagen dogmática del pensamiento. En suma, la universalidad de la libertad se erige como una forma vertical derivada de una imagen previa, que habita en el imaginario de una colectividad y que se implementa como problema fundamental del ejercicio de la subjetividad, que aunque no universal, adquiere la validez performativa desde su fundamento en tal síntoma, no como ejercicio de la razón de un grupo de individuos, sino como el reflejo de la imagen del pensamiento. El sujeto trascendental kantiano, se impuso la tarea de centrar al ser humano como un referente de su propia condición categorial.

La primera contribución de Kant fue sistematizar la revolución cartesiana, y hacer de la experiencia y la teoría prerrogativas del sujeto. El sujeto es la “cosa pensante”, que piensa en su capacidad de pensar y en su relación pensante con el objeto de pensamiento. Según el principio de percepción de Kant, las diversas sensaciones y representaciones que nos bombardean pueden ser sintetizadas y hacer que el mundo aparezca, en la medida que pertenezcan a un sujeto. El “yo” pensante subyacente organiza estas percepciones que de otro modo serían caóticas y, de esa forma, se torna consciente de sí mismo. Yo, el sujeto, soy el ser que puede organizar tanto como dudar de las percepciones del mundo exterior y, en la medida que dude, no puedo dudar de mi existencia. El sujeto posee conciencia y lenguaje y está presente y transparente ante sí mismo. La intencionalidad, el auto entendimiento y la libertad son todos atributos de la coincidencia del yo consigo mismo.¹⁹⁸

Los argumentos derivados de la configuración identitaria de los derechos humanos, pueden ser rastrearse bajo la comprensión del *ius naturalismo* clásico o metafísico, empero, la identidad del Ser por la forma, es un argumento diferencialmente moderno. Situación que evoca, como hemos visto en el capítulo dos, la relación de la imagen moderna evocada por Heidegger, así como la identidad iluminaria de la conciencia humana en detrimento de la *lux aeterna*. En este sentido la libertad queda subsumida al ejercicio de la individualidad y la facultad del reconocimiento que se identifica universalmente con el postulado *Universalis natura cogitatio* y el de *concordia facultatum* pues como indica Deleuze:

Pensar sin principios, en ausencia de Dios, en ausencia del propio hombre, ha devenido la peligrosa tarea de un niño jugador que destrona al viejo Señor del juego, y que hace entrar los

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 228.

incomposibles en el mismo mundo fragmentado (el tablero se rompe...). Pero, ¿qué ha ocurrido, en esta larga historia del nihilismo, antes de que el mundo pierda sus principios? Muy cerca de nosotros, ha sido necesario que la Razón humana se derrumbe, como último refugio de los principios, el refugio kantiano: muere por neurosis. Y, con anterioridad, había sido necesario el episodio psicótico, la crisis y el derrumbamiento de toda Razón teológica. Ahí es donde el Barroco toma posición: ¿existe un medio de salvar el ideal teológico en un momento en el que es combatido desde todas partes, y en el que el mundo no cesa de acumular sus pruebas contra él, violencias y miserias, y pronto la tierra temblará...? La solución barroca es la siguiente: se multiplicarán los principios, siempre se sacará uno de la manga, y de ese modo se cambiará su uso. ... Se hará un uso irreflexivo de los principios como tales, dado el caso, se inventará el principio: es una transformación del Derecho en Jurisprudencia universal. Son las bodas del concepto y de la singularidad.¹⁹⁹

Luego del Renacimiento, la inversión de la capacidad creadora (divina) se transmutó en racionalidad humana, por lo que la fundamentación de las categorías se respaldaron en la fundamentación de un ser superior: El Estado. Éste, tomó el lugar de Dios como fundamento de la racionalidad a partir del postulado *cogitatio natura universalis*. De esta manera la sustancia de los contenidos de los derechos, pasó de una meseta a otra, sin necesidad de volver a construir conceptos, sino, simplemente sustituyendo la fuerza del pensar. El reconocimiento de los derechos naturales en cualquier versión del contractualismo (del siglo XVII al siglo XIX), confluye en la gradación de la naturaleza interna de la sustancia de los derechos que cambia de acuerdo a la fuerza que le determina su autonomía (me refiero a los problemas de naturaleza y no de gradación. Postulado número siete). Es fácil ver como el ius naturalismo clásico observa la fuente y ejercicio de estos

¹⁹⁹ Deleuze, Gilles, *El pliegue*, trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989, p. 91.

derechos, desde la naturaleza humana fundada en un plano metafísico, y que en el cúmulo de los diferentes esfuerzos teóricos, se gradúa la fuerza de la que parte su fundamento: dios, la naturaleza o la razón. Por tanto, la sustancia de los derechos en esta percepción es un problema de grado y no de naturaleza, de ello que la implementación universal haya sido posible en tanto reconocimiento, como en el ejercicio y dominio de los mismos.

Hacia el siglo XVIII y XIX, la noción del derecho natural fue complementada con la fuente objetiva del derecho: La voluntad y ejercicio del Estado. De acuerdo a lo anterior, las justificaciones (como hemos visto en las ilustraciones) contractuales de los diferentes modelos (Principalmente Hobbes, Locke, Hume y Kant), se fundaron en la necesidad de reconocer los derechos naturales (libertades y facultades) otorgados previamente a la creación estatal, a efecto de poder ejercerlas dentro del Estado a partir de las restricciones y administraciones de una entidad superior. De tal suerte, que el dominio del orden social debe ejercerse por el camino de las normas del Estado, y administrado por sus representaciones institucionales a fin de garantizar la plena seguridad y ejercicio de las libertades.

Bajo esta afirmación la imagen dogmática contuvo la formación de categorías metafísicas para fundar el ejercicio del poder del conocimiento desde la adscripción de lo Real y lo actual, privilegiando la certeza y la objetividad desde el aplomo del derecho positivo y el ejercicio de la textualidad. Por ello, dentro de los sistemas jurídicos Ilustrados (vigentes hasta nuestros días) la repetición y la diferencia, son un tema que se puede encontrar recurrentemente en la determinación de problemas y soluciones al interior de las normas, que sostienen la versión más acabada de la noción decimonónica del Estado de derecho. No es gratuito que el *Segundo tratado de gobierno civil* de John Locke, delimite la existencia y ejercicio de estos derechos naturales a partir de la justificación de los fundamentos de la racionalidad divina, enfocados a la potencia del pensar humano. El trazo del empirismo metafísico determinó, como premisas válidas, la actualidad y lo metafísico, desde el ángulo de lo real, en detrimento de la apertura racional a otros medios de inteligibilidad, lo que afirmó racionalmente la *identidad*

totalitaria de categorías como naturaleza humana, estado de guerra, guerra justa, libertad, esclavitud y propiedad, desde bajo la misma silueta que copió a calca de los fundamentos racionales del pensamiento del que pretendió emancipar.

En este sentido, cuando analizamos los fundamentos sobre la propiedad y el desarrollo de la libertad en Locke, eje simbólico del liberalismo democrático, se puede percibir la relación de necesidad en el estado de naturaleza y el trabajo (que transforma de manera activa la obra de dios) como medios generadores de la propiedad individual. El ejercicio del trabajo y la transformación de la naturaleza, manifiesta las facultades y potestades dotadas al hombre para cumplir sus medios y fines. En este contexto con una fuerte influencia de la escolástica y el renacimiento, para Locke, la propiedad de los pueblos originarios de América sólo debe respetarse al respecto de aquella que usan en su favor, en tanto que el resto debía ser comprendida como propiedad común de apropiación por la humanidad, asumiendo que toda la humanidad eran unos cuantos.²⁰⁰

En esta suerte, la afirmación de los derechos naturales como ante sala de los derechos del hombre, dio pauta a la re-gradación de la naturaleza (de los derechos del hombre) que posteriormente se afirmó dentro de las declaraciones Norteamericana (1776), Francesa (1789) y de la ONU (1948) como fundamentos filosóficos y políticos de los ahora derechos humanos. Así, hasta nuestros días, la limitación del conocimiento y la extensión horizontal de lo particular asume la posición inductiva como la regla general. En este orden de ideas, la tutela de los derechos del hombre proviene desde la afirmación de la fuente, la validez y fuerza que le otorga la meseta al respecto del ejercicio del libre pensar. Por ende, hoy en día a la par de los argumentos compartidos por el ideario colectivo, la noción universal de derechos humanos causa un gran conflicto en los límites del ejercicio

²⁰⁰ “No son los ingleses ni la burguesía inglesa. Son todos aquellos que defienden el género humano, la ley de la razón que Dios ha puesto en el corazón humano; en fin, son aquellos que imponen la ley de la naturaleza. Y esos sí son Locke y la burguesía inglesa. Ellos encarnan eso, pero no como grupo preestablecido, sino como misioneros de este género humano. Son ellos quienes descubren que todo el mundo fuera de ellos está levantado en contra del género humano, excepto ellos quienes lo defienden.” Hinkelammert, Franz J., en Herrera Flores, Joaquín (ed.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

de la tolerancia (como el discurso de la tolerancia de Locke) entre diferentes mesetas que validan categorías de acuerdo a lo particular y universal. Sin embargo debemos comprender la tolerancia desde el postulado de la representación, en tanto que la razón tolera lo que puede compararse a partir de la identidad, analogía y semejanza, en tanto que lo concebido como oposición, en automático, la razón lo advierte como parte del No ser, caos y Metafísica.

Un ejemplo de lo anterior, es la sentencia conocida como Sarayaku dictada por la Corte Interamericana en contra del Estado de Ecuador.²⁰¹ Pues el contenido

²⁰¹ Como referencia del caso ver:

<http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia/ficha.cfm?nId_Ficha=206&lang=es>, consultado el 01 de abril de 2015.

Al respecto de esta investigación es menester notar que la sustanciación de este juicio partió del cuestionamiento sobre la existencia de otro concepto de *propiedad* fuera de los márgenes del pensamiento liberal, pero que por desgracia fue calcada al mapa de la meseta que le intenta juzgar. En la sentencia del caso, la CIDH condenó a Ecuador por violar el derecho a la consulta previa (libre, informada, adecuada y accesible) respetando la organización tradicional de los pueblos indígenas con relación al derecho de propiedad comunal, en afectación de su identidad cultural, sus costumbres, economía y tradiciones. Bajo esta resolución, el Estado de Ecuador es internacionalmente responsable, debido a que no llevó a cabo un estudio de Impacto ambiental como lo establece el convenio 169 de la OIT, pues este fue realizado por una empresa privada, sin consultar y explicar los riesgos del proyecto a la comunidad.

Esta sentencia es relevante, pues en el párrafo 231 de la misma, se reconoce el carácter de sujetos emergentes del Derecho Internacional a los Pueblos Indígenas, de tal suerte, que la Corte establece que el artículo 21 de la Convención protege la vinculación que los pueblos indígenas guardan con sus tierras, con los recursos naturales de sus territorios ancestrales. Al garantizar la protección del derecho a la propiedad, se garantiza su supervivencia física, identidad cultural, estructura social, sistema económico, costumbres, creencias y tradiciones. A través de la interpretación evolutiva del artículo 21 de la CADH, la Corte establece que para determinar la existencia de la relación de los pueblos y comunidades indígenas con sus tierras tradicionales, que: I) que ella puede expresarse de distintas maneras según el pueblo indígena del que se trate y las circunstancias concretas en que se encuentre, y II) que la relación con las tierras debe ser posible. La corte destaca el profundo lazo cultural, inmaterial y espiritual que el pueblo mantiene con su territorio, en particular, las características específicas de su "selva viviente" (Kawsak Sacha) y la relación íntima entre ésta y sus miembros, que no se limita a asegurar su subsistencia, sino que integra su propia cosmovisión e identidad cultural y espiritual.

Tomando en consideración lo anterior, en esta sentencia, la CIDH realizó un reconocimiento extensivo para las comunidades indígenas como sujetos de derecho emergentes en el régimen de derecho internacional, lo que en apariencia constituye un caso relevante sobre los antecedentes de estas manifestaciones globales. En este sentido, la afirmación de su reconocimiento parte de la aplicación a una categoría que determina la inclusión del no ser al ser, dándole el tratamiento de existencia sobre los derechos y obligaciones que recaen en su autonomía.

de los derechos del pueblo Sarayaku comprende a la propiedad en una variación de *sentido* que depende de premisas y mesetas separadas con los medios de validación de la producción cognitiva de occidente, por ello, su concepción de propiedad se orienta más hacia una noción de equilibrio y subsistencia una cultura particular. Por otro lado la cosmovisión Sarayaku no pertenece al fundamento moderno ilustrado, ni al centramiento del individuo, por lo que normalmente sus categorías no se ajustan a la imagen dogmática del pensamiento, sino se fundan en un entorno y equilibrio con la naturaleza, por tanto, la propiedad es entendida como un medio comunal y no como un fin individual. Desde esta visión, se concibe el reconocimiento de la naturaleza como una entidad real determinante en la fuente de su organización social, mientras que la relación con el Estado, simplemente como una organización social externa a sus principios y valores.

Para algunos, la relevancia del tema se centra en que la Corte Interamericana les otorgó a los indígenas la capacidad de sujetos de derecho internacional, en este criterio confiere una victoria de los pueblos indígenas de los países firmantes de la Convención Americana, que impone el deber de establecer proceso de consulta previa, libre e informada ante cualquier proyecto que pudiera afectar el territorio de pueblos y comunidades indígenas y otros derechos esenciales para su supervivencia; empero, la reivindicación de su existencia como entes de este tipo de derecho, parte de la afirmación de la imagen dogmática del derecho, pues la racionalidad del sistema de justicia internacional de derechos humanos, lejos de fomentar la creación de un derecho cuya identidad se encuentre al mismo nivel por oposición (cuya sustancia se atribuya una naturaleza diferente) fuera de la base del Ser que proyecta el postulado de la representación, limitó ésta capacidad asimilando un Re-conocimiento de las culturas fuera de este margen, hacia la interioridad de lo actual, asumiendo una identificación de la misma sustancia y naturaleza que puede derivar en una mera distinción de grado por analogía y semejanza. Un ocultamiento de la realidad Sarayaku sobre las categorías occidentales.

En este sentido, las categorías que siguen imperando en la traducción y reconocimiento de este tipo de derechos, provino de la necesidad de crear una

base argumentativa sobre la No Existencia de una base Real de un fundamento de Orden que interpretado para la racionalidad occidental corresponde a un *No ser, Caos y Metafísica*. Bajo este cause, el ejercicio de la CIDH atribuyó la defensa sobre la base de los derechos a la identidad cultural, estableciendo bajo este principio racional, una interpretación extensiva de la tolerancia sobre otras culturas, pero que determinan la orientación del *sentido* no al contexto sobre el que los Sarayaku comprenden de la meseta, sino interpretando y traduciendo desde una base descontextualizada para afirmar la sustancia de un derecho que dentro del liberalismo no tiene relevancia. De tal manera que en este ejercicio, la afirmación del derecho a la identidad cultural establece un código interpretativo derivado de los principios de Ser/Orden/Real que sujeta a la identidad a partir de su propia naturaleza como un medio de excepción, intentando validar al *No ser, al caos y lo metafísico* fuera del liberalismo, como un ejercicio de “tolerancia” sobre la postura cultural del que se derivan otros derechos, como la propiedad.

El planteamiento de la CIDH carece de una base inclusiva del *sentido*, que pueda a partir de categorías bien definidas, producir representaciones desde el fundamento de lo virtual e invertir lo actual para afirmar problemas desde el tiempo en detrimento del espacio. Lo que consecuentemente deforma al *sentido* y la diferencia vivida por los hitos culturales que guardan las intensidades y sus relaciones cognitivas de los Sarayaku, de ahí que los fundamentos de la intuición abran las bases epistemológicas para concebir categorías y producir desde el exterior, la expresión abierta de otras culturas que no estén direccionadas bajo la tutela de la imagen de pensamiento. Por tanto, la orientación de este ejercicio puede ser productivo no sólo en el fundamento del pensar y la construcción del conocimiento, sino también desde la práctica y de su relación con la multiplicidad de mesetas y realidades que afirman su co-existencia fuera de los límites del buen pensar.

Como es reconocido por la teoría del derecho y los estudios del pluralismo jurídico, el problema interno de los sistemas locales de derecho parte del reconocimiento de las bases operativas de otro sistema que altere la sustancia y contenidos de sus derechos (interpenetración de campos jurídicos). Situación que

se complica de manera singular en el ejemplo de la CIDH, pues su resolución, intenta producir un mixto, a partir del ejercicio productivo del reconocimiento subjetivo de una entidad de derechos; empero, la relación de fuerzas de creación y sujetamiento del sistema internacional de los derechos humanos, no puede emanciparse del sometimiento cultural de los derechos que cuenta para validar la existencia de otros derechos, mismos que se fundan en los sistemas tradicionales de la IDP. Por tanto, la capacidad productiva de esta Corte, está limitada a los conceptos que repite y adapta a las entidades sus contenidos materiales de valor, sobre los que funda la existencia de sus derechos. Pues a pesar de que pretende colegir en sus sentencias una proyección de *sentido* inherente a la sustancia que pretende proteger, el ocultamiento sobre el que desempeña la deformación del sentido, está orientado por la fuerza del buen pensar, de ello que incluso, al utilizar la implementación de los precedentes, establece procesos de analogía al respecto de fundamentos de sentido que tienen diferentes fundamento, supeditando su fallo a una condición de justicia formal, pues procesalmente se define los contenidos de lo justo.

De esta forma, cuando los derechos de la base hegemónica se antepongan ante el híbrido que pretenden reconocer, al momento de buscar la validación y fuerza para sostener su afirmación, al no tener fuerza de pensar, esos derechos se verán increpados y más aún sometidos. En este dictamen, la postura de esta investigación intenta mostrar (será una línea de investigación posterior) como a pesar de orientar la construcción de nuevos derechos, la CIDH y los otros tribunales que no se valgan de herramientas que les permita construir la fuerza de su contenido, sólo se fundan "derechos fuertes" cuando se apela a los fundamentos de la imagen dogmática del derecho y "derechos débiles" lo que se exprese fuera de esa imagen. Un ejemplo de lo anterior es la ponderación entre derechos económicos y propiedad comunal. De tal manera que, como se argumentara en el siguiente capítulo, la inversión del platonismo puede modificar la reproducción técnica del pensar y generar una proyección emancipatoria que pueda otorgar la sensibilidad e inclusión de los fenómenos sociales al interior de las categorías materiales como el derecho. La construcción de una Constitución

tanto en Bolivia como en Ecuador regidas por los principios de la *suma qamaña*, evocan la capacidad creadora desde una inversión, fuera de la imagen dogmática del pensamiento.

3 SIMULACRO: INVERSIÓN Y CREACIÓN

Visto lo anterior, los fundamentos de la construcción del conocimiento jurídico es posible denunciar los límites de la expresión a partir de la representación. Que como vimos al final del punto anterior, delimita la performatividad de la actuación de los tribunales, convirtiendo a la diferencia en expresión de lo actual, en una premisa más que es variable en grado más no en naturaleza. Así, como ejemplo el fenómeno de la globalización económica, establece necesidades globales jurídicas (de los países centrales y económicamente dominantes sobre las economías no desarrolladas) que urgen reformas locales fundadas en principios filosóficos generales, como la universalidad, a efecto de implantar unidad en el entendimiento del *Rule of Law* y promover con ello, la igualdad en el trato jurídico internacional. Al respecto:

...la ley solo determina la semejanza de los sujetos que están sometidos a ella, y determina su equivalencia en términos que ella misma designa. La ley, en vez de fundar la recepción, muestra más bien como la repetición sería imposible para los sujetos puros de la ley –los particulares. La ley los condena a cambiar. Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley constriñe a sus sujetos a no ilustrarla más que el precio de sus propios cambios. Sin duda existen tantas constantes como variables en los términos designados por la ley; y en la naturaleza existen tantas permanencias y perseveraciones como flujos y variaciones. Sin embargo, una perseveración no produce una repetición. Las constantes de una ley son a su vez las variables de una ley más general, algo así como las más duras rocas se convierten en materias blandas y fluidas en la escala geológica de un millón de

años. Y, en cada nivel, es en relación con los grandes objetos permanentes de la naturaleza que un sujeto de la ley experimenta su propia impotencia para repetir, y descubre que esta impotencia para repetir, y descubre que esta impotencia esta ya comprendida en el objeto, reflejada en el objeto permanente donde lee su condena. La ley reúne el cambio de las aguas en la permanencia del río (...).

Si la repetición es posible, es debido más bien al milagro que a la ley. La repetición está contra la ley; está contra la forma semejante y contenido equivalente de la ley. Si podemos encontrar la repetición, incluso en la naturaleza, es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja bajo las leyes, y que tal vez sea superior a las leyes. Si la repetición existe, expresa a la vez una singularidad contra lo general ordinario contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. En todos los aspectos, la repetición es la transgresión. Pone en cuestión a la ley, denuncia su carácter nominal o general, en provecho de una realidad más profunda y más artística.²⁰²

En este sentido, la imbricación entre imagen moderna, instituciones y lenguaje, comienza a manifestarse como preformativo en la replicación de los intereses y visión de mundo que replica. De esta manera el *Adjudicationact* o el *Rule of Law*, son discusiones internas que la imagen dogmática del derecho se plantea como un medio regular de discusión y reproducción de lo actual, que se replica y adapta a otros trópicos y visiones de mundo, lo que tiene por consecuencia repeticiones de *sentido*. Por ello, la representación sobre la que se pretende crear nuevos contenidos de derecho, sólo reproducen los fundamentos del pensar, de ello el éxito del pensamiento liberal. Deleuze y Guattari señalan:

²⁰² Foucault, Michel y Gilles Deleuze, *Theatrum philosophicum. Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 2005, pp.51-52.

El papel del Estado a este respecto, en la axiomática capitalista, aparece tanto mejor en cuanto que lo que absorbe no se substraer de la plusvalía de las empresas, sino que se añade al acercar la economía capitalista al pleno rendimiento en los límites dados y al ampliar a su vez esos límites, sobre todo en un orden de gasto militares que no compitan con la empresa privada, más bien al contrario (sólo la guerra logró lo que el New Deal no pudo conseguir). El papel de un complejo político-militar-económico de la plusvalía humana es la periferia y en las zonas apropiadas del centro, pero también en cuanto engendra él mismo una enorme plusvalía maquina al movilizar los recursos del capital de conocimiento y de información y absorbe, por último, la mayor parte de la plusvalía producida. El Estado, su policía su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola. Nos encontramos ante una nueva determinación del campo de inmanencia propiamente capitalista: no sólo el juego de las relaciones y coeficientes diferenciales de los flujos descodificados, no sólo la naturaleza de los límites que el capitalismo reproduce a una escala siempre más amplia en tanto que límites interiores, sino también la presencia de la antiproducción en la producción misma.²⁰³

Sin embargo, basta pensar en los fundamentos kantianos dentro de las teorías de la justicia, en el fundamento de Kant para el liberalismo y los sistemas democráticos, o incluso en los constitucionales. Asimismo en la constante instrumentalización de la teoría jurídica en el campo internacional, de acuerdo a la universalidad e igualdad dotada por las proyecciones del imaginario moderno, las relaciones económicas entre el Fondo Monetario Internacional, Consenso Washington, Banco Mundial y los estados soberanos, son una mera representación de la vanguardia de movimientos como derecho y desarrollo que

²⁰³ Deleuze, Guilles y Félix Guattari, *El antiedipo*, capitalismo y esquizofrenia, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 242-243.

fundan la libertad, racionalidad e igualdad de los actores jurídicos nacionales e internacionales, de acuerdo a proyecciones económicas globales, como parte de proyectos sobre la justicia distributiva y el plan liberal.²⁰⁴ Sus medios explicativos apelan a la racionalidad constitutiva de los Estados, así como expectativas sociales, teniendo a la economía como directriz en la representación de promesas a cumplir de acuerdo al tránsito comercial; así el desarrollo y progreso de occidente es preclaro ante la propia instrumentalización racional, o quizá, ante la razón instrumental. En cualquier caso, las justificaciones de distribución, justicia, equidad y libertad apelan a la misma construcción fundada en los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento, asumiendo repeticiones en serie desde la universalidad del pensamiento hasta el postulado de la solución.

Bajo la praxis de los hechos materiales de la sociedad, la relación sujeto y derechos humanos, refuerza el discurso, político, económico y jurídico de nuestros tiempos, que le han izado, como fundamento para la adecuación de sistemas económico-políticos globales, por vía de movimientos como Derecho y desarrollo, Derecho y economía,²⁰⁵ han fijado la instrumentalización del carácter técnico y pragmático de la racionalidad moderna en cuanto a su proyección y protección. Sin dejar de lado, que su fundamento en el ideario colectivo ha ido más allá de la inversión de los derechos humanos que como dice Hinkelammert:

²⁰⁴ Por ejemplo, la posición de Amartya Sen sobre a la relevancia institucional como medios de adquisición de valores superiores como el respeto a los seres humanos, la educación, democracia y justicia social, se sostiene dentro de los márgenes de corrección de la visión de mundo, pues el derecho se instrumentaliza como un medio de adquisición global de derechos, desde una perspectiva liberal de finales del siglo XX. Así, democracia, derechos humanos, libertad y economía se encriptaron en un mismo tópico: desarrollo. Por lo que en la actualidad, a la par de los intereses económicos globales, se promociona el *rule of law* como base jurídica de intercambio, en detrimento de las raíces locales.

²⁰⁵ Este movimiento constituye una de las más claras evidencias de la intervención de tres afluentes del pensamiento moderno: la economía que aportó a la ciencia del derecho el pronóstico de las relaciones normativas con el comportamiento de actores jurídicos y sociales; la proyección de las leyes causales positivas, en su máximo esplendor, y la base del pragmatismo de pensar las relaciones humanas de acuerdo con medios formales prescriptivos con un fundamento científico y controlable. Para una breve relación con el movimiento en cita: Cooter, Robert y Thomas Ulen, *Derecho y economía*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Los derechos humanos se transformaron en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. Detrás de esto hay otra convicción según la cual quien viola derechos humanos, no tiene derechos humanos (...).

Pero eso tiene otra consecuencia. Para poder aniquilar un país, hace falta únicamente comprobar que este país viola los derechos humanos. No hace falta mostrar o discutir otras razones. Hay que sostener que la situación de los derechos humanos en el país, que es la meta, es insostenible. Se puede entonces legítimamente amenazarlo con el aniquilamiento y, en el caso de rechazar el sometimiento, aniquilarlo efectivamente (...).

Esta es la inversión de los derechos humanos, en cuyo nombre se aniquila a los propios derechos humanos.²⁰⁶

Por tanto, la relevancia sobre la que se fundamenta la construcción de los derechos en occidente, instrumentaliza los contenidos de cualquier otra base cognitiva a fin de traducir bajo el principio de semejanza los contenidos materiales de los valores. De ello, que la primavera árabe, los movimientos de los Occupy y los indignados, plantean la repetición de categorías limitadas por la propia imagen dogmática del derecho, atribuyendo el uso hegemónico del discurso de los derechos humanos para justificar los anhelos de libertad e igualdad, democracia y Estado liberal. Empero, la repercusión negativa de las expectativas del inconsciente colectivo, es que el mismo discurso se ha utilizado en el sentido de la inversión de los derechos humanos, como en el caso de la guerra Irak, o bien, la tutoría de Estados y economías dependientes, por instituciones supranacionales que promuevan su seguridad alimentaria, económica y jurídica a partir de la necesidad de traducir al interior de sus valores el avance democrático, político y social, por que como apunta Deleuze:

(...) un modelo disciplinario, cuando deviene «biopoder», «biopolítica» de las poblaciones, responsabilidad y gestión de la

²⁰⁶ Herrera, Joaquín (ed.), *op.cit.*, nota 200, p. 80.

vida, la vida surge como nuevo objeto del poder. A partir de ese momento, el derecho renuncia cada vez más a lo que constituía el privilegio del soberano, el derecho de matar (pena de muerte), pero permite con mayor motivo hecatombes y genocidios: no mediante un retorno al viejo derecho de matar, sino, al contrario, en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de vida y supervivencia de una población que se considera mejor y que trata a su enemigo no ya como el enemigo jurídico del antiguo soberano, sino como el agente tóxico o infeccioso, una especie de «peligro biológico». Como consecuencia, «por las mismas razones» que la pena de muerte tiende a abolirse, los holocaustos aumentan, dan aun mayor testimonio de la muerte del hombre. Ahora bien, cuando el poder toma así la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. «La vida como objeto político ha sido en cierto sentido tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.» Contrariamente a lo que decía el discurso preconcebido no hay ninguna necesidad de invocar al hombre para resistir. Como decía Nietzsche, la resistencia extrae del viejo hombre las fuerzas para una vida más larga, más activa, más afirmativa, más rica en posibilidades. El súper-hombre nunca ha querido decir otra cosa: es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida. Una vez más, las dos operaciones pertenecen al mismo horizonte (se ve con toda claridad en los problemas del aborto, cuando los poderes más reaccionarios invocan un «derecho a la vida»...). Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no

se deja detener en las especias, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama.²⁰⁷

Así, por neutral que pueda aparentar la fundamentación liberal de la vida, igualdad, dignidad o propiedad, la universalización desde la que se ha forjado su validez, al paso del encuentro con la diferencia, opera con la naturalidad del principio de identidad: Algo que es no puede ser al mismo tiempo algo que no es, por lo que se le somete a la diferencia a la recursividad de la representación, violentando su propia naturaleza, despojando su esencia e incluso oponiéndole como un carácter radical que debe ser erradicado.

La tensión entre discurso y mundo material, imagen y reflejo, original y simulacro,²⁰⁸ ha configurado patrones que urgen el replanteamiento para los agentes sociales, y así, llenar con suficiencia, en cuanto a las expectativas no cumplidas o excesos manifiestos, al pensamiento e instituciones modernas. En este sentido es importante destacar la posibilidad que puede haber más allá de lo validado al interior del reflejo de esa imagen, ante ello, una justificación para comprender al derecho fuera de su propia imagen. Pero antes de salir del discurso interior, es menester comprender que: *la Jurisprudencia (Jurisprudence) crea una imagen imaginada de la ley como algo ordenado, sistémico, cerrado, coherente y hermenéuticamente estable, mientras que el arte y la literatura, son vistos como*

²⁰⁷ Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 121-122.

²⁰⁸ “El retorno a la cuestión del ser se produce bajo el lema de los simulacros y por tanto de la noción del devenir, devenir que multiplica los sentidos y las diferencias. Pues lo propio de los simulacros es que devienen, no dejan de fluir en la corriente del devenir que arrastra la eternidad detenida de las ideas. La imagen inmóvil y eterna del mundo de las Ideas se invierte en provecho de la imagen simuladora, de disfraz en disfraz, de máscara en máscara del simulacro. Por ello, sobre las nuevas bases de la simulación y la libertad, el simulacro expresa el devenir, la divergencia y el disfraz: la diferencia; constituye la imagen en movimiento que va perfilando una geografía nomádica del sentido: no conocemos qué es el sentido, dónde radica el significado, pero apreciamos sus signos, sus efectos. El sistema de los simulacros responde por tanto doblemente a la potencia falsificadora de la palabra, máscara que multiplica los sentidos, pero también a la virtualidad intensiva de la imagen que desborda el marco de la representación. El sinsentido lingüístico y la diferencia intensiva; los dos temas fundamentales del pensamiento de Deleuze en *Lógica del sentido* y en *Diferencia y repetición*.” Navarro, Casabona Alberto, *op.cit.*, nota 23, pp. 93-94.

*anárquicos, abiertos y libres.*²⁰⁹ Así la referencia de lo comprendido como filosofía o ciencia del derecho contemporánea, adquiere matices meramente nomológicos que constriñen, con formas definidas, la replicación de conceptos en pro de la construcción de una visión del sistema jurídico como ordenado, coherente y por supuesto hermenéuticamente estable dentro de los instrumentos que le repliquen.

Ante tal afrenta, el trabajo presentado no es el único en su tipo. Ya Costas Douzinas y Lynda Nead, entre otros han establecido un punto de contacto entre la imagen y el Derecho. Empero, sólo había sido bajo la determinación no cognitiva sino estética de la esencia jurídica. La justificación que se ha dado en lo escrito hasta ahora, establece un postulado de mayor alcance ante la aplicación y descripción de los límites de la imagen dogmática del pensamiento moderno, que en sí, se ha transformado en una repetición tautológica de la propia concepción que no le permite reconfigurar premisas innovadoras que re-funden conceptos, sino que por el contrario, en la filosofía solamente encontramos una repetición de un sentido unívoco, que ante la realidad de nuestras crisis actuales, en lo político, económico y social, es menester transformar. En esta lógica, los simulacros comprendidos por los actores sociales, como la copia de la copia que pretende parecer al original, hacen una referencia muy lejana a la construcción de la prolepsis discursiva del pensamiento moderno.

Pero antes de comenzar el análisis de esta reproducción, es importante destacar que, como hemos visto en el pensamiento Deleuziano, se ofrece la versión intrínseca de la imagen dogmática del pensamiento como una referencia automática, cerrada y estática. Estos adjetivos tienden a formar una idea discursiva que puede confundir al lector, en cuanto a la dimensión crítica de este trabajo. Digo lo anterior, a efecto de establecer un punto de partida neutro en cuanto a los avances y progresos derivados de las representaciones modernas, no así con los excesos y deficiencias; empero, como dije en el párrafo anterior, las justificaciones, valores y categorías se encuentran implícitas en los procesos identitarios de esta imagen. La contención del *sentido* por vía de lo actual,

²⁰⁹ Costas Douzinas y Lynda Nead (eds.), *op.cit.*, nota 127, p. 4.

determina la reducción del devenir y con ello, del carácter productivo del pensar y de la praxis de la vida (en cuanto a planteamiento de nuevos problemas y soluciones), por ende, la repercusión del pensamiento de Deleuze dentro del apartado del simulacro, es de suma relevancia, pues sólo a partir de la inversión del Platonismo (en el que el simulacro opere constructivamente, y no como un medio vacío de esencia y de fundamentos de creación sino simple reproducción), las realidades incrustadas en otros tiempos y posibilidades no se podrán imaginar, pensar o materializar.

El problema es la falta de transformación de las ideas y sus formas manifiestas en los campos sociales, que en el exceso de la sobrepoblación del sujeto, sus virtudes y condiciones, la apropiación de lo mundano y su relación con las manifestaciones ideales, y la fuerza de los discursos como el derecho, economía, política, estado, religión, sociedad, etcétera, se encuentran actualmente en una aparente crisis perene que intenta ser detenida con base en argumentos que se han mixturado con la propia imagen, a tal grado que ya no encuentran distinción entre ellas sino que subsumen una simple afirmación entre copia y original, estableciendo una dislocación evidente en las manifestaciones de los simulacros, es decir, en la creación manifiesta del campo social. El *sentido* en la sociedad, se ha vuelto un *sinsentido* (representación) de las copias que reproducen la imagen superior. Un *sinsentido* estático que a la luz de nuestros tiempos no logra generar una legitimidad completa en la conciencia social.

Siguiendo la tradición platónica, el original es sólo comprensible de acuerdo a la anamnesis, por la que la interiorización del pensamiento puede llegar a dar con la forma de las ideas. Como hemos dicho, la postura de Platón ante las expresiones que intentaban copiar el mundo en sí, eran representaciones, que tratándose de la poesía y la pintura (simulacros), carecían de esencia.

En la versión contraria, asumiendo un punto de partida en la inversión platónica que realiza Deleuze, quizá la fundación del *sentido* se encuentre en la descripción del simulacro, pues la esencia de las visiones de mundo se refiere a la construcción social y humana. El sentido, el lenguaje y las ideas que caracterizan a una imagen de mundo, son constitutivas del fenómeno social. Empero, en la

secuencia que hemos descrito hasta este punto desde el inicio del presente trabajo, se puede apreciar una verticalidad sobre las corrientes de pensamiento que se encuentran subyacentes en una racionalidad que no permite su cambio. Bajo esta noción, es menester fijar una postura: La imagen dogmática del pensamiento, constituye una limitante de su repetición pero sobre todo para su transformación.

Como en la prefiguración del pensamiento crítico sobre los procesos irreversibles de la racionalidad moderna en Max Weber, esta investigación se presenta como una descripción sobre la imposibilidad de cambio, y la manifestación social que reviste el desencanto manifiesto en los procesos racionales de los integrantes de la sociedad moderna, sobre todo en cuanto al dictamen de los estudios jurídicos. La modernidad de Weber, configuró en el siglo XIX el cumplimiento de los postulados ilustrados desde la racionalidad; empero tales anhelos a principios del siglo XX serían cuestionados por otro de sus discípulos: G. Lukacs. Quien sin tener mayor ímpetu que el reflejado por la potencia marxista; a la par de sus discípulos, lanzaron una crítica sobre el reflejo y contornos del pensamiento moderno, que retomando el fundamento de una razón objetiva e instrumental, se confrontó con los contenidos, medios y fines del discurso ilustrado. Quizá por ese ánimo tan decadente, su crítica fue avasalladora al respecto del imaginario ilustrado. Situación que se ha empotrado en el imaginario posmoderno, como el punto de partida de lo irracional ante la modernidad en decadencia que contempla con indolencia la imposibilidad de actuar.

Digo lo anterior, ya que es evidente que la reificación de alternativas dentro de los discursos y arquetipos validados por la corrección del pensamiento moderno, se configuró en su interior de acuerdo a una limitación de valores. Los valores privilegiados por el pensamiento moderno, se incrustaron en la reproducción de acciones técnicas y medios cognitivos de configuración práctica y material (fundamentados en los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento). Su conocimiento guiado por la ciencia, formó parte del entramado que condujo a la amplia libertad humana a la apropiación de la naturaleza y de sí

mismo, de acuerdo a una verdad asumida en los contornos de la validez de su conocimiento. No es casualidad que el apareamiento entre economía y ciencia, política²¹⁰ y derecho, limitara las alternativas dentro de la reproducción técnica de otros saberes como complemento humanista del mundo moderno.

Así, el incremento de una realidad dotada de ideas que centraron a un hombre abstracto dentro de un mundo abstracto, fundó de inmediato, desde la ilustración en sí, una serie de planteamientos paradójicos que desde entonces, emanan de su interior. Evidentemente, estas fijaciones son descritas con mayor pulcritud por buena parte de la filosofía e incluso sociología contemporánea. Las contradicciones de esta imagen dogmática del pensamiento, norman no sólo los contenidos de las categorías y conceptos, sino que también atraviesa su prefiguración y se hace patente en la sociedad, simulando la orientación de orden que se ha transformado en sociedades de control.

En este ejercicio, las capacidades de reconocer y reflexionar sobre otras alternativas se encuentran determinadas por los fundamentos del pensar y los condicionamientos de las funciones de sus categorías, que tienen como efecto social, condicionar la repetición del *sentido* que proyecta premisas validadas a priori y que para las necesidades y problemas de nuestros tiempos, se encuentran en aparente porosidad.

La imagen fue destronada de los campos cognitivos hacia la estética. Aquí, cobra relevancia la configuración de sentido que pretendo realizar dentro de los marcos de esta investigación, pues, la referencia estética descrita desde la imagen dogmática del pensamiento, constituye en sí una afirmación epistemológica, un

²¹⁰ “El sistema político moderno es un todo global, unificado y unificante, pero precisamente porque implica un conjunto de subsistemas yuxtapuestos, imbricados, ordenados, el análisis de las decisiones pone de manifiesto todo tipo de compartimentaciones y de procesos parciales que no se continúan entre sí sin producir desfases o desviaciones. La tecnocracia procede por división del trabajo segmentario (incluso en la división internacional del trabajo). La burocracia sólo existe gracias a la compartimentación de los despachos, y sólo funciona gracias a las “desviaciones de objetivo” y a los “disfuncionamientos” correspondientes. La jerarquía no sólo es piramidal, el despacho del jefe está tanto al final del pasillo como en lo alto del edificio. En resumen, diríase que la vida moderna no ha suprimido la seguridad, sino que, por el contrario, la ha especialmente endurecido.” Deleuze, Guilles y Félix Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 215.

simulacro de la manifestación de su propia imagen. Sin embargo, tomando en consideración la progresión y la ubicación del derecho en la textualidad y abstracción de la ley universal, como un medio de legislación de la propia imagen del pensamiento, redujo la potencia del tiempo y la creación del *sentido* en la sociedad, estableciendo una hipóstasis de naturaleza, a partir de las construcciones sociales y los valores que replican desde las categorías que se agencian en nuestros días. Por tanto, problemáticas que en evidencia se encuentran determinadas en tiempo, se asumen como construcciones trascendentales limitadas por el espacio: Un claro ejemplo de esto, es el pluralismo jurídico.

La ubicación de la propia moral o el deber del Estado, conllevan la limitante del reconocimiento de otro *sentido* del Derecho. Pues a partir de la imagen dogmática del derecho la a-temporalidad del derecho, subyace en la idea de territorialidad. Por ende la lógica de la moral conveniente al Estado, en su determinación deontológica, confiere un patrón de repetición al interior de sus órdenes regulativos, que permea a todo el territorio y alcance del Estado. Sin embargo, fuera de este planteamiento, el Derecho en la actualidad está traspasando los límites territoriales como en el caso de los “derechos humanos”, la nueva *lex mercatoria* o los fenómenos sociales de las policías comunitarias en nuestro país. En tal virtud, las diferentes morales, éticas o entendimientos del derecho que no contengan el ciframiento de la serie determinada por la imagen dogmática del derecho, a partir del principio de identidad, son suprimidos en su existencia.

Bajo este entendimiento el derecho moderno se ha diseñado a partir de los márgenes antiproductivos de una racionalidad impuesta, que no permite generar una transformación ni un reconocimiento de otras construcciones sociales, sino que replica los fundamentos, medios y fines de una imagen externa que condiciona la existencia de los problemas y soluciones que demandan nuestras sociedades. Dentro de esta recursividad, es menester no olvidar que el derecho se encuentra relacionado esencialmente con el Estado y que éste a su vez, como uno de los principales fines, parte de la satisfacción de las necesidades como

seguridad y la distribución para un mejoramiento social, que, principalmente con el modelo de producción capitalista ha generado una contención de los agenciamientos y la libre producción del *sentido* a fin de re pensar las categorías fundantes como el sujeto o el objeto del derecho, del estado y de la economía.

Pues nunca ha habido más que un solo Estado. ¿Para qué sirve esto? Se difumina cada vez más desaparece en la bruma del pesimismo, del nihilismo, ¡Nada, Nada! Y, en efecto, hay algo común en el régimen de la ley tal como aparece bajo la formación imperial y tal como evolucionará posteriormente: la indiferencia en la designación. Es propio de la ley significar sin designar nada. La ley no designa nada ni a nadie (la concepción democrática de la ley hará de ello un criterio). La relación compleja de designación, tal como hemos visto que se elaboraba en el sistema de connotación primitivo poniendo en juego la voz. El grafismo y el ojo, desaparece aquí en la nueva relación de subordinación bárbara.²¹¹

Bajo esta intención la imagen dogmática del derecho moderno, suple a la imagen de la regulación por vía de intereses particulares que dislocan la necesidad de seguridad, libertad e igualdad de cada sociedad, estableciendo, el margen y directriz funcional que determine las intensidades suficientes para el ejercicio de la racionalidad que le sostiene. El papel del sujeto, las categorías universales y la dislocación del tiempo, son algunos elementos que en la realidad histórica de nuestro tiempo demanda su transformación, a efecto de entender que las instituciones del Estado y las jurídicas, están constituyendo un mecanismo auto-referente, que valida a la anti productividad del *sentido*, lo que equivale a construir un discurso escindido entre lo real y lo ideal, que cada día separa más a las estructuras de regulación con las expectativas sociales y los fines particulares de los individuos, pero que de acuerdo a la exterioridad de la imagen dogmática del derecho, es posible re inventar y crear alternativas como se verá en el siguiente capítulo.

²¹¹ Deleuze, Guilles y Félix Guattari, *op.cit.*, nota 203, p. 220.

CAPÍTULO CINCO

ROMPER LA IMAGEN DOGMÁTICA

El principio de razón tal y como se presenta en filosofía es un principio de razón contingente, y se formula así: sólo hay buena razón cuando es contingente, y no hay más historia universal que la de la contingencia.²¹²

1 LA IDP Y OTRAS IMÁGENES DEL PENSAMIENTO

Este capítulo, como conclusión del trabajo, rescata los principales elementos discutidos en esta investigación, a fin de proponer, no un análisis jurídico sobre la IDP (dado que eso se realizó en el capítulo anterior), sino una propuesta, en la que de acuerdo a la urgente necesidad de reconfigurar la legitimidad de las instituciones de frente a la sociedad, se construya un re-encuentro fuera del encubrimiento que rompa con la imagen dogmática del pensamiento. Insisto en que esta investigación no es un estudio estadístico sobre la legitimidad institucional, ni tampoco un análisis normativo de derecho positivo, sino que es un instrumento teórico que permite mirar dentro de la sociedad a partir de las categorías que son cimientos en su orden social. Dentro del análisis hasta aquí realizado, el reconocimiento de la racionalidad de la IDP como sistema de validación y existencia de prácticas, supone la deformación del *sentido* como un proceso de culturización y homogenización singular. Particularmente me interesa hacer referencia en este capítulo, al tratamiento de la IDP sobre las culturas que recientemente han alcanzado su independencia y soberanía (formalmente hablando), como proceso histórico que asume el otrora colonialismo.

En concreto la IDP es un instrumento que nos permite, a partir de sus propios límites, dar cuenta de uno de los procesos que son causa de la falta de

²¹² Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *op.cit.*, nota 27, p. 95.

legitimidad del discurso institucional de los Estados del siglo XXI, es decir: la colonización del *sentido*.

En este dictamen no me he concentrado en demostrar la tensión dentro de la legitimidad de las instituciones, sino principalmente, en la fundación de las categorías sobre las que descansa la legitimidad del discurso práctico como un medio de representación de formas de vida singular. Particularmente, la dominación racional sobre las alternativas, medios y fines que se adecuan a la copia y calca, asume la violencia sobre la diferencia en pro de la repetición, por tanto, a efecto de ampliar el campo del orden social, es necesario refundar las categorías que le dan origen.

2 RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD: EL REFLEJO DE LA IDP

Como planteé en el primer capítulo, puede advertirse un error singular en el entendimiento de esta investigación, al confundir la noción de imagen dogmática del pensamiento con la representación simbólica (en el campo trascendente) del *sentido*, es decir de las imágenes. Por ello, es fundamental entender que el signo (imagen) conlleva en su interior la existencia empírica del *sentido*, cuya fuente emana de un campo de inmanencia que se encuentra en un plano pre-racional. De lo anterior, se infiere que la posición simbólica adquiere una fuerte relación con la fundamentación ontológica del lenguaje que habita a una cultura y sus prácticas determinadas, es decir, se refiere a un elemento de representación del mundo. Sin embargo, como expliqué desde el aparato del vitalismo que defiende Deleuze (a partir de Bergson), la explicación sobre el concepto, práctica y su representación, parte de la actualidad y la virtualidad sujeta a una imagen de mundo. En su conjunto evoca la condición identitaria de la captación de la intensidad por vía de la percepción, y forja, en términos de su potencia, el contenido del *sentido*, significado y significante. Por lo que la separación tajante entre el significante incrustado en el plano de inmanencia es incognoscible desde el plano de

consistencia. Sin embargo, puede ser representado fuera de su expresión, por las reglas de la IDP que son representación.

Retomando el punto anterior, las imágenes también forman parte de la *lebenswelt* descrita como sistema de mundo, sentido, signos y significantes que señalamos en el segundo capítulo. Asimismo, las representaciones patentes sobre un significante se plasman en imágenes del mundo que contienen un carácter productivo a partir de sus contenidos semióticos. En este tenor, las imágenes captadas por el sistema proposicional de una meseta de conocimiento, conforman una noología,²¹³ cuyo entendimiento se sostiene a partir de los significantes, como

²¹³ The concept of 'noology' can be set against phenomenology, or the grounding of thought in what appears to consciousness, and ideology, or the idea that there are systems or structures of ideas that are imposed upon thinking. Deleuze's early work *The Logic of Sense*, while critical of phenomenology, nevertheless drew upon Edmund Husserl's 'noeisis/ noema' distinction: the noeisis is the act or subjective aspect – remember- ing, imagining, desiring, perceiving – while the noema is the objective pole – the remembered, imagined, desired and perceived. Even in *The Logic of Sense* Deleuze criticised Husserl for restricting the noema to being an object of consciousness and argued that there were pure noematic predicates – colour itself, for example, which is still a relation – between light and eye – but a relation liberated from any specific observer. Noology would, then, be a study or science not of appearances (phenomenology) nor ideas (ideology) but noology. If there are pure noema – or 'thinkables' – we can also imagine approaching life, not as grounded in personal con- sciousness, but as a history of various images of thought, or what counts as thinking. Ideology, for example, is the image of a mind that can think only through an imposed or external structure; phenomenology is the image of a mind that forms its world and whose ideas and experiences are structured by a subject oriented towards truth. In general, noology can be opposed to ideology. Instead of arguing that we, as proper subjects, are subjected to ideas that are false and that might be demystified, Deleuze argues that it is the idea of a proper 'we' and assumption of the good self or 'mind' which precludes us from actualising our potential. Noology, as it is defined in *A Thousand Plateaus*, is not only the study of images of thought, but also claims a 'historicity' for images. The modern subject who is subjected to a system of signifiers is therefore produced and has its genesis in previous relations of subjection. In addition to its critical function, noology therefore assumes that if images of thought have been created they can always be recreated, with the ideal of liberation from some proper image of thought being the ultimate aim. In *Difference and Repetition*, Deleuze argues that we have failed to think truly precisely because we assume or presuppose an 'image of thought'. Not only philosophy, but everyday notions of common sense and good sense fail to question just what it is to think. In this regard, the concept of mind (or, in Greek, nous) has been an unargued, implicit and restrictive postulate of our thinking. Noology does not only study what it might mean for human subjects to think; it also strives to imagine thought carried to its infinite power, beyond the human. Parr, Adrian, *The Deleuze Dictionary*, Edimburgo, Endinburgh University Press, 2010, pp. 193-194.

un *a priori*, del que se desprende la verificación de validez o corrección del significado, y que se hace patente por medio de las reglas del pensar. De ahí, la adscripción del sentido, iconografía o representación de la manifestación singular de la fe sobre los ídolos y las representaciones icónicas, como la cruz en los cristianos, el pueblo germano y la svástica, o como se ha dicho en otro lugar (primer capítulo) la justicia y su condición femenina.



Bajo esta noción, Martin Jay²¹⁴ nos explica sobre la representación simbólica de la justicia. Particularmente, comprender el vendaje como una representación universal de la neutralidad, puede ocasionar la severa duda sobre su aceptación general, por ende, es necesario remontarse al ideario occidental y la fuerte tradición del pensamiento judeo-cristiano, pues el mundo de las revelaciones pertenece por derecho a los hombres, de ello, la efigie de la justicia se encuentra cegada ante la revelación divina, haciendo notar el carácter de lo justo en el plano mundano. Sin adivinación ni ayuda de Dios, la mujer de toga, apropósito de la abstracción de su cometido, en una mano sostiene una espada que le cubre de imperatividad. Jay nos comenta que este tipo de espada, largo y ancha, se utilizaba en la edad media y parte del renacimiento para las decapitaciones públicas, lo que hace elocuente la violencia que impera en su potestad. Por otro

²¹⁴ Jay, Martin, *op.cit.*, nota 127, pp. 19-35.

lado, la balanza, como fuerte símbolo del equilibrio (fuente del pensamiento griego, converso en escolástica de la edad media) contribuye a dotar una visión de neutralidad en la decisión; sin embargo, el significante se edificó bajo la construcción de reproducciones judeo-cristianas de la edad media y renacimiento; su entendimiento, antes que representar activamente las virtudes de una mujer, resalta la fuerza y juicio de las ideas, pues el idealismo objetivo era el centro de descripción del mundo, por lo que su expresión estética le sitúa como ideal, en una época en la que la mujer no existía, sino como objeto, o predicación de lo santo.

En contrario de lo anterior, la proyección de la interioridad de otro sentido, es comprendido por la validez del pensar como una representación inexacta, falsa o perniciosa. Las transposiciones de diferentes imágenes del pensamiento que cruzan transversalmente a la IDP, forman parte de mesetas de sentido que no han asimilado la formulación dominante de la expresión inmanente de ese campo. Por tanto su territorialización advertirá expresiones, cuya validez emana de otro plano, que disoluto, aún conserva su diferencia. En el caso, producir un sentido diverso sobre la expresión de la justicia, adaptado a la resistencia de sus premisas y compartido con su forma de vida, no necesariamente replica valores de un *logos* diverso, sino que expresan la función del *sentido* en premisas propias, de otra imagen del pensamiento, cuya fuerza le otorga validez. En términos de esta investigación existen premisas que son validadas interiormente, por microrracionalidades que aún dentro del campo de consistencia de la IDP, manifiestan representaciones diversas en la expresión icónica del sentido, anhelos o deseos.

Como ejemplo de lo anterior, el caso de la imagen de justicia en los poblados de la Sierra de Michoacán y algunos otros del país en 2013 y 2014, creada por el desgaste institucional y el abatimiento del significado de los valores unificadores de la representación de la Ley y el Estado, han incorporado valores que fluyen desde la interioridad de su expresión, hacia la representación de la *diferencia*. La damisela de herencia renacentista no tiene un mínimo de fuerza como significante, pues la expresión del plano de intensidad sobre el que la

necesidad de su organización les impera, sobrepasa la oquedad institucional de un Estado capitalista (tema que se verá poco más adelante), que bajo su propia expresión de sentido, adjudica una representación iconográfica del sentido de justicia en otros criterios



Esta representación cobra sentido a partir de la fragmentación de mesetas que se interiorizan en sigilo de la racionalidad occidental en países herrados por el colonialismo. Su posición, más cercana sobre la integración comunal²¹⁵ antes que una expresión segregada e individual, supone una organización que surge como una necesidad de conservación, que si bien es cierto, está más cerca de las organizaciones ancestrales, así como de la inmediatez pragmática de supervivencia que se inscribe en la urgencia de su representación. En ésta la justicia acude a la organización solidaria, insurrecta, que por mano propia, se legitima de frente a la sociedad como una vía institucional y no estatal. Su principal

²¹⁵ Existen diferentes manifestaciones sobre la impartición de justicia prehispánica, pero las principales como la náhuatl, corresponde a una versión comunitaria, con órganos colegiados que interactuaban en sus distintas funciones y grados.

fin es la sobrevivencia y a partir de ello, la sujeción del orden social se realiza por una vía armada organizada. Es útil recordar, que en estas poblaciones el carácter institucional estatal, ha sido asumido como parte del crimen organizado por la fuerte influencia de éste y la brutalidad de la corrupción institucional, por lo cual, el ejercicio autónomo, desde el sentido de la solvencia de su problema (desde una posición vitalista) impone una solución práctica que, de acuerdo a la resistencia sobre el campo inmanente del estado capitalista, asume formas de ilegalidad empero, llenas de legitimidad social, que atendiendo a la herencia comunal, los crímenes de gravedad siguen siendo sometidos por linchamientos y sin necesidad de un proceso puntual.

En la mayoría de representaciones de las autodefensas, es visible, a diferencia de la dama, que los integrantes de estas organizaciones se cubren el rostro pero no los ojos, el anonimato es inverso, pues a diferencia del ícono occidental, en su justicia no hay neutralidad ni proceso de juicio, sino una defensa inmediata y el sometimiento directo para asegurar su supervivencia. Aquí, la virtud se transforma en *virtus* y ésta a su vez en fuerza y violencia; en esta justicia, no hay espada, sino armas (ilícitas) que les otorga la facultad de subsistencia por vía de la organización y la expresión legítima de su fuerza; además en las más de las representaciones, no es una sola persona, sino una organización solidaria, comunal. El descentramiento del yo moderno, se manifiesta en pro de la difusividad de los sujetos anónimos que conforman un cuerpo colectivo, que traza la horizontalidad de las autodefensas como vía de representación de lo justo, a partir de la necesidad e idea de la sobrevivencia. Quiero hacer hincapié en que lo relacionado con las autodefensas ni es un sometimiento crítico ni tampoco una apología, sino un instrumento ilustrativo sobre la validación del sentido en expresión del plano de consistencia.

De acuerdo con esta representación, es posible entenderla en dos campos trascendentales: Por un lado, el Estado y por otro, la comunidad. Ante el primero, dicha representación se reputa como un medio y fin ilícito, mientras que para la segunda, el Estado representa el acto de fundación violenta, dominación y la corrupción. En esta tensión de sentido, la apertura de los campos de percepción,

no son suficientes para comprender la fuente de distorsión que empata en fines compartidos, sino que es menester comprender que la afinidad de las categorías que explican las formas vivenciales de la expresión, descansan en sistemas proposicionales de *sentido*.

Por tanto, es seminal comprender que la afirmación pragmática, como repetición del sentido (Sentido/Significado/Significante) tiende a interiorizar la *diferencia* en un sistema abstracto de referentes, medios y formas del conocimiento que establecen su reiteración en el juego perpetuo, de proposiciones que sostienen su propia condición y a su vez, se vuelven fundamentos proposicionales. Sin embargo, la fuerza de la imagen del pensamiento de las representaciones planteadas, nos muestra como, aquella que se sostiene como racional, es la validada por la fuerza del pensar, no por la demostración universal y extensiva de su propia validez universal. Aunque la débil, tiene un arraigo en su comunidad, en términos modernos sólo se analiza como un reducto y sedimento de una organización social que debe ser abolida, una práctica que pone en riesgo a la unidad simbólica del sentido moderno.

Con esto, es esencial comprender que al interior y exterior de la IDP se extienden planos de consistencia que no son validados al interior de su racionalidad como premisas validas, ni como atributos proposicionales de sentido, sino reputados únicamente como irracionalidad, a lo que al interior de la imagen del pensamiento, la IDP es reconocida como irracional e imposición violenta. De ello que la noción de la IDP no se infiera como la única fuerza de validación en un campo pre-filosófico, ni de sujetamiento del plano virtual (exterior a cualquier fuerza), sino que hay fuerzas activas como la axiomática del capitalismo (que se explicará a continuación) que interioriza la fuerza del pensar de la IDP como campo inmanente de universalización. Es menester tomar en cuenta que existen fuerzas (racionalidades) en co-existencia en un campo inmanente de la IDP, ello es así, pues aunque las prácticas reconocidas por la fuerza dominante aunque ha destruido prácticas, saberes y mesetas completas de validación, existen aún imágenes del pensamiento que se afirman en insurgencias, resistencias y solidaridades. Los movimientos sociales, indígenas, las necesidades prácticas de

la transformación de proyecto cultural y la defensa de los derechos humanos desde abajo, son ejemplos de éstas racionalidades, que a pesar del descredito o dogmatización de la fuerza activa, reactivamente afirman su expresión desde la categorización de representaciones otorgadas por la fuerza activa, lo que conviene a la expresión de lo representado.

Existen fuera de su propio sentido y fuerza, otros saberes que pueden compartir premisas, formas y contenidos, pero que no necesariamente se alinean en su interioridad. De una manera tautológica lo racional dispuesto por la IDP, impone el calificativo de racional a todos los productos de su construcción. De su propia naturaleza se impone la distinción de dos planos: lo racional y lo irracional. En el ámbito de la fuerza del pensar, la validez se deduce como potencia de las propias premisas y la verdad como el acto de su afirmación.

La interioridad de la imagen dogmática del pensamiento contiene formas de vida que, en su representación, delimita la afirmación de un cosmos a partir de la sujeción de su propio reflejo o fundamento. Dentro del plano inmanente, es posible comprender la existencia de un pensamiento sin imagen, ya que escapa a las limitaciones formales del plano trascendental, que no se remontan a intensidades (arquetipos) sino a construcciones de la expresión del ser (signos/sentido/significado/significante) fuera de la interioridad de la IDP. Bajo esta proyección, es posible pensar a la propia IDP como un grado de intensidades externas a otra racionalidad que le comprende desde otra interioridad. No se trata de una simple representación del plano de inmanente, manifiesta en el plano de la percepción, sino de los fundamentos y límites de la validez del pensar hacia una interioridad particular. Esta imagen moderna, configura su potencia dentro de la afirmación de sus reglas, dejando en el exterior aquello irracional e incomprensible por su forma de pensar, pues en sí, constituye una axiomática que sostiene su validez, a partir de los fundamentos de la expresión deformados por sus reglas en representación.

Un ejemplo muy simple, es el grado de intensidad que es perceptible por cada persona sobre la noción del dolor, placer, emociones o colores, la naturaleza de aquello que se percibe, no es universal en tanto que corresponde a otro plano

pre-cognitivo, sin embargo, cuando lo intentamos asumir como universales, es posible representarlo conceptual o semánticamente, cuyas limitaciones se encuentran en los ocho postulados de la IDP y en el plano inmanente en sí, pues a partir de éstos reproducen de manera hegemónica, la posibilidad de la validez de su representación. Lo que en términos del derecho, se hace obvia la posición cuando pensamos en Kelsen, Hart, Raz o Dworkin, ya que cada uno, encuentra la fuerza del pensar en los modelos que describen sus posiciones teóricas, empero, al momento de universalizar y hacer (por algunos) teoría general del derecho, desde el análisis conceptual o a nivel semántico, el campo de los hechos sociales (plano de intensidades) no puede cerrarse a una posición teórica, independientemente que se funden en Kant, Searle, Kripke o Putnam por la simple razón de que éstos, corrigen el plano irracional desde la re-construcción de la fuerza del pensar. En este orden de ideas, el discurso jurídico se vuelve un medio que afirma la producción de un sentido particular; empero, que no tiene la capacidad de transfiguración del sentido en el plano de consistencia, sino meramente una representación que delimita lo posible y le adjudica un atributo a la proposición. Su naturaleza por ser vinculante ante la justificación de su fin, le otorga un atributo al lenguaje sin determinar una irrupción dentro del plano ontológico, hacia una reconfiguración del plano contingente, por tanto produce formas sin contenido o contenidos que sólo justifican formas externas a la vida contingente que pretende regular.

Regresando al punto, la genealogía de esta imagen se imbrica con el fundamento ilustrado (empotrada con el Estado capitalista), pues la relación entre los límites del pensamiento moderno y las fuentes de la racionalidad occidental, se encuentran enclavadas en los cimientos históricos de la IDP. Su contención interior, genera una serie de tensiones que en cada campo de la construcción social, desde lo exterior, hace patente lo irracional en términos de la repetición infinita de lo racional. Por tanto, la afinidad de los contenidos cognitivos (medios del saber y contenidos) atraviesan esta imagen bajo la potencia interpretativa de la propia imagen que les refleja; a lo que la fuerza del pensar, empuja a los discursos menores hacia la marginalidad, es decir al exterior de la esquizofrenia. En este

sentido, existen dos principales formas que adquiere esta manifestación: el poder y el conocimiento. Cada construcción social “libremente” determina sus contenidos de acuerdo a la relación que tenga con la *Lebenswelt*, sin embargo, las mesetas de conocimiento a su vez, bajo una actitud nómada se mueven orientadas por la propia diferencia, chocando y produciendo nuevos referentes y construcciones como prácticas. Empero, como se explicó en su momento, la IDP depende fundamentalmente del discurso moderno como base esencialista de la relación sujeto/objeto, interior/exterior, por lo que en términos de este trabajo, se ha abordado no como un problema temporal sino como condición moderna y esta como la creación dependiente de un producto dialéctico y total. Dentro de este encause, la ciencia, política y derecho son la viva expresión de esta dialéctica interior/exterior que afirma sus contenidos, pero sobre todo, son la disciplinarización de lo exterior que ajusta la comprensión del dominio universal del buen pensar, es decir una forma constrictiva de limitación de potencia sobre las alternativas.

Como lo expliqué en el capítulo anterior, la relación filosofía/modelos del conocimiento (epistemología) se alinea íntegramente a la imagen dogmática del pensamiento, de la misma manera que el mapa se ajusta al territorio o el territorio al mapa. El devenir interiorizado por la lógica de la imagen del pensamiento acopla sus categorías con la interioridad de la fuerza que deforma a la *diferencia*. Luego de ello, el umbral de posibilidades no descansa sobre el plano pre filosófico, sino que se proyecta como fundamento del pensar, estratificando la reproducción de las proposiciones, a partir de los axiomas (el capitalismo) que construye como medios del conocimiento y el conocimiento resultado de sus procesos, hecho que en perpetuo acomodo de las categorías, replica las series de acuerdo a cada postura del conocimiento que sostiene a la propia imagen. Por ello, el saber (el conocimiento en sí) corresponde a la representación y no al campo de la expresión. De ahí que el conocimiento sea un principal medio de colonización de las formas de vida, pues contiene la diferencia a partir de una jerarquía impuesta por las formas estructuradas de la autonomía de su propio conocimiento. Por tanto, al momento de pensar lo racional, las formas validadas de pensar, se

convierten en una narrativa superior, ante aquellas que se encuentran desacreditadas por la fuerza externa que les valida.

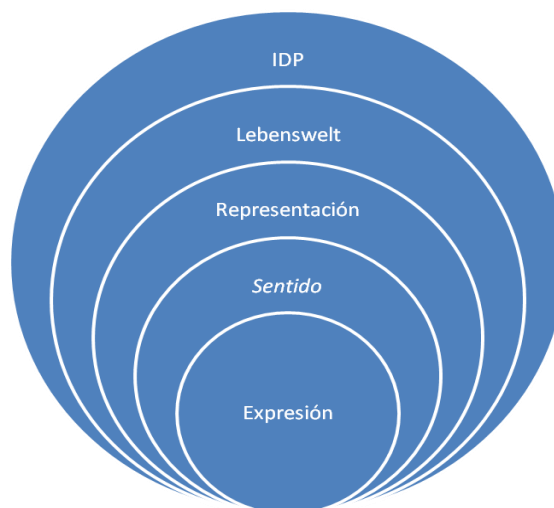
3 RACIONALIDAD: UN DESDOBLAMIENTO IRRACIONAL

Cada práctica sostiene la representación fuera del objeto y cada representación es la limitación exterior de las prácticas. De ello, que el tipo de imagen de la que hablamos en los párrafos anteriores, está condicionada por la forma de vida y las reglas del pensamiento, de igual manera, la imagen como representación y sus referentes estéticos y prácticos están condicionados por el mundo de la vida ajustado por la IDP; no importa qué lenguaje, cultura o posición espacio-temporal, la IDP construye los límites interiores de su representación y los afirma con la fuerza de su fundamento, desplazando a la marginalidad a aquellas otras, que no corresponden con su identidad. Las imágenes son referentes que también como *sentido*, significado y significante, están envueltas en una racionalidad superior, es decir la IDP.

De lo anterior, encontramos en Deleuze (más cercano a las versiones pragmáticas) una versión distintiva en las teorías semánticas que tratan al *sentido*, pues a diferencia de las tesis de Kripke, Putnam o la versión de Wittgenstein, no se trata de una noción esencialista de los conceptos, ni tampoco del lenguaje como referente de su práctica contextual. Para Deleuze, el sentido tiene un origen más profundo, pues proviene de la atribución semántica de la representación de la *expresión*. El mundo objetivo se encuentra separado tajantemente de la relación identitaria entre mundo y lenguaje, por ende, el carácter ontológico, el referente del *sentido* por su propia naturaleza, está separado de la representación del lenguaje, ahí, en el plano de inmanencia es donde encuentra su naturalidad y flujo, en un medio absolutamente pre-filosófico. En consecuencia, las representaciones semánticas, ajustadas al plano trascendental deforman la expresión, a partir de la fuerza externa que valida a las categorías. Situación que desde luego, en la interioridad del pensamiento de Deleuze, afecta en la reconfiguración del *sentido* que pretende universalizarse desde la producción del entendimiento que se

apropia de un territorio más allá del sentido, ese territorio está en las prácticas y formas de vida que se limitan o deforman a partir de la representación.

Como se estudió en el capítulo 3, los postulados de la IDP se trasladan hacia la *Lebenswelt*, para re-ontologizar desde la interioridad de los postulados, el territorio de sentido vivido por una sociedad. En un proceso interior-exterior, la sujeción del *sentido* está delimitada por las reglas del pensar. Lo particular que me interesa resaltar como parte esencial de este capítulo, es advertir que esta forma de re-territorialización de *sentido* moderno, coloniza la representación extensiva de la fuerza del pensar, así, el en-cubrimiento de las otras formas que habitan en cada *Lebenswelt* asume su representación como válida y suficiente, sin tomar en cuenta (sobre todo en la radicalización del pensamiento moderno) que su afirmación epistémica conduce a la destrucción de otro conocimiento y a la afirmación de la violencia como un acto fundador de *sentido*, cuyas consecuencias son evidentes en las sociedades de herencia post colonial, pues las categorías sobre las que han construido sus identidades y suficiencias institucionales, son actos de repetición de una racionalidad externa y no volición del *sentido* interno, lo que conlleva a hipóstasis en la construcción de la imagen del pensamiento de cada sociedad.



Hago énfasis en que el principal uso que le asigna Deleuze a la IDP, sirve como campo de reconocimiento de las limitaciones del discurso moderno, principalmente desde una perspectiva crítica que hace evidente sus

contradicciones e insuficiencias. En esta misma orientación, en la interioridad del discurso moderno la fragmentación del sentido ha podido expresarse en diversas denuncias y críticas, tanto como el estructuralismo o posmodernidad; empero, en la exterioridad, la radicalización de la razón moderna denota formas y fines impuestos a otras racionalidades, que hacen más evidente la fuerza del pensar. Por ello, la colonización del sentido a partir de la razón moderna, situó una imagen del mundo, la realidad y lo posible, a partir de los postulados de la IDP como límite de la representación y el sentido de otros planos de expresión. Al respecto, la adaptación y sometimiento de las categorías, se puede explicar a partir de las prácticas que se replican en los campos de consistencia como formas de vida, sin embargo, aquellas formas de vida que expresan la diferencia fuera de los postulados de la IDP, terminan por cerrarse en la representación interna de la fuerza del pensar, que traducen sus fines, medios en formas definidas de las organizaciones sociales; en suma, justificaciones sociales que reproducen irreflexivamente las sociedades capitalistas de herencia post-colonial y post industrial.

Por tanto, la construcción y afirmación de las principales estructuras sociales de las grandes metrópolis como de las sociedades fuera de ellas, giran en torno a cadenas proposicionales, que repiten formas que pretenden unificar a partir de la fuerza del pensar. Las formas de gobierno (democracias), la religión (sobre todo para algunos países que fueron colonizados por la fe), los sistemas económicos y la reproducción capitalista, son representaciones de estas construcciones, tanto como la ley y el derecho.

Fuera del argumento de Deleuze, en un ejercicio transversal, los contenidos materiales de los sistemas normativos (bienes jurídicos), hasta sus formas de estudio y análisis (filosofía y ciencia del derecho) replican la fuerza del pensar, asumiendo forma, y pesos particulares sobre los bienes y valores que integran su visión de mundo: la repetición sobre la diferencia. Este proceso, ha transformado al derecho como una fuente principal de organización social, pero también, por vía teórica o práctica, de disciplinarización del conocimiento y de la sociedad, transformándolo como una forma de colonialidad interna.

Por vía de la legitimidad de la fuerza del pensar se ha sometido al fondo a la forma, para crear una disciplinarización del conocimiento que replica métodos, objetos, abstracciones y formas de vida; ello es así, pues la construcción de la filosofía y ciencia del derecho de tradición moderna, han partido de la distorsión epistémica sobre el campo de inmanencia (forma de vida) y su clara reproducción en el entendimiento universalista. Las instituciones que representan categorías acuñadas en la interioridad de la racionalidad construyen desde la fuerza del pensar, proposiciones, validez y medios de ordenación de las premisas de saber que deforman la *Lebeswelt*. Es evidente que al aplicar extensivamente un *logos* histórico sobre los contenidos del *nomos* interno, es un ejercicio que desborda al *sentido* y le obliga a asumir formas que no necesariamente se aceptan legítimamente por la meseta, sino que, a partir de un proceso de validación, las formas, proposiciones y contenidos particulares se afirman como existentes o no, a partir de la fuerza del pensar. La construcción de lo universal como mecanismo de validación de lo actual, vulnera totalmente a lo posible, a lo virtual. La colonización del saber, asume la verticalidad de su fuerza, fondo y forma del contenido exterior de la IDP, una repetición que coloniza desde la interioridad de la fuerza del pensar, hacia el exterior de la validación histórica de las mesetas, deformando las prácticas asumidas por el *sentido* en pro de la unificación de la IDP.

De lo anterior, cabe señalar una precisión. He incluido el término *Lebeswelt* como imagen de mundo, únicamente como fundamento del campo pragmático en el que se aplican las reglas de la IDP, y no como fuente de la misma, por lo que la diferencia entre las dos no es de grado, sino de naturaleza. Mientras que la primera es un campo pragmático de repetición, la segunda es el fundamento y fuerza del pensar, es decir, una fuente axiomática de la validez del conocimiento. Como establecí en el primer capítulo, al respecto del pensamiento de Dilthey en su teoría de la representación del mundo, la *Lebenswelt* se usa como referente del campo trascendente, a lo que la IDP, atraviesa, desde una base axiomática (interna) la propia referencia ontológica hasta el exterior del *sentido*, situando a la fuerza de pensar como mera limitación de lo inmanente y trascendente. La

violencia de la que refiere Deleuze sobre la potencia nietzscheana, se infiere ahora, en la naturalidad de la verdad y su extensión de lo universal, así se entiende que la comprensión de las formas de organización social fuera de los márgenes del Estado y limitantes del derecho sean reputadas de irracionales, perniciosas, bárbaras o degradantes. No es casualidad que el saber se encuentre supeditado a la fuerza de las reglas del pensar y que en pro de su corrección, el poder afirme su corrección y reconozca los contenidos de cualquier otra racionalidad en igualdad o diferencia; por tanto, la IDP se torna en un medio de colonización racional: Una razón colonizadora.

Al respecto, es importante hacer notar que el ejercicio de esta razón colonizadora a partir de sus postulados, instaure una fuerza del pensar sobre la base de fundamentos singulares. Una de las principales estrategias parte de la reducción de la virtualidad sobre el campo de lo posible, y asumir a lo actual, como la virtualización de lo posible (ver capítulo 2). En este entendido, las reglas desde las que la fuerza del pensar afirma su potencia se fundan principalmente en la noción de presente y el acto. Por tanto, la pre-condición de su propia naturaleza se funda en la formación del devenir, y su afirmación sobre un solo plano de consistencia, de ahí, que se encuentre en los adentros de la propia IDP una potencia descolonizadora. En este punto, es importante destacar que al interior del devenir, el tiempo se encuentra en un estado de virtualidad pura, empero, en el acontecimiento es el lugar donde la diferencia se manifiesta, pero no hay más diferencia cuando en la IDP reivindicamos la repetición.

Más adelante abordaré el sentido bidireccional que proporciona esta razón colonizadora, empero, es menester comprender la función de la IDP y el *sentido* a fin de comprender que lo relatado en el capítulo 3, al respecto de cómo los postulados afectan a las categorías fundamentales de la ciencia y filosofía del derecho. Bajo este entendido, la orientación de los contenidos se incluye en los postulados de la IDP, cuyas proposiciones son válidas sobre la afirmación de su existencia, situando al *sentido*, como el medio de reconocimiento de los límites de la meseta. El *sentido* como lo contenido por la proposición, es la superficie de las cosas, es decir la nominación de un atributo pero no la cosa en sí. Para

comprenderlo, es necesario recurrir al lenguaje, pues éste transmuta al cuerpo en signo y lo desplaza en el tiempo; a partir de esta clave lingüística, el *sentido* atribuye un enunciado por el que se distingue algo predicable de un estado de cosas. Por ende, la abstracción del exterior y el campo interno de la consciencia, a partir de los postulados de la IDP, delimitan a lo exterior por lo interior.²¹⁶

La afectación por la palabra en el campo del ser es inexistente, sin embargo, por mera construcción lingüística, el *sentido* designa un atributo, más no es el Ser en atributo. Por ello, la relación entre el *sentido* y la proposición proviene de una parte interior y otra exterior (plano de inmanencia y plano de consistencia), de ahí que el signo no es sino una mera representación. La objetividad de la intensidad está separada completamente del contenido de la misma, por la manifestación del *sentido*, pero cuando la proposición le habita, entonces, sólo le representa sin que haya una identidad entre lo expresado y su representación, tanto es sólo atributo de la proposición y no de la cosa. En este encadenamiento, la consciencia denota la existencia del *sentido* no como pleno acontecimiento del exterior, sino como una adaptación interna de las categorías con las que dirige su juicio, ideas y razones para actuar, el sentido no fluye libremente sino que se adapta a los procesos de fuerza del pensar. Y el pensar, se adapta a las fuerzas de la IDP. El tenor de este argumento no pretende ni una naturalización del

²¹⁶ El uso de una síntesis que afirma desde la experiencia particular, una manzana, el aroma de un perfume, la descripción de un rostro, que nuestra consciencia les asigna contenidos *a priori* o relevantes por la experiencia. En el caso del derecho, cuando un tribunal declara culpable a alguien, el sujeto sigue siendo la misma persona, pero su cualidad se transmuta válidamente en otra categoría (persona jurídica) que a su vez, pertenece a otro campo dialéctico de validación (el discurso jurídico) y que tal característica se dirige a atribuirle específicamente un cambio de situación (inocente o culpable) en un tiempo-espacio diferente al que se produce en la vida cotidiana, es decir, dentro del propio sistema jurídico. En este orden de ideas, el discurso jurídico se vuelve un medio que afirma la producción de un sentido particular; empero, que no tiene la capacidad de transfiguración del sentido en el plano de inmanencia, sino meramente una representación que delimita lo posible y le adjudica un atributo a la proposición. Su naturaleza por ser vinculante ante la justificación de su fin, le otorga un atributo al lenguaje sin determinar una irrupción dentro del plano ontológico, hacia una reconfiguración del plano contingente. Por ello, la explicación lingüística en Deleuze está más cercana a una posición pragmática que semántica, empero la diferencia es que él comprende a la forma de vida y la práctica como un *in situ a priori* del campo filosófico, por lo que en ese punto la vida, acción y obra del hombre está aún sin representación.

sentido como en Quine, ni tampoco una semantización del mismo, sino más bien, explorar el medio en el que la diferencia fluye fuera de la colonialidad del saber, ello con la intención de relacionar el proceso adquisitivo de la fuerza del pensar, como parte de las mesetas que se hayan fuera o dentro de la IDP y rescatar la virtualidad (*virtus* como potencia) que existen en las prácticas de resistencia.

Reitero que la orientación de los contenidos del *sentido* nace de la fundamentación de la meseta y la fuerza de la imagen del pensamiento le otorga su validez. De ahí que la fijación de los contenidos del *sentido*, correspondan con la representación y no necesariamente con la expresión. De ello que la discusión sobre las tesis analíticas o semánticas que explican la correlación entre objeto/lenguaje se centren en la referencia de la superficie de las cosas, es decir en el contenido (atributo) de la proposición, por lo que entre significante y significado existe una repetición que se sostiene directamente por la atribución del signo como fundamento de la proposición y como *telos* de la repetición, lo que constituye en sí un régimen de signos.

A la vez, la repetición del signo construye elementos descriptivos de la fuerza que habilita a las premisas como fundamentos del pensar, pues sería imposible pensar el contenido de una proposición que no necesite otros contenidos o proposiciones para desdoblar el *sentido* como representación. La relación entre IDP y el fundamento de pensar se asemeja a la relación entre significado y significante, pues el medio sobre el que se determina el campo de validez, es el signo. El sentido se une en cadenas de proposiciones, representa significantes que atribuyen significados, y de la repetición entre significante y los contenidos del significado, se nutren a su vez, los significados y significantes que conforman la representación semántica de cada campo de consistencia. Su actualización en cada acontecimiento, evoca cada proposición que se alinea bajo un régimen de signos y que se somete a la validez sus contenidos a partir de la genealogía de su referente.

La construcción de cada uno estos, parte de una relación entre el campo de inmanencia, de cada intensidad, que se encuentra en una zona pre-filosófica, sólo descrita por la limitación empírica de los sentidos, dependientes de la afirmación

epistémica que le revela el mundo. Consecuentemente, cada sistema impone reglas de representación, empero, la libertad del pensamiento, está suscrito al entendimiento de la meseta que le afirma, pues ésta, sirve como parte del territorio en el que los contenidos devienen y se forman a sí mismos; antes, que medios rizomáticos que fundan su representación en el choque de la complejidad de otras mesetas, el pensamiento moderno les impone la formación de la tradición arboricente, que orienta al saber desde una posición vertical del *sentido*, pues en esta metáfora, desde la raíz hacia las hojas se construye un posicionamiento jerárquico y causal, acuñado por su propia fuerza, dejando de lado, cualquier otro sentido que es posible denotar en su praxis y gramática.²¹⁷ De tal suerte que silencia saberes que están presentes y que son contingentes, jerarquizándolos y clasificándolos. Sin embargo, mientras el arboricente parte del epistemicidio y de la afirmación del saber por la fuerza del pensar, existen otros saberes que coexisten como discursos paralelos a las reglas de la IDP, bajo otras consistencias y expresiones del ser, expuestos y relacionados en formas nómadas, rizomáticas, insurgentes y resistentes.

Por ende, la distancia entre expresión y representación se acentúa por el campo trascendental que determina la afectación de las proposiciones, condicionando directamente a la *diferencia* a efecto de que se someta al campo de inmanencia, a la representación de una imagen del mundo asumida como universal, desde la interioridad de la IDP. Por ello, la resistencia e insurgencia de prácticas comunes que no son isomórficas con la fuerza validadora de la IDP, son abandonados en su propio *sentido* a la exterioridad, aunque en apariencia por la IDP estas categorías están orientadas en un plano de consistencia, pueden ser colonizadas por el *sentido* (y el deseo) y asumir contenidos externos en pro de la viabilidad de sus propias prácticas.

En este tenor, la adecuación de un *logos* externo, sobre las prácticas, valores y formas de vida, genera una tensión y resistencia de adaptación de aquellas formas que son impuestas. La confección del *sentido* como mesetas

²¹⁷ La pregunta que cobra realce con este párrafo es: ¿qué otros sistemas de pensamientos se afirman a la par o por encima de la IDP?

rizómicas, que se entrelazan entre sí, es una narrativa que puede explicarse históricamente en la producción de más de 2000 años de historia en Europa, pues a pesar de establecer vinculaciones hegemónicas, por imperios y filiaciones, existen lazos comunes, que permiten (a pesar de su resistencia) la armonización de *sentido* como una vía de producción cultural. Mientras que en las colonias, como África y América (como mero ejemplo), esas mesetas de conocimiento no fueron tomadas en cuenta, sino sólo como ejercicio de violencia sobre la colonización de los salvajes por el buen pensar, por lo que la propia construcción del *sentido*, en la fundación colonial y el ejercicio pos-colonial, estatuye medios de resistencia que se traducen en problemas de legitimidad y de la débil soberanía del ejercicio del poder. Sin la interiorización de un ejercicio de poder, la representación del sentido sólo puede manifestarse y sostenerse por los demás referentes que se encuentran encadenados a él, pero que, como entidad ontológica carece de afianzamiento en la consciencia de los actores que hacen uso de él, por lo que necesita la interpretación simbólica que le haga valer dentro de su contexto, es decir, para su génesis y contención necesita de la representación de la IDP.

Dentro de la explicación del pensamiento de G. Deleuze, el plano inmanente se encuentra adaptado a toda representación a su exterioridad. En este principio, el *sentido* que fluye en plena expresión, suscita una forma determinada a partir de la Imagen de pensamiento que le refiera. La justificación moderna de la historia, en más de un sentido guarda una cierta coincidencia entre las versiones dialécticas, sobre la dimensión de la justificación del progreso, modernidad y capitalismo como el discurso dominante sobre el que han de devenir el resto de las intensidades. Sin importar condición, las posiciones hegemónicas, conservadoras, progresistas, emancipadoras y libertarias, al interior de la justificación de la imagen que les refleja, aporta un medio de actualización de los procesos de la actualidad que someten el campo de inmanencia en la producción dialéctica de los opuestos y la aparente creación de nuevas alternativas. En este orden de ideas, para conocer cómo funcionan estos choques de cadenas de

sentido es necesario explorar el funcionamiento de la producción del deseo y los sentidos en las comunidades y su desarrollo histórico.

4 MÁQUINAS Y RACIONALIDAD: UNA RAZÓN IRRACIONAL

La configuración histórica, puede ser explicada desde distintas versiones, empero, para ser coherente con la fundamentación de esta investigación, parto de la estudiada por G. Deleuze y F. Guattari en el antiedipo. En esta versión, los autores explican el proceso originario de fundación social de acuerdo a dos principales fuentes: la genealogía de la moral de F. Nietzsche y el dictamen de K. Marx. Es relevante notar que la explicación sobre el *socius*²¹⁸ (lo comprende como el campo social) está vinculado distintivamente en diferentes procesos, y para esta investigación es fundamental comprenderlo, para dar cuenta de la construcción y limitación del *sentido* y con ello verificar los puntos de ruptura.

El tratamiento particular de Deleuze y Guattari sobre el *socius* en Antiedipo,²¹⁹ configura además de una abstracción sobre el *sentido*, la relación

²¹⁸ Para mayor detalle: Parr, Adrian, *op.cit.*, nota 213, p. 258-260.

²¹⁹ “La noción de máquina desiderante sirve para desmontar las dicotomías tradicionales entre subjetivo y objetivo, realidad y fantasía, vitalismo y mecanicismo, infra y supraestructura. Deleuze y Guattari oponen a esos dualismos una teoría monista según la cual el deseo crea toda la realidad histórica y social y es parte de la infraestructura social. El deseo pertenece a la infraestructura y es productivo como la voluntad de poder de Nietzsche. Esta concepción lleva el pensamiento de Freud, por encima de las fronteras de la familia, una realidad de producción investida por el deseo.

En todo individuo el deseo oscila entre dos extremos: el activo o esquizoide –la voluntad de afirmarse a sí mismo huyendo de las convenciones sociales- y el reactivo o paranoico –afirmar el poder y el orden establecidos, dejarse reprimir, dirigir o explotar-.

Deleuze y Guattari combinan un microanálisis de máquinas sociales –molares- con un microanálisis del cuerpo y sus máquinas desiderantes moleculares. El materialismo de Deleuze y Guattari analiza los desarrollos culturales, familiares y psicológicos en términos de la dinámica de la economía capitalista, economía que a su vez está enraizada en la materialidad del deseo y sus fuerzas físicas.

El Anti-Edipo hace un análisis histórico de las formas en que el deseo es encauzado y controlado por los diversos regímenes sociales. El proceso de represión del deseo mediante domesticación y confinamiento de sus energías productivas es llamado territorialización. El proceso contrario, de desencadenar el deseo y la producción material, de las fuerzas sociales que restringen a uno y otra, es llamado o bien desterritorialización o bien decodificación, donde la decodificación de los códigos sociales represivos permite

entre plano: sentido y deseo. Con ello, interiorizan el plano inconsciente de la formación del sentido, pues describen la relación entre los límites de aquello que es deseado por el actor social, desde una fuente que le atribuye al sujeto, los límites de representación de sus aspiraciones. Es decir, la libertad sobre la que su imaginación, anhelos, deseos, intereses, etcétera, está condicionada por un campo de experiencia vivencial, externo, que se interioriza en el sujeto para volverlo interno. Este campo de experiencia, depende del lugar y tiempo en el que se haga valer, contiene diferentes códigos y éstos, a su vez, representaciones particulares que habitan al sujeto en su vida práctica y se esparcen en el orden social. De ahí que la visión del imaginario colectivo de los diferentes estratos de sociedades cambie de acuerdo a su posición. Sociedades salvajes, bárbaras, capitalistas y de control forman su propio socius, y lo constituyen como el plano de inmanencia, del cual, los actores sociales, únicamente pueden reproducir en la consistencia, a efecto de repetir las premisas que son válidas, los deseos que son posibles y las expectativas que retroalimentan al código interpretativo y la fuerza del pensar.

En esta abstracción, para ellos, la producción del sentido, fue tomando forma a la par de la adaptación de las formas de vida con su entorno. Deleuze y Guattari invocan a un concepto singular para hacer referencia a la determinación del sentido: las máquinas.²²⁰ De acuerdo al estrato de desarrollo planteado, las máquinas de sentido, son construcciones sociales, que se forman con ideas, y flujos del código que permiten explorar los límites del pensamiento. Tienen diversas misiones, formas y productos. Como discurso paralelo se configura las máquinas de deseo, que son producto del inconsciente y que no forman parte, como las anteriores, de un medio de representación, de ahí que sean máquinas

que el deseo se mueva fuera de las fronteras psíquicas y espaciales restrictivas.” Quevedo, Amalia, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari*, Lyotard, Baudrillard, Navarra, EUNSA, 2001, p. 123.

²²⁰ Para Deleuze la noción de máquina lo comprenden como aparatos tanto metafóricos como no metafóricos que le permiten capturar y liberar flujos de sentido. Por ello, la definición de los conceptos, el capital, los deseos, son máquinas que le permiten interactuar y formar campos de sentido para su interacción y conexiones.

productivas, que construyen y anhelan cambiantemente, sin direcciones unívocas que determinen procesos históricos lineales; empero, máquinas deseantes y máquinas sociales (las que representan el sentido) forman sistemas interiores que replican sus formas y contenidos en pro de la adaptación del entorno como un medio de ejercicio inconsciente consciente que puede dirigir la vida funcional de una colectividad. Sin embargo, entre la suma de estas máquinas es posible dar cuenta de procesos que producen vitalidad, acción y fuerza, lo que corre en distintos sentido, creando flujos discontinuos y quebrados entre diversas mesetas y representaciones de sentido, las maquinas deseantes aspiran más allá de la representación.

5 RAZÓN SALVAJE

En sus diferentes estratos, la forma más básica, está asociada con las sociedades salvajes, pues parte de una relación directa con la naturaleza y el entorno que determina la vida de esa célula primitiva. El sentido y el deseo, emana de la fuente directa de la naturaleza (literalmente del territorio), del plano inmanente, y es plasmado por la máquina social, en signos y prácticas ritualizadas que codifican su propia forma de vida, en conceptos e ideas. Para estas sociedades el sentido, aún se encuentra dentro de una base interpretativa compartida por la forma de vida que les permite su subsistencia. La tierra, la naturaleza y su medio se encarna en sus rituales, conceptos y forma de vida. En tanto que su fundamento, al momento de des territorializarlo, se funda en un proceso circular, pues el *sentido* está unido a la forma de vida y la forma de vida a la naturaleza que le proyecta el sentido. Las maquinas sociales son los signos, palabras e ideas que representan al sentido y en la expresión de las sociedades salvajes el sentido se encarna literalmente en los actores, tatuajes, grafías, voces, e imágenes representan al mundo que les da sentido y éste, es el que les determina su existencia.

En este punto, su atribución aún corresponde a la comunidad y a las formas de vida interna de aquella; sus creencias, rituales, y cultura, se orientan por la

justificación de la supervivencia y su equilibrio con lo natural. A partir de esta orientación, las sociedades salvajes se vuelven más complejas y el *sentido* a la par del deseo, constituye una repetición de su entorno, de su territorio. Al paso del tiempo, conforme se expande, la distorsión del sentido allana el camino a nuevas formas de expresión.

6 RAZÓN BÁRBARA

Su siguiente nivel, corresponde a la abstracción del déspota. La voz que había sido enraizada en los procesos como parte del ciclo de la naturaleza, se subsume por el grafismo, y ahora ya no se representa al mundo por vía de la voz o los elementos, sino a partir de la incrustación del código en el déspota, y su representación grafica. La expansión del sentido, a la par de las alianzas y nuevas filiaciones construye una máquina [e]l *déspota recusa las alianzas laterales y las filiaciones extensas de la antigua comunidad. Impone una nueva alianza y se coloca en filiación directa con el dios.*²²¹ Por tanto la territorialización del *socuis*, depende en un amplio rango del propio déspota, que asume los límites de los deseos y la expresión de tales, *ya no es la tierra, sino el cuerpo del déspota, el déspota mismo o su dios.*²²² La producción de lo posible, el plano trascendental se desdobra sobre lo posible por el déspota o el Dios, de aquí que las máquinas sociales se transformen de máquinas territoriales, a una mega máquina: El Estado. En esta nueva construcción el déspota preside la cúspide piramidal y sus aldeanos y dependientes se inclinan por debajo. Bajo este entendimiento, el referente del código interpretativo se inscribe en una nueva clave, de territorio o naturaleza pasa a forjarse el déspota o el Dios, como unidad del código interpretativo, que asume la fundación del *socius* y los límites del Estado, al desterritorializar a la tierra en sí, y someter a la sociedad a un un nuevo *socius*: la inscripción imperial. En la interioridad de este proceso, es posible observar que

²²¹ Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix, *op.cit.*, nota 203, p. 199.

²²² *Ibidem*, p. 201.

aún quedan abiertas las anteriores instituciones provenientes de las maquinas territoriales (comunidades rurales), éstas sólo sirven como partes o mecanismos que alimentan a la máquina estatal, pero no forman parte de ella, de ahí que el sentido se crea a partir de una dimensión abstracta, secularizada y separada de la naturaleza e incluso de costumbres y tradiciones. Por tanto, como refiere Deleuze en *Mil mesetas*:

Pues las sociedades primitivas no carecen de formaciones de poder: incluso tienen muchas. Pero, lo que impide que los puntos centrales potenciales cristalicen, adquieran consistencia, son precisamente los mecanismos que hacen que esas formaciones de poder no resuenen conjuntamente en el punto superior, ni que tampoco polaricen en el punto común: en efecto, los círculos no son concéntricos, y los dos segmentos tienen necesidad de un tercero gracias al cual comunican. En este sentido, las sociedades primitivas no alcanzan ni el umbral ciudad ni el umbral-Estado.²²³

Lo relevante hasta ahora sobre los límites del sentido, es que el socius depende de una imagen del pensamiento, cuya meseta se valida a partir de un ejercicio consciente-inconsciente que determina la orientación de las acciones, la repetición de los significantes y la observación de las reglas producidas por los valores y formas de organización social. Para Deleuze, aquí, existe una explicación singular desde Marx: la plusvalía dentro de las sociedades no se refiere exclusivamente al capital, sino también al *sentido*. Por tanto, en la primer figura de la sociedad salvaje el sentido es innato y es horizontal, en tanto que en la despótica, la plusvalía del código interpretativo, no se esparce ni proviene de la sociedad, sino que ésta se queda y pertenece en las máquinas imperiales, en el déspota.

Por tanto, la posición creativa del plano de expresión se aleja mientras cada acontecimiento que conforma sentido orienta socialmente, a la abstracción y al sedimento: abstracción como lo posible y permitido, y sedimento, como aquello

²²³ Deleuze, Gilles, *op.cit.*, nota 210, p. 441.

que no es pensable y está proscrito. Cada meseta construye la validación de las premisas, como éstas propicia la aparición de otros tipos de sociedades.

Dentro del propio devenir, las sociedades despóticas avanzan en la representación de los signos y se expanden con el dominio de su contenido, como un derrame del propio déspota sobre los límites del territorio. De ahí, que la producción de sentido adquiera una forma imperial. La correspondencia de sociedades despóticas y la representación imperial, de acuerdo a la horizontalidad del dominio a partir de la creación de una sociedad que se expande, proyecta la decodificación del sentido desde las máquinas imperiales, limita los deseos y el sentido por un *sentido imperial*, ante ello, el déspota se atribuye la significación del sentido, saltando de un nivel de des-territorialización, a una re-territorialización de la representación en el monopolio del déspota. En este estamento, la producción del sentido y la aspiración de los deseos y su representación, gira en torno a las posibilidades del código, el plano de inmanencia se vuelve el imperio y éste a su vez el territorio de sentido o dicho de otro modo, el territorio-déspota. La territorialización del sentido, aún se encuentra fijado en rutas de entendimiento próximas a los procesos del estrato anterior, empero, las alianzas sobre las que el imperio configura su extensión y poder, abren paso a la maquinaria del Estado como un medio de contención, fundación y conservación del poder, deseo y sentido de un carácter abstracto.

La reorientación del sentido, a partir de la fluctuación de las máquinas deseantes y las sociales, constituyen desde el imperio, la base para la formación del intercambio, la abstracción del capital, y el Estado. El Estado despótico reemplaza a la maquina territorial, y somete al campo, a la tierra a su propio dominio, apropiándose de todas las fuentes de producción tanto como de sus actores, el deseo y el sentido. La fragmentación de mesetas, contribuye al rompimiento de rutas de expresión del sentido, que serán reunificados por la Ley. Así, el fin del derecho se vuelve un medio de unificación como reverberación de la territorialidad del déspota.

Por tanto, la sobrecodificación del Estado adquiere matices de imperio, y la Ley, su fiel redentor. El significante del signo devenido signo de signo, el signo despótico que ha reemplazado al signo territorial, que ha franqueado el umbral de desterritorialización; el significante es tan sólo el signo desterritorializado mismo. El signo devenido letra. El deseo ya no se atreve a desear, devenido deseo del deseo, deseo del deseo del déspota.²²⁴ El signo comienza a ser reinventado por el propio Estado, éste Ursttat (Estado primigenio) tiene la capacidad, no solamente de unificar el sentido, sino de producirlo. Es así que el ascenso de nuevas categorías como propiedad, riqueza, mercancía o clase, se afirma como producción de la maquina estatal. El límite del Estado se vuelve el límite inmanente, traza un plano sobre la dimensión de lo pensable y lo representado sostenido en su propia fundación.

Ya no se contenta con sobrecodificar territorialidades mantenidas y enladrilladas, debe construir, inventar, códigos para los flujos desterritorializados del dinero, de la mercancía y de la propiedad privada. Ya no forma por sí mismo una o varias clases dominantes, él mismo está formado por estas clases que se han vuelto independientes y que lo delegan al servicio de su poder y de sus contradicciones, de sus luchas y de sus compromisos con las clases dominadas.²²⁵

7 RAZÓN CAPITALISTA

La fuerza con la que emanó el sentido del déspota, luego de expandir su territorio de sentido en el imperio, forja un núcleo, un código interior de sentido que proyectó la noción del ascenso del Estado. Éste se atribuyó a si mismo, como siguiente nivel del imperio, un velo que le cubre de sentido, un plano inmanente que está contenido desde una sobrecodificación que le excede y le exige desde su

²²⁴ Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *op.cit.* nota 203, p. 213.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 227-228.

interioridad. *El Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera.*²²⁶ El Estado despótico establece el plano para el nacimiento del capitalismo. Aquí, opera una descodificación masiva que construye una máquina capitalista a la par de una generación de una conjunción de sentido: producir para producir deseos. Un flujo descodificado que refleja todo el cinismo bajo la cara de humanismo: *el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado; el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo.*²²⁷ El deseo, desterritorializado del Estado, déspota y del territorio, ahora sucumbe ante la formación de la producción, del consumo, del deseo para desear consumir y obtener, el dinero, capital, mercancías e intercambio, son parte de la nueva maquinaria social que exige una nueva decodificación: El sentido del capitalismo está por encima de la creación del sentido social.

En la creación de las máquinas sociales de este estrato, la producción del sentido y de los deseos, se configura desde el interior hacia el exterior. En este proceso, la ruta de des-orientación de la exterioridad se hace dependiente del sentido capitalista, es decir, los individuos desean plenamente los deseos del capitalismo, por ello las sociedades capitalistas, desdoblaron los contenidos y representaciones de las máquinas sociales, para configurar un elemento mucho más abstracto y artificial, la plusvalía del deseo. En este sentido, la relación sobre la que se produce este intercambio es el capital. De ahí que su fuerza para transformar al entorno (sociedades no capitalistas), provenga de la necesidad interna del convencimiento del deseo y sentido que se instala desde el exterior hacia la interiorización del sujeto. Mientras más extensión cobra su territorialización, a los campos en los que no puede llegar por la oposición de las

²²⁶ *Ibidem*, p. 228.

²²⁷ *Ibidem*, p. 232.

fuerzas reactivas, se les torna en esquizofrenia.²²⁸ La noción artificial de la producción del sentido y el deseo, se afirma con gravidez en la interiorización ideológica, moral y ética de los sujetos que aspiran al deseo capitalista, lo que encubre al tejido social con una posición esquizofrénica, en las que comienzan a desear, y transformar sus códigos interpretativos en otras realidades. Así, la participación del exterior (sociedades no capitalistas), es el deseo, el anhelo de las maquinas capitalistas, a la par de la desarticulación del sentido de las máquinas sociales salvajes.

El capitalismo se vuelve una fuerza activa²²⁹ que representa y expresa el sentido. Asimismo, el campo de inmanencia se cierra ante el propio sentido del capital. He aquí el argumento toral de este punto, pues la configuración de las máquinas de deseo y las sociales, apuntan a la circularidad y repetición de las maquinarias capitalistas que determinan la validez del pensar. Para ello, la IDP sirve como el eje totalizador de relación del saber, poder y los límites molares²³⁰ de la expresión socio-política, como también moleculares de pretensión y deseos. Por ello, la polarización dialéctica entre saber e ignorancia, poder y no poder, ser y no ser, pues a partir de la totalidad, es posible fragmentar desde el centro a la

²²⁸ Para Deleuze y Guattari, la noción de esquizofrenia la retoman desde un plano clínico que les sirve de campo expresivo para hacer referencia a la condición de enajenación del inconsciente y conciencia colectiva e individual, en la que un sujeto o sociedad vive en una realidad completamente diversa a la determinada por la normalidad. La enajenación y convicción con la que vive atiende a un grado de introyección de una realidad diversa que no es compartida por la fuerza activa de la realidad. Tiene una relación directa con la posición de alienación, pero no depende del discurso de la ideología, sino de la respuesta de la fuerza del pensar que se expande en todo el campo de sentido de una imagen de pensamiento. Al efecto, entender a la esquizofrenia como una patología le permite a los autores comprender el aislamiento de sociedades (o la interiorización de axiomas), que de acuerdo con las fuerzas reactivas (dominadas) agotan sus prácticas y representaciones de imagen de pensamiento concentrándose en el reducto de su imagen. Un ejemplo: las sociedades indígenas, las subculturas, etcétera.

²²⁹ Las fuerzas activas y reactivas es un planteamiento del vitalismo que sostiene F. Nietzsche que Deleuze y Guattari lo comprenden como una forma de acción e interrelación, no de dominio o conquista. Por tanto, para éstos últimos las fuerzas reactivas terminan por liberarse, fluyendo de manera rizomática fuera del campo totalizador de la fuerza activa. En tanto, para el entendimiento de las líneas que hace referencia esta nota.

²³⁰ Organización a nivel macro de relación de fuerzas.

periferia, y con ello, conseguir que las interioridades resistentes asuman la instauración de una imagen del pensamiento, que disciplina hacia su interior cualquier sentido, deseo o saber exterior. De lo anterior, es posible destacar que la fundación del capitalismo, sobre el Estado capitalista, construye una axiomática, ya no una descodificación, sino una fuerza activa que somete a las formas al fondo, a los deseos al sentido y a lo posible al capitalismo. Nos explican los autores:

De ese modo se hallan obstruidos los tres sedimentos de la reproducción capitalista siempre ampliada, que definen perfectamente los tres aspectos de su inmanencia: 1) el que extrae la plusvalía humana a partir de la relación diferencial entre flujos descodificados de trabajo y producción y se desplaza del centro a la periferia, manteniendo, sin embargo, en el centro vastas zonas residuales; 2) el que extrae la plusvalía maquínica, a partir de una axiomática de los flujos de código científico y técnico, en los lugares de punta del centro; 3) el que absorbe o realiza esas dos formas de la plusvalía de flujo, garantizando la emisión de ambos e inyectando perpetuamente la antiproducción en el aparato de producir. Se esquizofreniza en la periferia, pero no menos en el centro y en medio.²³¹

Ningún Estado había perdido tanta potencia, como lo hizo el Estado capitalista, pues el signo que codifica sus medios y fines, están incrustados en un plano inmanente, que no le permiten la posibilidad reflexiva o inclusiva, sino maquínica de la representación de la economía. Las condiciones de la soberanía como ejercicio del territorio (como fundamento de poder), está rebasado por esta moderna forma de organización social. Así, las normas y sus sistemas fluyen sobre la base del deseo de la producción y el mercado (como se revisó en el punto VI del capítulo anterior). La mega máquina capitalista, representa flujos de capital, no de la vida natural, social ni de la interioridad sensible, la axiomatización de los

²³¹ Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *op.cit.*, nota 203, pp. 244-245.

espacios de la vida soporta sólo un tipo de clase social que representa la decodificación de esta base inmanente: la burguesía, por tanto la expansión de ésta como la única aspiración de las sociedades modernas, en las que el uso de sus contenidos morales, políticos y jurídicos se afirmen bajo la propia producción del sentido. De ahí, la relevancia de la IDP como proceso justificatorio de la validación de las cadenas de proposiciones que se hacen valer desde su fuerza de pensar. En este desdoblamiento las maquinas capitalistas instauran deseos, sentido, necesidades en la formulación de las bases íntimas de las relaciones prácticas, internas y fundacionales, en las que las máquinas de deseo sólo producen mayor deseo o ansia por la producción, por la economía. De ahí, que todas las actividades de las sociedades capitalistas estén orientadas a estos fines y medios, tanto como la filosofía, derecho o ciencia. Por ende, todo el socius capitalista en sí mismo teje un plano de inmanencia totalizador, pero a la vez vacío, primero es totalizador pues debe de atender a los medios (capital, mercado, producción, etc); y está vacío porque debe de capturar a la producción de creación económica (el deseo), para ello, necesita de la máquina estatal y sobre todo del derecho. El socius capitalista nos comenta Deleuze y Guttari:

Ha realizado la inmanencia, ha vuelto concreto lo abstracto como tal, ha naturalizado lo artificial, reemplazando los códigos territoriales y la sobrecodificación despótica por una axiomática de los flujos descodificados y una regulación de estos flujos; efectúa el segundo gran movimiento de desterritorialización, pero esta vez porque no deja subsistir nada de los códigos y sobrecódigos. Sin embargo, lo que no deja subsistir lo recobra por sus propios medios originales; re-territorializa allí donde pierde las territorialidades, crea nuevos arcaísmos allí donde destruye los antiguos – y ambos se abrazan.²³²

En esta construcción, la afirmación tajante de la sociedad capitalista fundó lo que es bien conocido en la obra de M. Foucault y G. Deleuze como sociedades

²³² *Ibidem*, p. 269.

disciplinarias, en las que el ejercicio de poder estaba concentrado en el perpetración concéntrica del sujeto, atado a la prisión, a la vigilancia completa de mecanismos que orientaran su conducta, la escuela, el manicomio, son medios de represión y reorientación. Empero, el epítome de las sociedades capitalistas (disciplinarias) son las sociedades de control, en las que luego del sometimiento capitalista de la disciplina sobre las voluntades que encerraba al sujeto en ese mundo claustrofóbico las sociedades comenzaron a devenir en producción de mecanismos de control externos, es decir, fuera del encierro. En su apertura, no existe comienzo ni fin de las actividades sociales (por ejemplo, el sujeto está normativizado por el entorno en academia, trabajo, medicina a estar en espirales continuas que no se rompen: acreditación de grados y cursos, mejores trabajos, certificaciones, etcétera), sino que sus procesos son infinitos, y sus propios flujos limitan la libertad del sujeto sin necesidad de estar encerrado. El sujeto se ve disuelto en un número y en un rol determinado, se despersonaliza, y el capitalismo ya no vende productos sino que más allá, sólo intercambia mercados, mientras que en su diáspora, las máquinas sociales se abstienen de crear propiedad y producción para intercambiarlo por únicamente por el deseo de la deuda.

8 MESETAS, CHOQUES Y RESIDUOS

8.1 *Colonia y razón: los límites del buen pensar*

Para comprender las fuentes de las categorías que emanan de la modernidad, y sobre todo, entender los problemas de su repercusión ante la racionalidad que plantea la construcción de la IDP, es necesario emprender un discurso paralelo. Primeramente, debemos comprender que las fuentes del sujeto no necesariamente fueron sostenidas a partir de fundamentos racionales derivados de sistemas progresistas, cuya evolución redefiniera su entendimiento del mundo; sino más bien, que la afirmación nomádica de las mesetas, a partir de los contenidos emergentes del sentido, constituyeron un rizoma sobre la base del conocimiento de su *logos* histórico. La construcción de la modernidad y el

fundamento del capitalismo, tienen una relevancia fundamental para entender la línea superficial que se dibuja en toda la representación de la imagen dogmática del pensamiento. Por ello, es importante destacar que la tensión histórica puede leerse desde muchas influencias y sucesos, empero, para nuestro tema es total concentrarnos en el planteamiento fundamental del Renacimiento: La Reforma.

Una vez que la concentración del poder de la religión cristiana, se redujo a partir del hito luterano que, desde nuevos fundamentos, derribó la estatizada concentración epistémica, la inversión entre conocimiento e ignorancia se vio autenticada por el decreto de Lutero sobre la Fe: la iglesia católica, la escolástica y la razón se habían convertido en la Babilonia del pueblo de Dios. Su postura separa a la lectura jerarquizada de la visión oficial del credo, hacia una libre lectura de la Biblia, lo que ocasionó una alteración sobre los fundamentos del poder, el conocimiento y la razón divina. La escolástica de su tiempo se vio agredida por la formula luterana del acercamiento a Dios exclusivamente por la fe, en detrimento de la razón idólatra que no soportaba más verdad que su fundamento de fuerza, es decir la interpretación de la Biblia realizada por la burocracia que sostenía al poder. De ello, que la separación entre la dualidad fe y razón, derivaran en la justificación de los modelos políticos posteriores en espíritu/razón, para convertirse en espíritu y Estado del renacimiento.

Al remontarnos en el renacimiento, es posible comprender que la imbricación del rompimiento del dogmatismo religioso propuesto por Lutero, concibió un rompimiento epistemológico que fue retomado por las fuentes más diversas del pensar. El racionalismo, por su parte, retomó el abandono de la razón idólatra y concibió fundamentos terrenos de la consciencia y el entendimiento desde la construcción de los sentidos, el cuerpo y la razón humana. Por lo que el fundamento empírico del saber, se condujo a partir de los sentidos, abandonando a los conceptos perfectos como modelos del pasado, de ahí que el rizoma del renacimiento, pudo traer de vuelta desde el plano de las intensidades y acontecimientos, que tomaron relevancia en el significado de su interpretación de mundo, por ello, tanto los fundamentos griegos, romanos y cristianos se incluyeron como herramientas (sin jerarquía entre sí) de la validación del conocimiento al

respecto de la esfera humana y el aporte natural, humanizando a la cultura y a sus instituciones sociales como el derecho y el Estado.

Aunque la teología cristiana incorporó gran parte de la filosofía platónica, la santidad y la salvación vinieron a expresarse en términos de pureza y de visión beatífica derivados del idealismo objetivo, no obstante, el énfasis cristiano en la conversión fundamental de la voluntad del ser, nunca fue adaptado por dicha síntesis. Periódicamente se dieron revueltas de pensadores cristianos contra algún aspecto del matrimonio con la filosofía griega, y de cuando en cuando se insistió en la tesis de que la razón por sí misma podría muy bien ser estribo del demonio; que, de hecho, hacer a la razón valedora del bien era caer en la idolatría. Para Lutero la corrupción tiene muchas formas, y se refiere a la razón como “esa puta”.²³³

Sin embargo, la única fundamentación de certeza que encontrará Descartes será la descripción del cogito, como fundamento racional y descripción del mundo que continua la separación comunal que se comenzó desde Cristo, el yo como fuente del saber humano y las sensaciones como medio para su entendimiento, cumplieron con Descartes, la profética condición del hombre anunciada por Pico Della Mirandola, acerca de la apropiación de la total obra de Dios por parte del hombre proteico. En este choque de mesetas, hacia el siglo XVI y XVII, a la concentración de una nueva forma de construcción social determinó la concentración de una nueva maquinaria social: El Estado. Consecuentemente, la creación racionalista del derecho natural abrevó de los contenidos más variados de los derechos y sus fuentes, en tanto que, a la postre, por convicciones de la concentración de poder monárquico, se concentró el poder en la representación del derecho positivo y luego, derramó su expansión imperial sobre la codificación de las colonias.

Esta meseta, configura nuevos elementos para el ejercicio de poder y la instauración de los límites de la representación (histórica de la contingencia eurocéntrica), pues antes, en la época del siglo XI, la autonomía de la autoridad

²³³ Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, Surcos, 1996, p. 169.

eclesiástica con los señores feudales y príncipes, circundaba en torno a la calidad de las personas que ejercían y podían detentar el poder y sostenerlo soberanamente en el territorio de su *potestas*; por lo que el derecho no estaba fundado en un principio netamente territorial, pues dependía del *imperium* del Papa, como vicario de Dios, sino repartido por la calidad de persona que le detentara, y que a su vez este derramaba sobre los subditos que contuviera en su poder (razón barbárica e imperial). Como se advirtió anteriormente, la razón imperial se desborda territorialmente en todo el sentido, y construye una cadena proposicional con la fuerza de su código. Las premisas en realidad no se tratan de la potestas, sino netamente del Imperium, por tanto, el reconocimiento de la *terra nullis* y *la sublimis deus*, como bulas principales en la re-estructura del mundo, pendieron netamente de un fundamento cuyas premisas no fueron nuevas, sino absolutamente validadas por la fuerza del pensar. De ahí que el entendimiento de los derechos del siglo XVI y XVII se adaptaron al devenir de la nueva fuerza de validez, misma que ya no se encontraba delimitada por las fuerzas divinas, sino en el monarca, lo que irrogó una conversión del mundo extenso de Dios hacia el mundo apropiable del hombre.

En suma, tanto ius naturalismo y las instituciones romanas que no habían perdido continuidad, fueron tomadas y extendidas con mayor plenitud hacia el campo del *dominium* e imperium, pues el primero a diferencia de la edad media no solamente estaba suscrito al poder e imperio militar del territorio, sino más allá, sobre la propiedad legítima de la obra de Dios. De ello que se sentaran las bases suficientes para el entendimiento del trabajo (también como herencia del luteranismo) como recompensa para el hombre por la transformación de la materia y no meramente por la gracia divina, hecho que reivindicó el planteamiento empírico de los derechos naturales, pues al cabo del pensamiento estoico, la naturaleza acuñaba en sí la configuración horizontal de los derechos del hombre. En este entendido, la imagen que proyectó esta meseta, convino en la representación simbólica de los contenidos categoriales que adquirieron nuevas dimensiones para dar pauta a la senda creacional de las sociedades modernas y el pleno desarrollo del capitalismo, que a la par de la ausencia de otras

intensidades, saberes, reconstruyeron la historia occidental a partir de un evento histórico sin precedentes: El descubrimiento de América.

Este punto lo trato separado del dictamen de Deleuze y Guattari, ya que existe una clara linealidad en los estudios de F. Nietzsche y K. Marx sobre la evolución social, pues constriñen el acontecimiento de las culturas nativas de América en una generalización del feudalismo asiático, en el que someten a América en una distorsión espacio temporal diferente de su expresión. Lo riesgoso de esta comprensión se puede observar en la obra de Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Immanuel Wallerstein, y otros especialistas de la descolonialidad, que siguiendo su entramado, establecen las claras diferencias entre los sistemas de producción, valores, conocimientos y experiencias sobre las que cada región fundó diferentes máquinas sociales, imágenes del pensamiento y reterritorializaciones.

En esta comprensión, si bien es cierto, las colonias americanas fueron constreñidas por el yugo colonial europeo, y con la forma dominante de la putativa formación de un apéndice de las metrópolis, el tercer mundo fue construido desde sus bases en la replicación isomórfica entre mesetas, los contenidos de la imagen de pensamiento no coincidía con el sustento de la vida, las praxis o la interiorización de las premisas, sino únicamente por vía de la violencia de la fuerza del pensar: la fe, el conocimiento y la guerra. Ante este acontecimiento, la resistencia de las mesetas de sentido (la imagen del pensamiento), sufrió fragmentaciones particulares que se han tratado, desde la disciplinarización del conocimiento de la IDP, como residuos sin relevancia, empero, su *diferencia* no guarda correspondencia con el buen pensar, y entre esos pedazos de mesetas rotas, se territorializaron quinientos años de historia de las colonias, por lo que ahora, se encuentra patente en una hibridación entre los diferentes estratos aludidos por Deleuze y otros tantos que no se encuentran en su explicación, sin embargo, es posible admitir que el recuento histórico de la deformación colonial se extiende sobre lo colonizado, como una castración de la contingencia e incluso de su propio discurso. Un pensamiento que piensa que piensa, pero que no alcanza a pensar lo que no puede entender, sólo descalifica y lo destruye.

Por tanto, la validez interna de los límites del conocimiento, a partir de la derivación de las prácticas sociales, indica la existencia de otras intensidades y saberes, que en su continua resistencia, es reivindicados contenidos pre-filosóficos de los que parte la representación de las formas de vida. Los agenciamientos al no ser flujos libres que pudieran innovar en contenidos, establecieron la correspondencia entre la representación y la expresión de las máquinas sociales (e incluso de las máquinas de deseo) validadas por la razón colonizadora. Sin embargo, existieron otras, que en su contingencia se aislaron como producto de una imagen de resistencia. A pesar de ello, la construcción de la racionalidad renacentista operó en la conquista, bajo las propias premisas que servirían de base para la afirmación de la IDP pues, replicó los contenidos en los atributos que completan la fuerza de su entendimiento.

El surgimiento de las colonias como entes retorcidos y deformados por mesetas de conocimiento externo, allanó el *pathos* para la re-distribución de poder sobre la construcción de occidente en la sujeción histórica de la apropiación del Otro, por vía de la fuerza de una meseta que atiende a su propia validez (amo-esclavo). Posteriormente, las colonias, siguieron códigos y sentidos que se habían apropiado de sus propias prácticas, acometiendo a las insurgencias y resistencias de un tono netamente replicativo de una racionalidad externa, que de nueva cuenta, encubrió la intensidad del plano pre-filosófico que afirmaba su contingencia. Al cabo del tiempo, la imbricación de las ahora sociedades de control, proyectan como en otrora en el colonialismo, un plano trascendental en el que las categorías válidas por las multitudes (al interior o exterior) informes contenidas por los diferentes Estados, replican en sus propias acciones, discursos y formas de vida, las cadenas de sentido que les introyectan su existencia.

Un claro ejemplo de ello, la tan extensa tradición de la comprensión contractualista del Estado, pues a partir de la construcción moderna del sujeto, la herencia Lutero-Calvinista, concentraron los atributos divinos como fuente del poder, trazado desde un plano de la racionalidad centrada en el yo. La influencia del renacimiento (y la influencia de la meseta de la edad media) sobre las bases del estado moderno son evidentes en tanto que el Estado como categoría total,

toma el lugar de la totalidad del poder eclesiástico. Sus fundamentos aparentemente cambian, sin embargo, únicamente seculariza el poder pues la proyección de la totalidad Dios/hombre son la otra cara de la misma moneda. De ello que la construcción piramidal y vertical, se anteponga a la fundamentación horizontal. La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto la fuente metafísica del poder. Por ello, la naturaleza del Estado moderno, aparejado a la teoría política que le sostiene, parte de la continuidad cristiana del reino de dios, y a la apropiación jerárquica del Hombre, como Hijo de Dios, en el que su razón hace uso natural de la esencia atribuida por si mismo, proveniente de mesetas superiores. Hasta este punto, es posible dar cuenta como para occidente el choque de mesetas conlleva la refundamentación de poder a partir de los problemas que necesitaba cada problema a solventar, empero, los choques de mesetas que hubo en la colonia para los naturales de América refiere un epistemicidio, anulación de las mesetas del sentido, la profanación de las máquinas de captura, asumiendo a los sujetos maquinas llenadas con captura. Por tanto, la administración de los valores y lo valioso de la obra de Dios, dio continuidad al régimen simbólico de la realidad divina, empero, el papel del Hombre (y no de la mujer, como atavismo del carácter judeo-cristianismo) delimitó la atribución facultativa del goce de las facultades naturales a la sustancia idéntica (mortal) del génesis simbólico. Así, las nociones de igualdad, libertad, propiedad, como derechos naturales en la América colonizada, provienen de reivindicaciones filosóficas de la patrística y escolástica, modelos que sujetan a una realidad simbólica precedente en la Reforma, y que se continuará desde la transformación de la obra de Dios en la modernidad y sobre todo, en la fuerza de la naturaleza del Estado capitalista.

8.2 *No hay libertad sin el acto de creación*

Para la literatura eurocéntrica, como un ejercicio normal de la producción de la línea ascendente del tiempo, el colonialismo desfiguró la interioridad de las sociedades y las supeditó a la dependencia simbólica del Estado imperial (luego capitalista). Empero, debemos dar cuenta que las propias reglas de la razón que se traducen en el recuento histórico de la colonia, no puede mirar lo que no ve, una razón más allá de su razón. Por tanto, los valores, historia, lenguaje, misión histórica del Estado y el derecho en las colonias, (Y hoy en día como una faceta superior del colonialismo) determinaron la dependencia simbólica de la representación del buen pensar.

De la misma manera en que un marino lee un mapa y le atribuye contenido a lo que no puede comprobar más allá del arte de su cartografía, deforma la tierra, el espacio y el tiempo sobre las líneas del mapa. El choque cultural entre España y las culturas mesoamericanas, no significó una dialéctica productiva, es decir una nueva síntesis, sino la afirmación de la misma racionalidad que había sido producida en su forma de vida colonial. Por ende, la imposición del código interpretativo devastó el campo inmanente que gozaban los pueblos originarios, la interrelación entre comunidad/naturaleza/territorio/deidades, se cambió literalmente de territorio, al imponerse una sobrecodificación de sentido, en una mega producción evangelista de sentido, provocando con ello una pérdida de identidad, pensamiento, medios y fines de la vida. La aniquilación se explica no con el aparato dialéctico, sino con la afirmación de la fuerza activa que canceló y transformó al colonizado en un ente dependiente de las máquinas de captura del colonizador, es decir, de los conceptos, del lenguaje, prácticas, e incluso de la necesidad de su dominio.

Colón, entonces, sabe perfectamente que esas islas ya tienen nombres, naturales en cierta forma (pero en otra acepción del término); sin embargo, las palabras de los demás le interesan poco y quiere volver a nombrar los lugares en función del sitio

que ocupan en su descubrimiento, darles nombres justos; además, el dar nombres equivale a toma de posesión.²³⁴

El sentido de la vida fue semantizado por las categorías impuestas desde el exterior. La diferencia de la colonización en América, del choque de mesetas de otras colonializaciones, fue que el contacto primigenio, no había tenido mediación, como entre Roma y África, o Europa y Asia, sino que absolutamente, las mesetas no guardaron una mínima relación de sentido, la actualidad de la violencia se impuso sobre posibilidad y lo virtual, desde la validación de la razón que desde otra perspectiva se torna irracional.

Para Colón, toda la inspección del nuevo mundo estaba conducida por su lenguaje, desde el acto formal de tomar posesión de la isla, hasta dar nombre a los primeros indígenas que llevó de vuelta a España. Para él, todo el vocabulario está hecho a imagen de los nombres propios y éstos vienen naturalmente de las propiedades de los objetos que señalan: el colonizador debe llamarse Colón.

Las palabras son, y sólo son, la imagen de las cosas.²³⁵

Así, el paso del conquistador desterritorializó a las mesetas existentes previa razón europea, luego las destruyó y creó un vacío. Ese principio de colonialidad, ya estaba dispuesto por la forma de organización de la meseta renasentista pues, las variaciones ocupadas por los españoles en América habían tenido lugar en la propia Europa con la experiencia de la opresión Ándalus, del dominio musulmán en el siglo VIII. Un plano de inmanencia llenado con la pura artificialidad de instituciones creadas en tiempos y lugares sin ningún continuum, se hizo pasar como la ruta única de la validez del pensar, que a la par de la vocación por la resistencia, insurgencia y supervivencia del dominado, dio paso a una aparente relación de mesetas, sin embargo desde una interpretación de la Política de Aristóteles o para Gines de Sepulveda, la naturaleza de los bárbaros o tutorados de los Españoles, asumía una posición de inferioridad, esclavitud por la simple

²³⁴ Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, trad. Flora Botton, México, Siglo XXI, 2010, p. 35.

²³⁵ *Ibidem*, p. 37.

naturaleza de su ser, pues carecían de ciencia, escritura y propiedad privada. Así, la noción de la exclusión de todo aquello que no fuera la reivindicación del sentido Cristiano, del yo europeo, y del trabajo como medio de reconciliar la naturaleza del hombre con la obra de Dios (la destrucción de las mesetas arraigadas a la naturaleza) dieron como pauta la necesidad histórica de crear una hipóstasis, un destino para América: Lutero, Kant y Hegel, orientaron al sacro destino de los colonizados por la senda de la objetividad del espíritu, el progreso y la voz de la razón, así como su lugar histórico como vencidos en guerra justa, en el que aquellos y su mundo pasaron de ser territorio de sentido, al título legal de *terra nullis*.

En esta construcción, la IDP se irroga el derecho de establecer la centralidad histórica, como un ejercicio dialéctico en el que determina ese vacío de territorio a la dependencia del deseo y sentido producido al interior de la fuerza del pensar. La fundamentación de la extensión del proyecto moderno y capitalista, no es sino una delimitación justificatoria entre amo y esclavo, que aunque en el dictamen del vitalismo alemán, contenga fuerzas reactivas que puedan empujar a la transformación, es menester dar cuenta que no escapa del eterno retorno. Las transformaciones de las fuerzas del pensar, si se orientan desde la decodificación que se sostiene por la imagen del pensamiento dominante, únicamente puede haber cambio en grado, pero no de naturaleza.

Lo relevante de esto para la significación de este trabajo, es que la colonización se configuró como un plano que es fundamental para la construcción del Estado capitalista, ya que sin el flujo y derrame de los productos, territorio y capital obtenido, el proyecto moderno no habría alcanzado su diseminación ni apareamiento con la IDP. Por tanto, la creación de esa imagen del pensamiento, es un estrato previo a la colonización de las sociedades modernas capitalistas, en las que se sujetaron las bases categoriales para la delimitación de lo posible, que crearon una dependencia simbólica del *saber, poder y antológicamente del Ser*. Así como la instauración de un proyecto temporal que contuvo al devenir y lo transformó en la trascendencia del tiempo, cuyo contenido implica necesariamente una linealidad de la historia, un *continuum* indiferente: El progreso.

En *prima facie*, desde el situ descolonial, entiendo a la modernidad como la construcción histórica proveniente de la afirmación de un proyecto civilizatorio único, cuya imagen del pensamiento dominante y hegemónica se sostiene a partir de su autorreferencia de sentido. Empero, como precisé con anterioridad, existen otras imágenes del pensamiento que se encuentran contingentes en la historia universal de la modernidad, mismas que le hacen re-pensarse como una historia contingente de lo no-universal. De tal suerte, que las bases restrictivas de lo dado, configuraron la extensión básica sobre la formación de las categorías del deseo proyectado por los orígenes del capitalismo y coludidos con la formación ilustrada de la IDP, que determinan hoy por hoy, la insolvencia de la deuda, afirmada con violencia y opresión de las instituciones que abiertas a planos de deseo y sentido, no pueden ser llenados con contenidos independientes y artificiales. El capitalismo, tanto en las colonias como fuera de ellas, ha tenido la virtud de continuar con el proceso civilizatorio bajo el manto de una inmanencia castrada, figurada universal y protegida por cada actor desde la base de la territorialización de sus consciencias y cuerpos.²³⁶

En colusión con lo anterior, la construcción moderna del Estado afirma en su edificio una clausura de sentido que radicaliza los valores y formas activas de la vida. Su fundación, únicamente es inteligible desde la negación. De ello que la fundación del Estado moderno en las colonias, haya sido una construcción innatural sobre la base de mesetas territorializadas en lo natural, sin embargo, a partir de la subversión y la violencia fundadora²³⁷ invierte la diferencia y la desdobra en sí. La fuerza de la IDP, desfigura lo racional y lo vuelve irracional o viceversa. Las mesetas contienen los diferentes planos de consistencia que se encuentran presentes, no sólo en los agenciamientos sino en la condición

²³⁶ Es relevante tomar en consideración la apropiación del cuerpo del indígena, criollo o mestizo, pues se apropia como una condición de sentido, que a partir de las categorías introyectadas repulsa la representación de su propia condición de ser, pretendiendo ante la validez del discurso someterse a la apariencia y corrección de la representación imagética del otro. La esquizofrenia de la que habla Fanon se vuelve un medio de vida y una formación cultural.

²³⁷ Véase "Para una crítica de la violencia", en Benjamin, Walter, *Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, 3ª ed., Madrid, Taurus, 2001, pp. 23-45.

inmanente de su expresión. Por ello, el discurso reformista y el descubrimiento de América configuraron la base expansionista de la territorialización, de la crisis del mundo renacentista en el colonialismo, asimismo, las instituciones que le siguieron, re-fundaron los fundamentos de la meseta para representar en el capitalismo, la fundación total de una fuerza activa de cuño coercitivo y tautológico. Al respecto, la IDP funcionó como el medio de afirmación moderna y de circularidad histórica, desde la cual, la validez de sus premisas no tuviera la posibilidad de ser cuestionada, a partir de una ontologización trascendente de sus representaciones (la adaptación simbólica del mundo colonial al paso de identidad nacional como aspiración europea), en formas de vida, lenguaje y los sistemas introyectados del deseo: El nuevo mundo, sería moderno, capitalista y totalizador.

9 TERCER MUNDO: REPETICIÓN, UNA SÍNTESIS NEGADA

Aparentemente, la fragmentación de la religión cristiana transitaría a un nuevo campo de sentido, cuyos fundamentos contuvieran la originalidad y suficiencia para sostener la afirmación sistémica de una imagen *diferente*. Sin embargo, la construcción del Estado moderno en el siglo XVIII únicamente invierte el código, y como se ha explicado, re utiliza el campo de decodificación, es decir, construye sobre las mismas mesetas la fundación del poder metafísico, para validar la fuerza del pensar desde lo humano. Una circularidad entre mesetas, del plano tradicional al plano moderno, pasando a la totalidad como resultado de la fricción de ambas mesetas.

La división del mundo por una línea abismal,²³⁸ está determinada por una separación radical entre saber y poder. De ello que este hito, pueda ejemplificarse en la confrontación entre el derecho de la tradición islámica, frente al derecho moderno occidental.²³⁹ La opinión conservadora de los límites interiores del

²³⁸ Santos, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. José Luis Exeni R., *et.al.*, Montevideo, Trilce, 2010.

²³⁹ Como señala Dariush Shayegan, la adaptación de categorías ajenas a un sistema cultural puede ocasionar una distorsión epistémica de aquellas recibidas con las que

Estado para occidente, refleja su superioridad sobre las categorías tradicionales de la fe Islámica, separando a las instituciones cimentadas en un “orden público” (en el liberalismo) del orden teológico (Islam) a partir de los fundamentos contractuales organizados por la “razón”. La fuerza del pensar occidental, atribuye su superioridad a una ficción contractual, en detrimento de una ficción teológica. La pugna se centra entre fundamentaciones racionales, que por la propia linealidad histórica, no encuentran más fundamento que la fuerza de su propia fuente de pensar. Ello, hace evidente que los pilares del liberalismo político, Hobbes y Locke, cimientan el fundamento del poder, en el terreno teológico, desde una perspectiva de necesidades materiales, sobre el descentramiento del poder. De ahí, las copiosas citas del antiguo testamento en el Leviatan o el Segundo tratado de gobierno civil, sin embargo, es necesario no dejar de lado, que las necesidades históricas de la horizontalidad del poder, partan del debilitamiento de la meseta que reprodujo la *Lebeswelt* del renacimiento. Por lo que para Locke, en la obra en comento (es reiterativo en todo el libro por lo que no citaré), afirma la fundamentación del poder, los derechos naturales como dominio de Dios, y a la razón, como un híbrido entre la fuente de Dios y el uso de ésta por el hombre, de acuerdo a sus mandamientos y leyes, desde los que su límite inferior se inscribe la conservación de la creación divina y el superior, la dignidad de los mandamientos (divinos).

En esta posición, los fundamentos del empirismo metafísico (que nace del racionalismo)²⁴⁰ cumple cabalmente la afirmación de un sujeto en la creación divina, cuyos límites terrenales comienzan a separarlo de los objetos, del otro y de la sustancia de Dios, justamente a partir de los fundamentos de una racionalidad metafísica: Dios. La razón del sujeto, y la potencia de su actuar, a partir de la asimilación del yo cartesiano (como se hizo patente en el capítulo anterior)

prevalecen en el sistema cultural, alternado significativamente la racionalidad de los sujetos. Un ejemplo claro, la revolución marxista de Irán. Shayegan, Dariush, *La mirada mutilada, esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*, trad. Roser Berdagué, Barcelona, Península, 1990, pp. 66 -73.

²⁴⁰ Descartes, que a su vez proviene de la escolástica tardía y que ésta se funda en la patrística, cuyos pilares se sostienen en Aristóteles, Platón y Sócrates.

reprodujo una categoría bajo la reproducción universal del hombre blanco, propietario, letrado y burgués (y no como fundamento de lo racional sino también como categoría heredada del sistema bíblico), que asume la superioridad al momento de conformar la conservación del Estado, a partir de su propio fundamento, valores y razón. De la misma suerte, el Estado, el derecho, el ciudadano y los valores internos reproducidos por los límites de esta racionalidad, están acoplados, copulando con la fuerza del pensar. De ello se desprende, que la superación entre Estado moderno y ciudadano adscrito a un territorio, se oponga tajantemente hasta nuestros días con cualquier otra forma de vida nómada sin territorio y tradicional. Incluso, la condición de las sociedades de control, pretenden fragmentar la noción de ciudadano en la abstracción numérica para el orden global.

Sin embargo, históricamente, a partir de los territorios colonizados luego del siglo XVI, la reproducción de las categorías por vía del Estado y el derecho se diseminó a partir de las fuerzas históricas que moldearon los renglones de la ilustración en Europa y el saqueo en Asia, África, América y Oceanía. El colonialismo, como la principal ruta de la expansión global del pensamiento moderno, contribuyó a la sujeción dialéctica a roles fijos. A las metrópolis modernas se les impuso la calidad de Amo y a las colonias el de Esclavo. La apropiación y captura de sentido, construyó conceptos que fueron encubriendo y deformando las otras realidades, desde la retórica institucional como la política y la fe, hasta la acción correspondiente de su humanismo totalitario: el exterminio. Luego de la esquizofrenización de las prácticas que se hicieron comunes dentro de la colonia y al margen, sus resistentes, pasaron de la negación a la aceptación de la imagen del pensamiento. Las independencias de los Estados y la violencia categorial que les siguió, sólo forman parte de cadenas proposicionales derivadas de una fuerza del pensar: Estado, derecho y valores modernos, en colonias que se resisten a su legitimidad.

En esta orientación, la sustancia que dio pauta a la implementación ilustrada de los estados no pudo llevarse a cabo sin las fuentes políticas que apareadas con la fuerza de la IDP y el Estado capitalista, le volvieron una

categoría general de los sistemas políticos universales del siglo XIX, a la par, de la reproducción de los valores contenidos dentro de los deberes que componen a las normas jurídicas.

El tercer mundo, una ficción de la modernidad y el colonialismo, creó un sin sentido al interior de los grupos sociales de las ciudades, campo, en las marginalidades y en el sendero más remoto del espacio íntimo del sujeto. En su pérdida de sentido, las comunidades asumieron como propios los conocimientos, estándares, medios y fines que orientaron al colonizador. Como recuenta Fanon,²⁴¹ las incipientes burguesías mestizas, asumieron un rol independentista y liberador a partir de la replicación de la violencia colonial. El deseo por asumir el rol del colonizador, no está en la maquinaria del Estado capitalista ni del Estado salvaje o Bárbaro, que nos explica Deleuze, porque no es una naturalidad eurocéntrica, sino un complejo, una patología de deformación de deseo y sentido provocado por la fuerza del pensar. Por tanto, el nuevo criollo, asumió la instauración de las instituciones como un horizonte real en la pretensión de alcanzar el grado de validación de la fuerza del pensar, poder Ser ante el colonizador, y ser ante los colonizadas. A partir de la separación entre raza, sexo, ideología, lengua, color de piel, instauró una ruta de orientación en la pérdida de sentido colonial para afirmar la “identidad nacional” que en términos llanos es una mala copia aquella asumida por el carácter colonial. Dichas identidades se validaron a partir de encubrimientos y sometimientos, discriminación, corrupción y violencia. Los hitos socio culturales no sólo generaron la concentración de polaridades, sino también advirtieron que mesetas completas de saberes, se aislaron por la naturalidad de la contención de la diferencia. De ahí que en nuestro país, la replicación por la colonia, independencia, Porfiriato, revolución mexicana, y todo el siglo XX y XXI, sigan la ruta del progreso dialéctico, que asume la replicación de las categorías que dan origen a “nuestras instituciones”, impregnadas de la fuerza del pensar exterior, y no creadas desde el interior. A partir de ello, el contenido de los derechos, su análisis y aplicación está contenido

²⁴¹ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, 7ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

por la IDP, y asume una posición pasiva sobre la transformación de las fuerzas del pensar, el saber o el poder. El sometimiento de la reflexión, impera a los distintos saberes, como esta investigación, a validar los contornos epistémicos, formales y demostraciones empíricas a partir de los 8 postulados revisados en el capítulo precedente.

Empero, ya en la post-colonialidad, luego de que ya en plena modernidad se asumiera como iguales los Estados declarados independientes tras las conferencia de Bandung, las instituciones jurídicas y políticas en América, Asia y África, aún cargan en su propia interioridad la noción de colonialidad, pues a pesar de una igualdad formal, los modelos institucionales, su forma de vida e identidad depende de los Estados capitalistas, que a su vez, son racionales por la fuerza del pensar superior: la IDP. La dominación de la fuerza del pensar, se extiende como parte de la justificación de la expansión del modelo capitalista como ruta a seguir de todas las interioridades sociales. Por ende, los argumentos reformistas y progresistas latinoamericanos sobre la igualdad, libertad, y propiedad, se conforman como un medio replicativo de los valores instrumentalizados por racionalidades superiores. De su propia naturaleza, las instituciones contemporáneas han sobrepasado el *imperium*, *potestas* y *dominium* del renacimiento, para afirmar un nuevo campo de territorialización de sentido: la globalización.

Como se ha visto ampliamente en la literatura Marxista, posmoderna, pos colonial, y descolonial, la globalización económica ha irrogado mucho de su fuerza en la profundidad de la globalización cultural, en ambas posiciones, el fenómeno, visto desde la IDP está condicionado uno a través del otro con entidades isomórficas, al respecto se validan por la vía del progreso, desarrollo y los medios y finalidades de intercambio y sustentabilidad de los proyectos socio económicos. Ante ello, el agotamiento de las alternativas políticas, económicas y jurídicas se concentran en la viabilidad y expansión total de la continuidad democrática del liberalismo y la apuesta de la distribución de cuño capitalista. Reduciendo a la inexistencia a otras alternativas que por más intentos de su disolución, violencia y opresión, están presentes. Este punto es determinante para la investigación, pues

como se ha puesto en realce por la teoría crítica, y principalmente por las epistemologías del Sur, el desperdicio de la experiencia de la que parte la modernidad, es un elemento dominado por la fuerza de validación del poder y del saber. Por ende, antes de continuar validando las instituciones y saberes que se han redimido por la fuerza del pensar, el imperativo de nuestro tiempo denota la urgencia de romper la imagen dogmática del pensamiento.

10 ROMPER LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

Como he explicado anteriormente, la IDP soporta la recursividad de las máquinas capitalistas y se unen con la representación del Estado capitalista, en sus diferentes formas de grado, sea social demócrata o igualitario, deforma cualquier otra racionalidad, deseo o sentido a partir de una imagen del pensamiento que atraviesa sincrónicamente el sendero de lo posible. Empero, siguiendo la ruta vitalista, la relación de fuerzas, se concentra en que el capitalismo diluye al resto de las posibilidades de mundo bajo el manto de su propia inmanencia, a lo que, las sociedades esquizofrenizadas, se les incluyó en términos de todo o nada. En su mayoría los núcleos sociales aceptaron el deseo y sentido externo, supeditándose a una dialéctica de amo-esclavo en la que las rutas de la historia del progreso capitalista, muestra con simpleza el lugar del tercer mundo como proveedor de recursos humanos (trabajo) y materias primas (sin real intercambio). Empero, la creación interior de las máquinas capitalistas recorren el territorio de sentido, desterritorializando las formas de vida e imponiendo una axiomática capitalista, medios que concentran o excluyen (esquizofrénico para Deleuze y Guattari) el sentido moderno, que se hace patente en los rompimientos de *sentido* al propio interior de las sociedades capitalistas. Estos reductos de experiencias que, bajo el tenor esquizofrénico, han postrado los límites de su sentido y máquinas sociales a partir de sus rutas íntimas de expresión, resisten al sentido capitalista desde la insurgencia y solidaridad de las sociedades salvajes.

Cada tipo de máquina social produce un cierto número de representación cuyos elementos se organizan en la superficie del socius: el sistema de la connotación-conexión en la máquina territorial salvaje, que corresponde a la codificación de los flujos; el sistema de subordinación-disyunción en la máquina despótica bárbara, correspondiente a la sobrecodificación; el sistema de coordinación-conjunción en la máquina capitalista civilizada, correspondiente a la decodificación de los flujos. Desterritorialización, axiomatización y re-territorialización, estos son los tres elementos de la superficie del deseo en el socius moderno.²⁴²

Las sociedades salvajes, determinan sus maquinas sociales (incluso a las de deseo) bajo la proyección de la representación de la naturaleza y de la vida en sí. La resistencia en contra de posiciones capitalistas, les permite construir una imagen del pensamiento diversa a los axiomas del Estado capitalista. Como parte de las fuerzas reactivas, las fuerzas moleculares que se instauran en campos de resistencia, son fuerzas que encuentran su sentido en la proyección de campos que se validan por otra imagen del pensamiento, diferentes mesetas y cadenas de proposiciones que asumen la extensión de otro plano de inmanencia y consistencia. Éstas, parten de un cuerpo lleno, de un socius completo, sin fisuras ni carencias de sentido, en las que al interior se valida por vía de una codificación propia que se habita en la extensión de su propio territorio. Por tanto, como había relatado al inicio del capítulo, es posible dar cuenta de imágenes del pensamiento incluso dentro de la IDP. De ello, que existan fuerzas reactivas que puedan desdoblar el sentido y con base en la expresión, regresar a un plano de inmanencia en el que pueda romperse la imagen dogmática del pensamiento.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta que el capitalismo, es un sistema que se vacía de sentido, llenando al deseo y al sentido, con una axiomática que recurre en el vaciamiento de cualquier interioridad, a fin de establecer el deseo

²⁴² Deleuze, Gilles y Félix Guattari, Felix, *op.cit.*, nota 203. pp. 269-270.

sobre la producción como el hito del código interpretativo. El capitalismo se vuelve un campo de inmanencia dominante e incluyente de las formas de vida y de la vida misma; bajo esta pretensión, la modernidad se erige como un campo de consistencia, desde su propia naturaleza y cadenas de sentido le unen en sus diferentes estructuras y flujos como una unidad dialéctica que contiene una limitante de la diferencia. Por ello, la explicación de la producción dialéctica como devenir de la diferencia, ata a las representaciones de cualquier campo de inmanencia a uno particular, sobre una virtualidad sujeta en acto, que sólo limita su fuerza a partir del reconocimiento de su opuesto, y no, en la integralidad de su propia potencia como parte de un todo más amplio que su producción de sentido. Un logos histórico particular que despóticamente se afirma como universal implica que la sujeción de la identidad del Otro, como una contención de las fuerzas reactivas, delimita su campo de lo posible, al uso de la propia identidad contraria (fuerza activa) que le habilita en su devenir, en suma, el tercer mundo queda reducido a una colonialidad perpetua dentro del mundo moderno. Sin embargo, en su interioridad, hay fuerzas reactivas cuyo logos histórico y *lebenswelt* no han sido axiomatizadas por el Estado capitalista. Bajo esta tesitura Deleuze y Guattari advierten:

Aunque el capitalismo proceda por una axiomática y no por código, no hay que creer que reemplaza al socius, la máquina social, por un conjunto de máquinas técnicas. La diferencia de naturaleza entre ambos tipos de máquina subsiste, aunque las dos sean máquinas, propiamente hablando, sin metáfora. La originalidad del capitalismo radica más bien en que la máquina social tiene por piezas las máquinas técnicas como capital constante que se engancha al cuerpo lleno del socius, y no a los hombres, que se han vuelto adyacentes a las máquinas técnicas.²⁴³

Como se desprende de la anterior cita, es determinante dar cuenta de la circularidad del socius y no de las conciencias individuales, pues las fuerzas

²⁴³ *Ibidem*, p.259.

reactivas están contenidas dentro de los residuos históricos que pertenecen a un *socius* diferente reducido e ignorado. De la misma tesitura, se advierte que el capitalismo ha tejido una red, en la que el sentido y los deseos, confluyen en una propia determinación, sin la necesidad de ser conducidos por la voluntad del hombre, sino que éste se ha vuelto un apéndice de las máquinas de sentido. Por tanto, es posible romper la circularidad dialéctica, o su inversión, a partir de las fuerzas reactivas que habitan el sentido de las sociedades salvajes, emergiendo de la base de un *socius* diferente. Lo relevante es llenar el cuerpo de sentido de un *socius*, sin la base constrictiva de la IDP o del Estado capitalista. Este trabajo sólo puede realizarse desde una apertura del campo inmanente, para que fluya el sentido, como un derrame del *socius*, fuera de las categorías que delimitan su representación. Asimismo, es necesario volver a des-territorializar el sentido, el deseo y las formas de vida, a partir de la diáspora y del nomadismo del deseo, para abrir la virtualidad de una fuerza activa superior al capitalismo: Una reterritorialización superior, el deseo por la vida en sí, que supone una axiomática original.

Esta pretensión parece invocar una retórica singular, empero, el asunto es más práctico que eso, pues lo que quiero decir es que el plano de inmanencia en sí, pertenece a una vida sin categorías que fluye y atraviesa transversalmente nuestro lenguaje, tradiciones, sociedades y culturas; por lo que enfrascar a la vida en palabras con contenidos estáticos como lo hacen los estratos sociales que he referido, conlleva un epistemicidio y un desperdicio de experiencia,²⁴⁴ por tanto, la rehabilitación de otras imágenes del pensamiento, debe provenir desde otros saberes y la re invención de conceptos, que puedan hacer valer los problemas de nuestros días. Por tanto, las estructuras intelectuales que proyectan los problemas sociales en encuadramientos teóricos validados por el buen pensar, suponen en sí

²⁴⁴ Epistemicidio y desperdicio de experiencia en términos de Boaventura de Sousa Santos. Véase Santos, Boaventura de Sousa, *op.cit.*, nota 2.

(como lo expliqué en el capítulo 3) los postulados de la IDP, repitiendo hasta el infinito la versión de un tipo de problemas,²⁴⁵ más no la integralidad del mismo.

Por tanto, considero que una de las potencias que guarda el dictamen de Deleuze, es que a partir de la expresión de otras racionalidades, los movimientos en sí, es posible desdoblar el sentido del plano inmanente, para poder dar cuenta de soluciones más allá de las cadenas proposicionales que justifica la propia fuerza del pensar. La orientación que fluye sobre el desdoblamiento del sentido, no necesariamente está en las máquinas capitalistas, o en el plano de trascendencia moderno, precisamente, ahí el punto de atención. La racionalidad salvaje, reducida a las formas de conservación de su identidad, ha sobrevivido por más de 500 años en la marginalidad del discurso. Lo relevante de ello, es que su cuerpo de socius, está más organizado y aún territorializado en formas de sentido en el centramiento de la subsistencia de su espacio vital, comunidad, naturaleza y tradiciones precapitalistas. La subsistencia de estas unidades de socius, se encuentran dentro de la IDP, pero son comprendidas como irracionales, salvajes e ignorantes. Por ello, la posibilidad de su comprensión y comunicación inter subjetiva, no parte de la afinidad del uso de maquinas de captura validadas por la IDP, sino que como ha podido comprender las epistemologías del Sur es necesario dispensar el saber. Con ello, es posible acercarse a una expansión del socius, mesetas e imágenes del pensamiento, el plano de inmanencia podría acrecentarse en su potencia.

Boaventura de Sousa Santos, desde la sociología crítica afirma que: No podrá haber justicia global, sin que exista justicia global cognitiva; es decir, que la actitud sobre la fuerza del pensar debe des pensarse fuera de la propia fuerza de circularidad dialéctica, y comprender que no existen conocimientos totales, que los medios sobre los que comprendemos el mundo son parciales, y que no existen tampoco ignorancias ni saberes absolutos. Por tanto, es fundamental que las formas de los saberes emerjan y se reconozcan entre sí. De ello que pueda

²⁴⁵ Una explicación de esto puede ser pensar en la reducción de las emisiones de carbono propuesta en la conferencia de desarrollo sostenible de Naciones Unidas de 2012, también conocida como Rio+20.

rehabilitarse otros saberes, a efecto de que se integren intensidades, planos y mesetas. El choque rizomático al que se refiere Deleuze, es instrumentalizado desde la praxis de la sociología de las emergencias y de las ausencias, pues la reconstrucción de los saberes implica también, la afirmación ontológica del plano de premisas y cadenas proposicionales, de intensidades, máquinas de captura que funcionen como nuevas imágenes de pensamiento.

Por tanto, las premisas validadas, tienen la capacidad de generar una producción del devenir incluso dentro de la IDP expandiendo las alternativas y reduciendo la posición de lo actual como lo real.

²⁴⁶ De ello, que el reclamo social, como intensidad fuera del discurso y proposición del plano trascendente, haga evidente los contenidos de las emergencias, urgencias, actores y formas de vida que han sido decretadas como subalternas.²⁴⁷ Las sociedades modernas, de cuño capitalista, se convirtieron en la categoría principal bajo la afirmación del hombre blanco, propietario, cristiano, etc., dejando de lado a la marginalidad, que incluso en los movimientos molares como el marxismo o feminismo, no pudieron integrar a la diferencia, sosteniendo medios inquisitivos de categorización: proletario, mujer, homosexual, etcétera. Por ello, los saberes encerrados dentro de las mesetas de otras imágenes de pensamiento, posibilitan la existencia de premisas, problemas y soluciones más allá de la fuerza replicativa del buen pensar. De tal suerte, que al haber crecido al interior de otro sentido y representación de la resistencia, sus categorías se orientan (desde las epistemologías del Sur) a la conservación de las formas de vida y la vida en sí.

De ello, que las problemáticas sociales del tercer mundo, al replicar las máquinas de captura y representación de las sociedades metropolitanas, encubren las premisas y problemas propios, que en su interioridad, están orientadas para asumir una posición de dependencia sobre la base axiomática de una imagen superior. La proyección de las ciencias y su inmediatez sobre la

²⁴⁶ Santos, Boaventura de Sousa, *op.cit.*, nota 2.

²⁴⁷ Spivak, G., “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.

solución de conflictos sociales me remite de inmediato sobre la fuerza del pensar, que en esta investigación se refleja en la concéntrica dependencia del derecho, desde el derecho positivo, la ciencia del derecho y la filosofía del derecho, en los contenidos, medios y formas de pensar, tanto como el aplicar la replicación de soluciones ya pre-concebidas a una naturalidad de plano de diferencia.

A partir de ello, la construcción de una nueva desterritorialización, como un acontecimiento dictado por la urgencia de la conservación en detrimento del axioma capitalista, apertura un proceso de inversión de la fuerza del pensar, en el que se puede partir de la refundación de una nueva representación sobre el derecho, que contenga expresiones del plano de contingencia y fuerza del pensar, que valide la existencia aquellas premisas que servirán para una reorientación de los contenidos del orden social.

En esta orientación, la reestructura paradigmática o la refundación de una posibilidad emancipatoria, convendría más al plan de la inmanencia radical de Deleuze o la horizontalidad de la epistemologías del Sur de Boaventura de Sousa Santos; sin embargo, al respecto de esta tesis dirigida sobre la imagen dogmática del derecho, la posibilidad emancipatoria se encuentra en liberar sus contenidos de las categorías que deforman las intensidades de su propia esencia y extensión de su naturaleza. La descolonización de la fuerza del pensar, equivale a salir fuera de la IDP, sus postulados y dar vigencia a otras racionalidades que viven los problemas causados por ésta, asimismo, la rehabilitación del sentido del orden social, no como un instrumento de mercado sino de conservación de la vida, cuya esencia sea extendida por fuera del Estado capitalista. Por ello, a partir de los resultados de la sociología crítica, el reto de una reconstrucción de una filosofía del derecho del siglo XXI, parte del rompimiento de la imagen dogmática del derecho moderno, descentrando el imperio epistemológico que ha asumido la IDP, para así, abandonar los axiomas sobre la identidad, y comprender al fenómeno social del orden, en una extensión diversa y no universal. Por lo que es necesario, abandonar la separación derecho y moral, derecho y política, derecho y economía, como un paso importante para la apertura de su campo de trascendencia, como

orientación principal de los fundamentos del pensar y sobre todo, del cometido del orden social: la conservación.

Ante ello, es determinante comprender que no existen conocimientos completos y absolutos, que a partir de su instauración, la IDP se vuelve un velo que como en la justicia, ciega y elimina otras fuerzas del pensar, para validar su correspondencia e intercambio de flujos, sin tomar en cuenta la producción interna del plano del problema, es decir de la vida misma, asumiendo el axioma del capital que reduce los problemas a una mercantilización semántica de la producción de sentido. Las leyes creadas por el yugo colonial que facultan a los ciudadanos el uso de derechos humanos, normalmente caen en problema de eficacia o efectividad, al momento de que se interponen con las reglas del mercado y del capital, por lo que la alta producción legislativa cae simplemente en una mercantilización semántica de consumidores. El deseo por el orden social, está regulado por los medios de consumo, como también por la tipología de sociedades de control, en las que los derechos pasan a segundo plano, pues el axioma del capital es la principal conservación que se pretende.

Así, sin el reconocimiento intersubjetivo, es decir, sin el acercamiento a los problemas reales de la sociedad, las categorías validadas por la fuerza del pensar de la meseta que da vida a la IDP refleja en sí misma, los falsos problemas del sistema económico del Estado capitalista y de las sociedades de control. Al respecto, es fundamental comprender que la producción dialéctica del proceso racional moderno, entre fuerzas activas como el capitalismo y reactivas como los movimientos sociales de indígenas y campesinos, evidentemente constituye un falso problema y una sujeción de las fuerzas reactivas, que terminan por ser moldeadas hacia la interioridad de la otra racionalidad, como en el caso del artículo 2º constitucional y los conflictos en derechos culturales vistos en el capítulo anterior.

La alternativa sobre construir mixtos mal comprendidos, puede ser una solución a corto plazo, como medio de rehabilitación de categorías relevantes para otra imagen del pensamiento; empero cuando se hagan valer en un proceso

confrontativo, serán asumidas como discurso marginal. Ante ello es necesario, partir de los dictámenes de la sociología crítica a efecto de establecer la emergencia de nuevos actores, valores e imágenes del pensamiento, que desde otra decodificación, se re-territorialicen fines y medios susceptibles a la conservación de la vida. Paralelo a ello, es importante destacar que la respuesta de las últimas décadas sobre el trabajo del pluralismo jurídico no ha podido advertir que el problema más allá de la ideología y la opresión capitalista,²⁴⁸ se trata de la validez epistemológica que deforma el tiempo, espacio, realidades y conocimientos, e incluso, a los instrumentos sobre los que teóricamente se comprenden las limitaciones por pertenecer al campo de inmanencia de la IDP. Por tanto, la orientación de la IDP sobre el problema del pluralismo tiende ocasionalmente o a mixtos mal analizados, o a falsos radicalismos. En este entendido, los falsos radicalismos, se concentran en totalidades, representaciones que operan en cero o cien, lo que supone, la antesala de los retornos mesiánicos y sometimientos esencialistas. Un reducto hegemónico de la IDP.

Normalmente en las sociedades de control y los apéndices colonizados, el sentido de su Otridad está desterritorializado y el código interpretativo se infiere de la IDP, por lo que el poder y saber, se encuentran sujetos a la fuerza activa, que se expresa en una forma de dialéctica, lo que perpetua las relaciones de dominación en la interdependencia de su fuente. Así los deseos, el sentido, la moneda, mercancía, capital, las clases, son categorías contenidas que fluyen de manera circular en la forma de extensión del devenir artificial de la máquina capitalista, sin embargo, existen otras manifestaciones que conservan *socius* distintivos con representaciones de imágenes de pensamiento que no necesariamente corresponden con la noción de saber guardada por la IDP.

De alguna manera, las luchas sociales²⁴⁹ (como medio insurgente de intensidades) han logrado abrir sus referentes hacia el subalterno: la mujer, el

²⁴⁸ Me refiero al tratamiento del pluralismo jurídico que denota Óscar Correas.

²⁴⁹ En esta trama, la intención es comprender a la necesidad, desde la afirmación vitalista como eje de la reflexión y la creación de categorías. Suponer que ya no es necesario

medio ambiente, derechos de la diferencia, etcétera. Sin embargo, sus extensiones únicamente valen dentro de las reglas internas del plano trascendente del Estado capitalista, por lo que la transmutación hacia la interioridad, de los derechos de los animales, la naturaleza, los no presentes, u otros saberes y formas de vida, se transforman en eufemismos jurídicos y simplificaciones conceptuales de fórmulas huecas con mero contenido formal, silenciando y destruyendo formas de vida y medios de vida en sí; siendo esta, una forma de disciplinarización de la vida, antes que la representación del orden social. La mercantilización de los derechos, se base en el axioma de la producción de deseos y la plusvalía de sentido. No es gratuito que la contención de la diferencia, desborde las formas de la vida sobre la base de la imagen dogmática y se afirme, como medio validador del fundamento del pensar, dando pauta a la repetición, que como se explicaba hace unos párrafos, las revoluciones o los reformistas que a partir de la fuerza pretenden desdoblar la exterioridad para afirmar una interioridad, terminan por encubrir sus problemas y generar mixtos mal comprendidos: Las primaveras árabes y la insurrección liberal en medio oriente, el marxismo en Irán, teorías críticas y liberalismo del XIX y XX en América Latina, neoconstitucionalismo y garantismo, y la lista continua con un gran etcétera.

El contrapunto cabe, en cuanto a que no existe una definición semántica del derecho, toda vez que pertenece en su originalidad a intensidades y expresiones que se mutan desde la diferencia y rizomáticamente se encuentran o desencuentran. Por ello, las reglas del buen pensar, a priori, juzgan lo posible desde el plano de consistencia (interior de la IDP) y no necesariamente de la expresión social (exterior). En el ejemplo, la interioridad del derecho moderno, encontró en los límites de la representación del Estado (capitalista) la interioridad de su fuerza, por lo que asume la vigilancia y control de los valores, contenidos y formas de las normas y sus representaciones. A partir de los estudios del multiculturalismo, cosmopolitismo y liberalismo igualitario se han orientado la disputa sobre la existencia tópica de los problemas, sin entrar a los fundamentos

crear categorías, desmontar formas de vida y descentrar prácticas que están afectando a la posibilidad de la vida misma en el planeta, no es el punto de partida de este argumento.

epistémicos que aperture otras realidades desde su propia lengua, cosmovisión, sino que sólo se apropia por las categorías válidas. Dentro del sistema normativo, se someten categorías incluyentes que no pueden exigirse o que son incompatibles con la posibilidad real de su construcción (Control de convencionalidad del artículo 1º Constitucional), sometiendo al discurso liberal a adaptar necesidades y problemas que están incrustados como agenciamientos en otro plano de consistencia, lo que naturalmente reproduce encubrimientos epistémicos y encubrimientos ontológicos que posteriormente son medios de rompimientos sistémicos en la contradicción del ejercicio de los derechos.

En este sentido, los estudios culturales y las ciencias que estudian sus procederes, repiten, los márgenes de las categorías. En el mismo ejemplo que indica Deleuze, la orquídea que busca ser polinizada en-cubre su representación con la forma de una libélula,²⁵⁰ la diferencia entra en potencia, cuando se afirma la continuidad categorial de este engaño por la naturaleza; pero en el campo social, cuando se cae en un putativo isomorfismo entre los derechos contenidos en una constitución y prácticas sociales, cae en la imposibilidad comunicativa de la diferencia, acentuando la separación de la naturaleza del derecho Estatal y las necesidades jurídicas de la sociedad.

De lo anterior conviene destacar, que el reconocimiento del proyecto deleuziano aporta a esta investigación, la negación dialéctica como discurso paralelo del proceso unificador ante la historia y la cultura, en pro de la habilitación de las fuerzas reactivas que habitan transversalmente la diferencia. En sí, la apertura del vitalismo como un campo de fuerza habilitado desde la virtualidad, pretende fragmentar la noción de eterno retorno y proyectar en la diferencia, una expresión libre de imagen de pensamiento. Esto en el proyecto del filósofo francés se puede lograrse sólo al instaurar una ontología del plano de la inmanencia. Sin embargo, primeramente debe des colonizarse el plano inmanente de las fuerzas activas del capitalismo y de la IDP, pues como se ha explicado sus representaciones han configurado un plano de inmanencia por encima de la vida

²⁵⁰ Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma (Introducción)*, trad. José Vázquez Pérez y Umbclina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2003, p 23.

en sí y cualquier otra meseta. Por tanto, la estrategia que esta investigación ha procurado, se basa en conciliar la posición del teórico francés con las epistemologías del Sur. De tal suerte que a partir del conocimiento los límites de la representación de la IDP, se debe partir de la creación de nuevos conceptos, des-pensar los fundamentos del Estado y el derecho y con ello, atravesar activamente en el campo de consistencia, una transgresión sobre las instituciones normativas, dando voz a los reclamos suscitados al interior de la IDP y las sociedades de control, que han sido silenciados por estas.

Para fragmentar la potencia de la fuerza incrustada en la base axiomática del eterno retorno, la obra de Deleuze intenta restaurar la diferencia, y no es posible continuar en ningún proyecto cultural que no regrese a los totalitarismos (fundamentalismos, dictaduras, etcétera) sin el reconocimiento de otros saberes que están fuera de la marginalidad de la IDP.

La naturaleza de la IDP puede resumirse como apropiación y colonización, en tanto que el capitalismo, de igual manera configura un vaciamiento de sentido a partir del axioma de producción de deseos, lo que conlleva en sí, la captura de sentido y su recursividad. En sí, configuran un plano de fuerza activa, que como plano de inmanencia atraviesan todo plano de lo posible, y su representación, se sujeta a un proceso dialéctico, sobre el que las síntesis internas no pueden ir más allá del encadenamiento de proposiciones para afirmar la unidad de la diferencia como un todo resuelto. Como se vio anteriormente, Deleuze se opone y fomenta la liberación de las fuerzas reactivas, en su proyecto político funda una herramienta que asciende contra la edipización y retoma las fuerzas reactivas, desde una instauración de la política:

Políticamente, el esquizoanálisis busca destruir todos los segmentos unificados y rígidos de identidad tanto del sujeto como del grupo (compuesto de "líneas molares"), mientras facilita la formación de líneas desterritorializantes de vuelo ("líneas moleculares") en planos de consistencia en los que puede producirse el cuerpo-sin órganos. En su estado primordial las

máquinas desiderantes son unidades moleculares sin intencionalidad ni propósito, y son asignificantes y no-representacionales. Se distinguen así de los agregados molares, que incluyen grandes máquinas sociales como las instituciones económicas y políticas, y la familia.

En condiciones históricas de represión, las unidades moleculares son transformadas por los agregados molares de los que reciben forma, función y propósito. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando las unidades moleculares son normalizadas en identidades de clase y de género (másculino/femenino). Molar significa jerarquía, estratificación y estructuración, y se asocia a macroestructuras, mientras que molecular significa movimiento nomádico no-fijado y desterritorializado que acontece en el plano microfísico del deseo productivo.

Respecto al individuo, el esquizoanálisis busca disolver el ego y el superego y liberar el ámbito pre-personal del deseo que las estructuras molares y representaciones reprimen, los flujos libidinales que existen “bajo las condiciones de identidad”. El esquizoanálisis pretende destruir las identidades modernas y crear nuevos sujetos desiderantes (posmodernos). Mientras el psicoanálisis neurotiza y produce sujetos que se conforman que se conforman a la autoridad y a la ley, y están reprimidos en sus deseos, el esquizoanálisis esquizofreniza, abriendo las líneas de movimiento del deseo y alejándolas de las formas impuestas por la jerarquía y la sociedad. Para Deluze y Guattari el paradigma del revolucionario no es disciplinado miembro de un partido, sino el esquizo-sujeto que presta resistencia a la axiomática capitalista, rechaza a Edipo, desenmaraña los códigos sociales y rompe los muros de la territorialización para acceder al ámbito de los flujos, las intensidades y el devenir, amenazando así el entero orden capitalista.

Una vez más aparece el distintivo rechazo posmoderno del sujeto; para Deleuze y Guattari el ego es una de las cosas que hay que dismantelar mediante el asalto unido de fuerzas analíticas y políticas.²⁵¹

Sin embargo, la posición de Deleuze y Guattari confirma la interioridad del pensamiento moderno y de la IDP, pues los contenidos no pueden emanciparse válidamente por el simple deseo, toda vez que los movimientos de la meseta están condicionados por las fuerzas del pensar, de tal suerte que es una replicación interior del exterior. La esquizofrenia que suponen, como proceso descentrador como descodificación, no puede sino replicar la fuerza del pensar ya que no hay premisas nuevas sino meras repeticiones de sentido. Por ello, la posibilidad revolucionaria o actitud insurgente refunda, en términos de otra lebesnwelt, máquinas de captura que repiten el mismo contenido de la IDP. Aunque funden una diferente meseta, la misma fuerza del pensar validará su contenido. Uno de los múltiples casos que se han visto en este trabajo lo puede representar: Lutero.

De tal suerte que la liberación política, sin una posición epistemológica diversa es una repetición de grado y no una transformación de naturaleza. La inversión que pretende, es una inversión en la que el original sea descentrado por el simulacro, y así liberar de las categorías a los flujos de sentido que están patentes en las fuerzas de la vida misma, como plano de inmanencia radical. Empero la inversión del platonismo que pretende Deleuze, parte de la extensión de la fuerza del pensar, su rompimiento parte de la interioridad a partir de la esquizofrenización de los individuos, empero, la pregunta dominante es ¿cómo contener las fuerzas totalitarias que se hayan en los axiomas del capitalismo? No equivale a la orientación del suicidio del sujeto que en su agonía, libera las fuerzas y al no tener centro, incluso el fascismo o el suicido es opción. La radicalidad del deseo también está axiomatizado por el capitalismo y la representación del sentido.

²⁵¹ Quevedo, Amalia, *op.cit.*, nota 219, pp. 127 y 128.

La opción de descentrar las posiciones políticas y concebir movimientos nomádicos, es una alternativa que puede tomar mayor significado si, en la búsqueda del plano de inmanencia radical, se toma en cuenta los aportes de la sociología de las ausencias y de las emergencias. Esto es así, pues tomando en consideración la posición de las epistemologías del Sur, su entendimiento sobre la extensión del campo del saber, tiende un plano horizontal sobre las racionalidades, que a partir de sus microrrationalidades establecen pretensiones disímbolas de la IDP. La construcción de las epistemologías del Sur en este campo, atienden a recuperar saberes y dar cuenta de los emergentes, por lo que el plano de inmanencia se nutre con el reconocimiento en pro de una ecología de saberes. Sin embargo, como he dicho anteriormente, la diferencia está supeditada a las formas de validación. En este sentido, la construcción de un plano radical universal y horizontal, parece sólo alcanzable en términos de choques de mesetas que se asimilen y logren identificar representaciones compatibles o incompatibles, a partir de un sendero descolonizador, invirtiendo el saber y el poder.

Bajo esta dimensión en la materia jurídica, el plano de contingencia suscrito por los subalternos, en sus movimientos en sí, reclaman una representación desde dentro cuya validez sea probada hacia los demás sistemas racionales como una dimensión diacrónica, sin que exista un centro total, una reterritorialización sino más bien, en un campo diacrónico que se valide horizontalmente en un continuo movimiento. Por ende, las categorías jurídicas deben des pensarse a partir de los problemas que contienen las representaciones del Sur, a partir de su composición, medios y finalidades. A partir de ello, pueden construirse puentes de sentido que configuren aproximaciones de racionalidades subjetivas, orientaciones de la expresión y la justificación no capitalista de la conservación. En esta situación, la negación del proceso dialéctico se impone como un imperativo, dado que sujetar la validación a racionalidades superiores, constituye un ejercicio de dependencia, empero, la validación racional sobre cada plano de conocimiento, debe tener un mínimo de racionalidad.

Por ello, el campo de la filosofía, incita al pronunciamiento de lo pre filosófico, que aún está presente en el campo de consistencia y que se afirma en

el devenir. La propia filosofía necesita de un campo no filosófico para poder validar su campo crítico y la relación de su fuerza. Este es un punto toral en este proyecto, toda vez que en términos de Deleuze:

¿Cabe hablar de una filosofía china, hindú, judía, islámica? Sí, en la medida que pensar se hace sobre un plano de inmanencia en el que pueden morar tanto figuras como conceptos. Este plano de inmanencia, sin embargo, no es exactamente filosófico, sino pre-filosófico. Es tributario de lo que mora en él, y que actúa sobre él, de tal modo que sólo se vuelve filosófico bajo el efecto del concepto: supuesto por la filosofía, aunque no obstante instaurado por ella, se desarrolla dentro de una relación filosófica con la no-filosofía. En el caso de las figuras, por el contrario, lo pre-filosófico pone de manifiesto que el plano de inmanencia en sí mismo no tenía como destino inevitable una creación de concepto o una formación filosófica, sino que podía desarrollarse en unas sabidurías y unas religiones siguiendo una bifurcación que conjuraba de antemano la filosofía desde la perspectiva de su propia posibilidad.²⁵²

Para dispensar la IDP, Deleuze crea la alternativa de la inversión platónica y la ontologización de la inmanencia, empero, es un reducto sumamente occidental, pues a partir del yo, de nueva cuenta vuelve al plano de consistencia en el que el sentido está representado por conceptos y problemas supeditados al buen pensar. La inversión del simulacro sobre la base del original, cambia las piezas pero no el resultado, pues la misma dimensión vertical se supedita en la consciencia y deseo del yo. A pesar de que pretende la negación del super ego, y del ego, la base para su liberación continua estando atrapada en la fuerza del pensar. Por ende, una de los rompimientos que Deleuze pasa sin remordimiento es que fuera de occidente hay un plano pre filosófico que la filosofía puede detentar.

²⁵² Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *op.cit.*, nota 27, pp. 94 y 95.

Al contrario de Boaventura de Sousa Santos, la interpretación de la No filosofía fuera de occidente, me parece que es productivo para el plan descolonial, así como romper la IDP, en razón de que la posibilidad como inmanencia en sí, tiene sentido y aunque colonizada, contiene en su propio flujo fuerza, reactiva en el caso, para hacer visibles los problemas que ha semantizado la IDP. Para ello, la posición epistémica que tenga la capacidad de asumir soluciones, debe estar fuera de la IDP, para afirmarse ante ese plano como una nueva cadena de proposiciones. En este trabajo, el reconocimiento interno de la IDP ha servido como crítica interna, y la propuesta está supeditada a la exterioridad de otras fuerzas del pensar.

Sólo la vida en sí, como inmanencia radical, está libre de los conceptos, problemas y soluciones. Por ello, es que acercándose a-conceptualmente, desde la no filosofía, puede reconfigurarse nuevas fuerzas del pensar. Parto de un punto, en toda la reconstrucción que realiza Deleuze y Guattari en sus obras conjuntas, el papel de la IDP, el capitalismo y la filosofía están presentes como un paralelismo progresista en la afirmación de su devenir. Por ello, me parece que la interioridad de la IDP, está acuñada por la propia filosofía moderna, lo que no destaco como descalificación, sino como orientación de la expresión del plano inmanente de la modernidad. Por ello, me parece de suma relevancia la afirmación de Deleuze sobre la No filosofía, pues entonces, su propia naturaleza no está aparejada a la IDP, ni tampoco al capitalismo, por lo que validamente puede, lejos de invertir el platonismo (desde la interioridad de la imagen que se pretende romper) aportar elementos y aumentar el plano de su resistencia a fin de evocar un plano horizontal de contingencia, en el que la IDP, sea tan contingente como otra no filosofía. El giro descolonial, tiene la capacidad de situar epistemológicamente el centro en periferia y la periferia en horizontalidad. Lo que, para esta investigación es fundamental, pues a partir del reconocimiento de la No filosofía del derecho, o sea las tradiciones, saberes, culturas, religiones no incluidas por la IDP como discurso principal, sino relato menor o subalterno, entonces es posible descentrar su relevancia epistémica y crear nuevos conceptos, no para continuar en la dependencia conceptual, sino para crear novedosas formas del orden social, del

Estado y de la organización colectiva. He ahí la bidireccionalidad de la razón colonizadora. Por un lado la filosofía no puede ser contingente sin la no-filosofía, y en el plano pre-filosófico, es del que se abreva para la capturar el sentido y el deseo, para solucionar los problemas de una imagen del pensamiento.

De tal suerte que ante la propia filosofía, el arte, la ideología, la emancipación, la dignidad, el virtuosismo, lo productivo y los productos, objetos y sujetos, son captados por el consumo del capitalismo. Vivir ha perdido sentido, ante las sociedades de control de cuño capitalista, su significado se actualiza como circulación de mercancías. La filosofía moderna y posmoderna han reivindicado la causa de crítica del pensamiento de Deleuze, pues el agotamiento de las alternativas y el enclaustramiento de la razón occidental en sus problemas endogenéticos son claros referentes de los postulados de la IDP. Comprendiendo la función de la filosofía como la creación de conceptos, la producción de éstos necesariamente está aparejada a la solución de problemas. Sin embargo, el problema esencial que ésta filosofía (por una paradoja de la fuerza del pensar) no observa, es el origen de sus problemas.

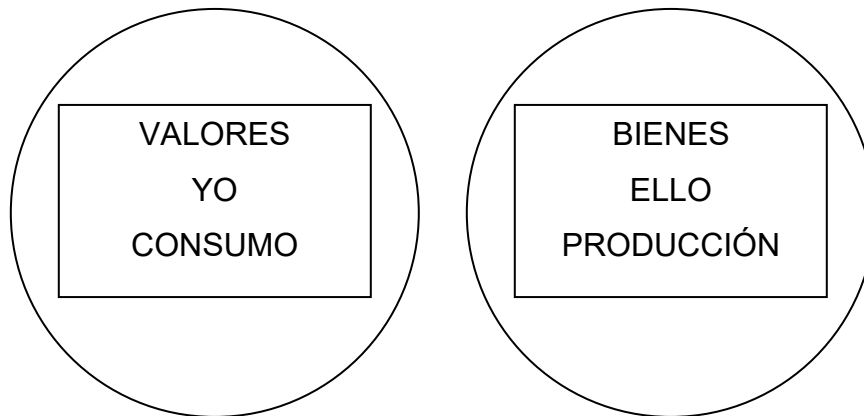
Por tanto, el campo de la filosofía del derecho únicamente reivindica los fundamentos esenciales de los medios y los fines de las culturas occidentales, principalmente el flujo de sentido se derrama sobre cualquier otro contenido, a partir de representaciones de sentido sobre categorías que pretenden tener validez universal. La construcción inmanente que “transversalmente” la pretensión de intersubjetividad a partir de conceptos y categorías de cuño “universal”. El plano de consistencia que define los problemas y soluciones, medios y fines de la filosofía del derecho, sólo observa aquellos que pueden ser validados por la fuerza del pensar, por tanto no puede haber intersubjetividad sin reconocimiento de saberes. En términos de la sociología crítica de Boaventura de Sousa Santos: Para una justicia global, primero debe existir justicia cognitiva global.

En este mismo orden de ideas, la modernidad introyectada en los fundamentos del derecho y del Estado moderno de las (ex) colonias adquiere su validez universal en el dentro de la estructura discursiva del contrato social del siglo XVII, la fundamentación de la entidad Estado se afirma a partir de la

necesidad de seguridad. Bajo este orden del discurso, el Estado se constituye en un campo de sentido del que su interioridad se vuelca exterior sobre la extensión de su dominio. Los fines directos de este, determinan los contornos y fundamentos del mismo. La tautología entre fundamento y finalidad reivindica el sujetamiento de los valores que contendrá la cara que mira desde el exterior político hacia lo jurídico, es decir sobre la fundamentación del Estado. Por lo que hoy en día hace impensable la creación de otro orden político o estructuras sociales que no estén aparajadas con la fuerza de validez, al interior el Estado se configura en una separación de dos categorías, yo y ello. A partir de la propiedad y la vida, las categorías de los derechos son abstraibles en dos grandes continentes, en las que ambas son correspectivas tratándose de la solvencia de éstas desde la justificación de la seguridad, es decir el Estado.

En una gran simplificación es posible asumir a los derechos como libertad, igualdad, expresión, voto, en un plano del yo, y al ello, los derechos que asume occidente sobre la sujeción de los objetos, animales, naturaleza, medio ambiente, creaciones humanas, medicina, arte, etcétera. Dos mundos se manifiestan ante el la fuerza de validez, lo interior y lo exterior. En ambos casos, dentro de las sociedades de control de cariz ex colonial, es posible dar cuenta de los procesos constitutivos a los derechos pertenecientes al yo, tendientes a asumir una posición del ello, la filosofía del derecho, atribuye estas posiciones como una mera condición del progreso, pero en realidad se trata de una justificación de los mecanismos de la fuerza del pensar. La IDP sostiene a los Estados capitalistas y éstos a su vez manifiestan el sendero de apropiación de la vida, por vía de los estados y el derecho.

En este sentido, la orientación ilustrada concibió a los bienes como medios y a los valores como fines, para la realización del orden social. Lo que se entiende como una jerarquización en los fundamentos constitucionales que de hecho, los principales derechos como libertad, igualdad, propiedad, están relacionados con los medios, es decir con los bienes. En tal perspectiva, asegurar la apropiación de los bienes por las vocaciones de los fines, es la tarea del derecho moderno desde una mercantilización del sentido.



En tal caso, históricamente la representación de la modernidad confiere civilidad a la propiedad privada e incivilidad a la comunal, tanto De Las casas como Locke apuntan en la afirmación de la existencia de propiedad privada como un progreso en la construcción de la sociedad, los fundamentos se encuentran principalmente en Aristóteles, La Biblia y la escolástica. Lo que nos lleva a pensar ¿por qué no hoy día el grado de civilidad parte de la afirmación de la propiedad común de la humanidad (como el aire, los bosques, la fauna, etc)? La respuesta se hace evidente cuando se buscan los fundamentos de fuerza. Por tanto, en sentido contrario, la superación entre el Estado moderno, se oponga tajantemente hasta nuestros días con cualquier otra forma de vida nómada sin territorio y tradicional. Incluso, la condición de las sociedades de control cuya pretensión sea la abstracción numérica como entendimiento del ciudadano, y el orden del mercado por encima de los fines del ciudadano.

Sin embargo existen experiencias como el constitucionalismo transformador, Bolivia y Ecuador, que han transformado constitucionalmente, la jerarquía de valores, desterritorializando el sentido, para reterritorializar uno nuevo, que en realidad pertenece a fuerzas reactivas de resistencia, cuyo plano de inmanencia sirvió de insurgencia a las resistencias indígenas que hoy en día se

manifiestan políticamente. En esta experiencia, al invertir el posicionamiento ilustrado, desde la interioridad de otra imagen del pensamiento, se obtuvo una producción rizomática, contingente del propio sistema normativo, cuya legitimidad social limitó el sometimiento capitalista. Empero, lo exterior no se vuelve interior, porque así sería dominación, sino por el contrario, fluye en su propio caudal, como una microrracionalidad, tomar en cuenta aquí la interioridad y exterioridad de la máquina del Estado. Sus fundamentos, desde el campo de la expresión, situaron una representación categorial que en pro de la *Suma Qamaña* suma causa, supone una reivindicación del sentido primigenio del Estado: La conservación.

El derecho, bajo el régimen del Estado, corresponde al dominio del campo de la territorialización del poder, como sentido y como fundamento del mismo, mientras que la maquinaria estatal reproduce en la interioridad los deseos captados por la producción social, contiene el flujo de sus agentes en procesos cíclicos de reiteración. Por tanto, es deseable que estas clases de experiencias puedan desdoblar el sentido de las sociedades contemporáneas a partir de la liberación de los flujos de sentido, de las microrracionalidades a fin de refundar el Estado en términos de un nuevo imperativo categórico: La conservación de la vida, está en el Otro en el entorno, y nunca en uno mismo.

CONCLUSIONES Y PRINCIPIOS

1. *El entendimiento de la imagen dogmática del pensamiento realiza un significativo aporte a los estudios de la sociología, teoría y filosofía del derecho, al respecto de la limitación epistémica de éstos últimos*

Como se ha demostrado en el texto, la linealidad de la producción del saber moderno diseñó a partir de la filosofía, una repetición de sus propios límites, a lo que otros conocimientos como la política, el derecho, la sociología o los estudios sobre moral y ética, bordean los mismos fundamentos como autoafirmación de saber. La consecuencia de ello, supone la autorreferencia cultural de valores, contenidos materiales y afirmaciones racionales que excluyen y destruyen otros saberes.

Asimismo esta investigación da cuenta de la repetición de los ocho postulados de la imagen dogmática del pensamiento dentro de diferentes momentos de la creación de la teoría jurídica y filosofía del derecho, así, como del ejercicio nominativo de éstos dentro de los derechos humanos y las dificultades atinentes para el “reconocimiento” de Otros derechos. Con relación a lo anterior, la imagen del derecho se calcó a semejanza de la imagen del pensamiento moderno, sin importar si se trataba de Estados o culturas afines a las líneas del pensar, esto bajo un ejercicio de colonización.

Bajo este rubro, el encubrimiento de otros saberes por parte de la imagen dogmática del pensamiento suprime el ejercicio del poder, así como de la posibilidad de reinventar y habitar los conceptos desde prácticas que se encuentran fuera de los marcos institucionales, lo que supondría romper con el perpetuamiento de una racionalidad determinada. Es importante destacar que sin una crítica interna puede pretenderse abrir los contenidos epistémicos de las categorías, empero, sin un fundamento epistémico externo, éstas sólo se habitan bajo otras formas de la misma fuerza del pensar, por ello es necesario realizar una

crítica interna sobre los límites del pensamiento moderno tal como lo realiza G. Deleuze, acompañada de un ejercicio externo de otros saberes, como en el caso de las epistemologías del Sur.

2. La expresión epistémica de la imagen dogmática del pensamiento es una representación relativa de la realidad y no una realidad universal

Este punto comparte la reacción anti universalista de contenidos post-coloniales y de corte des-colonial que denuncian la auto proclamación universal de la línea epistémica occidental; empero, la distinción es que el uso del pensamiento de Deleuze aporta una crítica desde el interior de la propia línea de la racionalidad del pensamiento eurocéntrico, a efecto de mostrar la reducción del límite del buen pensar. Desde una crítica interna denuncia la contención de la diferencia que, desde el proyecto moderno, sitúa un proceder de transformación del pensamiento y de las prácticas que habitan la vida sobre la que una sociedad desee plasmar su propio devenir. De ello, que incluso la raíz eurocéntrica se vuelca ante sí misma, como un medio de colonización del ser, tiempo, saber y poder, extinguiendo con ello, las fugas del devenir, a la *Diferencia* en sí misma, y a las alternativas.

Asimismo, el uso que he dado en este trabajo al pensamiento de Deleuze conlleva un aparejo sobre el carácter práctico del lenguaje, mismo que tiene la capacidad de re-presentar a la realidad. Es menester recordar que el plano de intensidades se encuentra fuera del espectro categorial (del lenguaje) al que pretendemos evocar por una representación imagética o conceptual, que sólo aspiramos a representarla por vía de signos, pero que estamos lejos de su expresión intrínseca; por tanto, la justificación de la verdad total de la ciencia, filosofía, política o derecho, pasa a un segundo plano sobre la última corrección o verdad, es decir, da paso hacia la relatividad. En este sentido, el ejercicio de la relatividad se une productivamente con las epistemologías del Sur, toda vez que uno de las críticas torales al pensamiento posmoderno es la afirmación del relativismo, que en la orientación de esta investigación también se rechaza,

empero, es posible situar una línea exterior sobre la crítica de Deleuze que conecta a las epistemologías del Sur a partir de la denuncia interior del buen pensar, y el ejercicio de la reflexión sobre el plano de expresiones que habitan las prácticas sociales que resuelven necesidades y problemas fundamentales de cada cultura.

Por tanto, la determinación de los ocho postulados de la IDP convergen en una imagen del mundo que en realidad, está ceñida en la fuente de un tipo de lenguaje singular, mismo que es posible pensarlo más allá de la colonización del saber e incluso, a partir de ello, eliminar sus cargas hegemónicas para crear alternativas suficientes para la conservación de una sociedad y satisfacción de sus problemas.

En este entendido, el uso contrahegemónico que he dado al post estructuralismo Deleuziano parte de analizar la producción categorial al interior de la fuerza del pensar, desde el que, más allá de la crítica sobre el positivismo o en términos generales sobre la modernidad, ubiqué la fuente de la colonialidad del saber dentro de la imagen dogmática del pensamiento, por tanto, la orientación de este trabajo se dirige hacia la noción descolonial, pues el dictamen de Deleuze aporta una relación lineal sobre la imagen dogmática del derecho, mismo que a partir de las epistemologías del Sur es posible fragmentar.

3. La relación entre imagen dogmática del pensamiento y contención de la diferencia supone un epistemicidio y una destrucción de otras realidades, empero también una ecología de los saberes

Como se ha mencionado en este trabajo de investigación, para la línea euro céntrica del saber moderno es fundamental la noción de la *Diferencia* como un ejercicio natural del pensamiento, empero, la IDP tiende a controlar y suprimir a la expresión para condicionar su representación de acuerdo a la verticalidad de sus propias cadenas proposicionales, asumiendo una posición limitada de la *Diferencia*. A lo que el epistemicidio y la relación de prácticas que precede su base

ontológica, terminan por ser desplazadas al margen de lo excluible, el silencio o la destrucción. La IDP contiene a la expresión y la vuelve representación. De esta suerte, es preciso observar que el plano de consistencia no depende del ejercicio de una línea epistémica en si, sino que incluso dentro de la explicación de la filosofía moderna, depende del flujo natural de la *Diferencia*. Por tanto, existen tantas variaciones de realidades, alternativas y posibilidades de la expresión, como líneas de fuga, pensamiento o mesetas, en suma, fuera del buen pensar existe un sistema nómada de multiplicidades.

Comprendiendo al sistema múltiple como un sistema abierto de creación de prácticas, el sentido fluye continuamente para ejercer su propia dimensión al interior de la meseta. El sentido como ente nomádico habita en el interior de las prácticas sociales, por ello la contradicción de la Imagen Dogmática del Pensamiento pues la violencia del pensar se antepone a la emergencia de otras prácticas y conforma la unificación de los axiomas de acuerdo a su propia imagen.

De lo anterior, es preciso dar cuenta que cada construcción nomádica supone contenidos materiales que habitan en su concepción de mundo. Para el dictamen de Deleuze, comprender la filosofía y en concreto a la filosofía de las sociedades post industriales corresponde a una identificación particular de conceptos, que aporta a los propios estudios descoloniales la identidad de la fragmentación del discurso moderno como nomotético, desde el que la opción deleuziana que se mueve hacia la ontología de la expresión, hacia afuera de los colonialismos del saber, en búsqueda de la afirmación de la expresión del *sentido*. Empero, dentro de este estudio, su alternativa produce un efecto salvaje de relativismo sin centros, a lo que desde un dialogo paralelo con las epistemologías del Sur, puede ser aprovechado sobre la postura nomádica de la expresión, pues lejos de contener una realidad dominante, al interior de las epistemologías del Norte se encuentra el rompimiento que puede concretar un diálogo sin el centro dialéctico de la producción del tiempo eurocéntrico y su ejercicio dialéctico, sino en términos de una multiplicidad de micro racionalidades que, a partir de la emergencia y traducción, integren una ecología de los saberes. Por tanto, la relatividad descentra el uso hegemónico del saber y de la producción del

conocimiento, situando a los actores dentro de una retórica de los saberes horizontal, que permita la emergencia de saberes y actores situados en la marginalidad, siempre bajo la hermenéutica de la sospecha y el ejercicio relativo del saber. Es importante tomar en cuenta que como se dijo en el cuerpo de la tesis, el relativismo y no la relatividad adquiere un carácter colonial cuando se utiliza hegemónicamente para disolver cualquier centro discursivo, ya que no existiría un ensamblamiento de saberes, sino la invalidez de cualquiera, sin tolerancia, traducción o emergencia, simplemente a partir de la descalificación, tal como lo realiza la IDP, pues el relativismo es una forma de la adecuación de ésta.

4. La imagen dogmática del derecho reproduce la fuerza del buen pensar, excluyendo otros saberes y formas de poder que puedan transformar el ejercicio del derecho

Es importante destacar que el conflicto sobre el pluralismo jurídico dentro de la sociología del derecho es tratado normalmente desde la afirmación del monopolio del Estado como único espacio de producción del derecho, cuestión esencial de la lógica interna del buen pensar en el campo normativo. En este sentido, la idea de la producción del derecho y ejercicio del poder está cimentado directamente en las mismas categorías de la imagen dogmática del pensamiento, cuyo ciframiento permite la repetición hasta el infinito de sus cadenas proposicionales. Por tanto, es importante realizar un ejercicio crítico sobre los límites del pensar dentro del derecho, pues a partir del reconocimiento de la violencia epistémica, es posible dar cuenta de que su fuerza universal se sostiene por si misma, a lo que, en complemento de un ejercicio crítico exterior, se logra visibilizar otros campos de producción del saber y del poder.

La relación existente entre el buen pensar para con el derecho, y el ejercicio del poder, implica una reducción de las aspiraciones de justicia al código interpretativo que les reduce a la forma de sus premisas, silenciando otras formas y ejercicios del derecho, ya que en si mismo es parte de una cadena de proposiciones que registra la realidad de acuerdo a su propia fuente. De lo

anterior, es importante darse cuenta que la interpretación de los derechos en nuestro país está supeditado a la fuente de los derechos identificados con el Estado, y que a pesar de haber reconocimientos de “otros derechos” constitucionales (artículo 2º en México) su expresión es eufemística y reductiva a la forma de replicación del derecho moderno, excluyendo y silenciando otras realidades. Consecuentemente, la creencia de la sociedad sobre la base de un derecho separado y de tilde colonial, no supone un completo ejercicio de legitimidad o de creencia de eficacia, sino por el contrario, de resistencia e incumplimiento de la ley.

5. La exploración de la legitimidad y eficacia del derecho, tanto como las funciones del Estado deben ser replanteadas fuera de las líneas de la Imagen Dogmática del Pensamiento a efecto de repensar las alternativas, la emergencia y la refundación del Estado

Al liberar la *Diferencia* de la IDP, la actuación de los actores sociales podría recuperar el carácter político fuera de los márgenes del buen pensar, en la que los grupos emergentes, indígenas y organizaciones sociales pudieran representar sus necesidades, intereses y afirmaciones de poder dentro de una organización horizontal. En este entramado es importante ubicar que la representación categorial del Estado moderno y de su derecho, supone contenidos morales, materiales y justifica la perpetuación de los propios valores de acuerdo a los axiomas de la modernidad, por tanto, desde otros saberes es posible, como en las epistemologías del Sur, refundar el Estado y dispensar al derecho.

En este orden de ideas, la noción descolonizadora del Estado que aporta esta investigación supone el descentramiento moderno de la representación de sus fundamentos y categorías, para crear, ampliar y dialogarlas a efecto de que ésta institución, para que pueda cumplir su función de conservación social y no de explotación y exclusión como ocurre en los países ex colonias o víctimas del imperialismo neo liberal. Bajo tal principio, para trabajos ulteriores que permitan el

desarrollo descolonial del Estado, primeramente habrá que descolonizar los conceptos fundamentales del derecho moderno y de las fundaciones estatales como la libertad, la igualdad y la solidaridad, sin dejar de lado al sujeto y a la naturaleza.

6. *Los derechos humanos deben comprenderse como descolonización y luchas sociales. Su entendimiento aportará a la refundación del Estado*

La IDP supone el ensamblaje categorial desde que el Estado moderno es la fuente de validez de los derechos, y que el contractualismo y las fuentes de la filosofía política reconocen un *sentido* universal. Sin embargo fuera de esta imagen es necesario entender a las epistemologías del Sur, como un proceso de lucha subalterna y de refundación del Estado.

De manera obvia, el debilitamiento de las luchas sociales, la resistencia política y el reconocimiento de la alteridad, son condenados a la exclusión y sometimiento al código interpretativo del buen pensar. Sin embargo, los movimientos sociales, tienen un valor altamente epistemológico de tono político, pues hacen presente la noción de otro *sentido* que no está dentro de la concepción interna del sistema jurídico nacional o internacional, o que a pesar de ello, demanda su protección real y no meramente discursiva. Las luchas sociales atienden a la más divergente de las causas, que afectados en espacio, cultura, urgencia y tiempo, imprimen contenidos que se encuentran fuera de la interioridad de la fuerza que les otorga validez. Descolonizar, no debe asumirse en una tensión dialéctica de oposición, sino en una postura horizontal abierta de Traducción. Por ello, los saberes deben asumirse como saberes relativos e incompletos, para conformar una ecología de saberes que puedan convivir entre otros fundamentos y racionalidades. Sin embargo, una totalidad epistémica como trasfondo de la lucha social, no merece ser luchada en nombre de la sociedad. Las luchas políticas por los derechos humanos, tienen más contenido epistemológico y político, que una norma vacía e inaplicable, pero su radicalidad en cuanto a

totalidades separadas, deberá entenderse como un proceso de colonización interna. Por lo que las teorías que pretendan dar fundamento a los derechos humanos, no deben perder de vista la reflexividad crítica de sus postulados, tanto como los movimientos sociales, las cortes y los campos de debate político.

Las luchas sociales son *sentido* encarnado en sujetos, comunidades e historia, que pueden tener contenidos liberatorios, siempre y cuando, descolonicen sus pretensiones y sostengan una condición contrahegemónica. Las luchas sociales, como proceso de descolonizar deben ser capaces de establecer una fundamentación al interior de sus movimientos y al exterior de otras racionalidades, por lo que su condición subalterna puede coincidir o no con los contenidos normativos del Estado, pero que lejos de cuestionarlo, afirmen su condición, y así el subalterno pueda hablar como vocación y posibilidad, primero como acción política que reivindique su alteridad, a partir del reconocimiento de la diferencia, y no netamente, de la igualdad. Por ello, el abandono de la dependencia simbólica de la ley del principal (Estado) que mira al subalterno (luchas sociales) y el de los fundamentalismos, son pasos inherente para la defensa de los derechos humanos.

Bajo este esquema, la dependencia gramatical de los derechos y su fuente es un problema de la IDP. Por tanto, los movimientos sociales, deben aportar en sus luchas, fundamentos contrahegemónicos que ofrezcan nuevas premisas en el campo del reconocimiento y creación de los derechos.

El *sentido* habita las prácticas sociales, en las formas de vida y sus componentes integrales, la dignidad en sí es vida desnuda de palabras (esta en el plano de consistencia), sin encubrimientos de lenguaje que le imponga referentes cartesianos o expresiones fundamentalistas; por ello, es importante invertir la noción del Derecho moderno, pues el derecho contrahegemónico debe corresponder a la dignidad que se vive (o anhela) en la diferencia, de ahí que los movimientos cimientes, insurgentes y que resisten a la opresión y la barbárica irracionalidad de la violencia, encarnan los derechos humanos en sí, en los problemas cotidianos y no en la homogeneidad de las categorías abstractas y universales, claro, sin perder de vista que hay otros derechos que ya son victorias

sociales y que vale la pena dialogarlos en pro de la legitimidad del Estado. Es menester dar cuenta, que las luchas contrahegemónicas se auto conservan más allá de los derechos e incluso del Derecho estatal, por la fuerza que valida las premisas, pero que visto desde abajo, debe dar apertura a los contenidos del Estado a partir de las luchas sociales que claman por su dignidad sin perder de vista su continua reflexión para no afirmar condiciones hegemónicas. Los derechos deben contener tales anhelos de dignidad, pero más aún, ser susceptibles de mutar, cambiar y encontrar diversas fuentes que les permitan reconstruir otras realidades. Los derechos humanos como descolonización, deben asumir una posición que desde las prácticas sociales, tengan la posibilidad de crear y recrear nuevos fundamentos de vida, dignidad y realidades, que partan de la marginalidad, subalternidad o del desperdicio de la experiencia a fin de reconstruir el orden social cuya primer dimensión es conservar las condiciones de la vida digna. Los derechos humanos como descolonización no son una categoría, sino luchas sociales de carne viva que sufre por su búsqueda de dignidad.

La conservación de los derechos como formas de lucha, es una conservación *per se* de la vida, de ahí que retomando la metáfora de Locke, el *estado*, debe garantizar la conservación y seguridad de esas formas. Las luchas sociales encarnan tanto dignidad como dignificación de la vida, y medios de conservación que se le han arrebatado al ciudadano, a la mujer, hombre, naturaleza y entornos que habita la horizontalidad del *sentido*. En consecuencia, la fuerza contrahegemónica del *estado*, deberá cifrarse en su refundación, más allá del lenguaje y del humanismo colonial, guardando distancia de las totalidades dogmáticas. Asimismo deberá construir un nuevo horizonte en el que el Yo, conviva con el Ello (sin Freud), y se privilegie la precondition de todo ejercicio político (antes que el progreso o la nación) es decir, la posibilidad de la vida que es en sí, la vida digna posible. Los derechos humanos contrahegemónicos tienen una posibilidad emancipatoria, a efecto de rehabilitar la razón subjetiva desde diferentes latitudes, que bajo su propia dimensión nos permiten legitimar la refundación del Estado y las relaciones entre la humanidad y la naturaleza a partir de las luchas por la vida digna. De esta suerte, los derechos humanos entendidos

como descolonización, deben habilitar el campo de reconocimiento de actores socio políticos que puedan intervenir en la producción de nuevas instituciones jurídicas. Como punto final, vale la pena pensar a los derechos humanos y su naturaleza desde el encono descolonizador y los movimientos sociales, pues sus luchas, en un tono subalterno y contrahegemónico, son el primer paso para una refundación de otro estado, uno subalterno en el que no habite vestigio de sangre, que conserve la vida digna y que no sea un instrumento más para la colonización y el agotamiento de las alternativas.

Deberíamos comenzar a despensar el humanismo, sin una dialéctica que se postre sobre la vida y la naturaleza, pues hay más de una naturaleza y vida que se afirman sobre la diferencia de la humanidad. La urgencia del presente y la conservación del futuro, es una lucha que lo demanda.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbate, Florencia y Páez, Pablo, *Gilles Deleuze para principiantes*, Buenos Aires, Era Naciente, 2001.
- Apel, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus 1985, vol. 1.
- Benjamin, Walter, *El autor como productor*, trad. Bolívar Echevarría, México, Ítaca, 2004; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003.
- , *Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, 3ª ed., Madrid, Taurus, 2001.
- Bergson, Henri, *Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience*, Paris, Presses Universitaires De France, 1948.
- , *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, trad. Pablo Irés, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , "The origins of western legal science", *Harvard Law Review*, Cambridge, vol. 90, núm. 5, marzo de 1977, pp. 894-943.
- Berry G., Christopher (ed.), *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Nueva York y Londres, Garland Publishing, 1999, vol. II.
- Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2004.
- Bordieu, Pierre, *La fotografía. Un arte intermedio*, México, Nueva imagen, 1979.
- Bunge, Mario, *Teoría y realidad*, 2ª ed., trad. J.L. García Molina y J. Seempere, Barcelona, Ariel, 1975.
- Calvo García, Manuel, *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, 3ª ed., trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

- Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira 1990.
- Cooter, Robert y Thomas Ulen, *Derecho y economía*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Costas Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, trad. Ricardo Sanín Restrepo et al., Bogotá, Universidad de Antioquia, Legis, 2008.
- Croce, Benedetto, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, 1ª reimp., trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- , *Empirismo y subjetividad*, 4ª ed., trad. Hugo Acevedo, Madrid, Gedisa, 2002.
- , *El Bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987, col. Teorema.
- , *El pliegue*, trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *Foucault*, trad. José Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.
- , *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 2005.
- , *Nietzsche y la filosofía*, 8ª ed., trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2008.
- , *Spinoza y el problema de la expresión*, 2ª ed., trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1999, colección Atajos.
- , *Proust y los signos*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 2004.
- , *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2008.
- , *¿Qué es la filosofía?*, 7ª ed., trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2005, col. Argumentos.
- , *Rizoma (Introducción)*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2003.

- Dore, Isaak, *The epistemological Foundations of Law*, Carolina del Norte, Carolina Academic Press, 2007.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, 2ª ed. 1ª reimp., trad. Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos, 7ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Ferry, Luc, *Filosofía política. De los derechos del hombre a la idea republicana*, trad. José Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Flores M., Cirilo, *La filosofía en la Europa de la ilustración*, Madrid, Síntesis, 1998.
- Foucault, Michel, *Arqueología del Saber*, 6ª ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1979.
- Foucault, Michel y Gilles Deleuze, *Theatrumphilosophicum. Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 2005.
- García, Raúl, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Guerlac, Suzanne, *Thinking in time. An introduction to Henri Bergson*, Estados Unidos, Cornell University Press, 2006.
- Gombrich, E. H., *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, trad. Alfonso López Lago y Remigio Gómez Díaz, Madrid, Debate, 2000.
- Habermas, Jürgen, “El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo”, en Niznik J. y Sanders J. (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, col. Teorema.
- Hartnack, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, 9ª ed., trad. Carmen García Trevijano et al., Madrid, Cátedra, 2006, col. Teorema.
- Heidegger, Martin, *Caminos del Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, 5ª reimp., Madrid, Alianza, 2008.

- Hinkelammert, Franz J., en Herrera Flores, Joaquín (ed.), *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 9ª ed., trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009.
- Jay, Martin, "Must justice be blind? The challenge of the image to the law", en Douzinas, Costas y Lynda Nead (eds.), *Law and the image: the authority of art and the aesthetics of law*, Chicago, Chicago University Press, 1999.
- Kalpokas, Daniel, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.
- Kaufmann, Arthur, *Hermenéutica y Derecho*, en Andrés Ollero y José Antonio Santos (eds.), Granada, Comares, 2007.
- , "Panorámica histórica de los problemas de la filosofía del derecho", en *El pensamiento jurídico contemporáneo*, trad. María José Fariñas Dulce et al., Madrid, Debate, 1992.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, 2ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Larenz, Karl, *Metodología de la ciencia del derecho*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Lefebvre, Alexandre, *The image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2008.
- Lefebvre, Henri, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, trad. Óscar Barahona y Uxoá Doyhamboure, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Luis Rodríguez Aranda, Madrid, Sarpe, 1984.
- Mardones, José María, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Anthropos 2000.
- McIntyre, Alasdair, *A short history of ethics. A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, 2ª ed., Nueva York, MacMillan, 1966.
- Mengue, Phillipe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Fava y Luciana Taxi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008, colección Mitma.

- Merleau-Ponty, Maurice, *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.
- Navarro Casabona, Alberto, *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Madrid, Tirant Lo Blanch, 2001, col. Prosopopeya Manuales.
- Nancy, Jean-Luc, *La mirada del retrato*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad o mentira en el plano extramoral*, 3ª ed., trad. Luis ML Valdés y otro, Madrid, Tecnos, 1996.
- Ost, François, *Droit, Mythe et raison. Essai sur la derive mytho-logique de la rationalité juridique*, Bruselas, Facultés universitaires Saint-Lois, 1980.
- Parr, Adrian, *The Deleuze Dictionary*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2010.
- Patton, Paul, *Deleuze and the Politics*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio, et al., *Boletín Oficial del Estado*, 1ª reimp., Madrid, Universidad Carlos III, 1999.
- Pérez Bermejo, Juan Manuel, *Coherencia y sistema jurídico*, Madrid, Marcial Pons, 2006.
- Quevedo, Amalia, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari*, Lyotard, Baudrillard, Navarra, EUNSA, 2001.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 3ª ed., trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 2004.
- Sáez Rueda, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Santos Camacho, Modesto. *Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico*, Navarra, EUNSA, 1975.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, trad. Joaquín Herrera Flores et al., Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, vol. 1.
- , *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, 2ª ed., Madrid, Trotta, 2011.
- , *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1998.

- , *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. José Luis Exeni R., et al., Montevideo, Trilce, 2010.
- Schmill, Ulises, “El positivismo Jurídico”, en Garzón Valdés, Ernesto (coord.), *El Derecho y la justicia*, Madrid, Trotta, 2000.
- Shayegan, Dariush, *La mirada mutilada, esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*, trad. Roser Berdagué, Barcelona, Península, 1990.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico político*, trad. Atilano Domínguez, Barcelona, Altaya.
- Spivak, G., “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 297-364.
- Tamayo, Rolando, *La jurisprudencia y la formación del ideal político*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1983.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, Surcos, 1996.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, trad. Flora Botton, México, Siglo XXI, 2010.
- Toulmin, Stephen, *Cosmópolis*, Barcelona, Península, 2001.
- Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, trad. Mario de la Cueva, México, UNAM, 1983.
- Verón, Eliseo, *La semiosis social. Fragmento de una teoría de la discursividad*, trad. Emilio Lloveras, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Warnock, Mary, *La imaginación*, 1ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.