

La Libertad de Expresión como problema

*Gloria M. Comesaña Santalices,
Escuela de Filosofía, LUZ*

Resumen

Problematizamos la libertad de expresión y buscamos su sentido ético a partir de la idea de democracia, entendida, según Hannah Arendt, como esfera política en la cual nos manifestamos a través del libre hablar y actuar. A partir de allí derivamos del propio concepto de Arendt los límites dentro de los cuales la libertad de expresión puede darse. Culminamos rechazando el abuso que nuestros medios de comunicación social hacen de la libre expresión y proponiendo, a nivel de la sociedad civil, una praxis crítica que tienda a resolver este problema.

Palabras claves: Libertad de Expresión, Democracia, Polis, Límites.

The freedom of speech as a problem

Abstract

We question the freedom of speech and look for its ethic sense starting from the idea of democracy understood, according to Hannah Arendt, as a political sphere in which we express through the free speech

and behavior. Hence we derive from Arendt's concept the boundaries within which the freedom of speech can be given. We end by rejecting the abuse that our social media do with the free speech and by proposing, at the level of the civil society, a critical praxis which tends to solve this problem. (Translated by Hortensia Adrianza de Casas).

Key words: Freedom of Speech, Democracy, Polis, Boundaries.

Constantemente se habla, sobre todo en nuestros sistemas denominados democráticos, del problema de la libertad de expresión.

En efecto, la libertad de expresión constituye, como se dice, uno de los pilares del sistema democrático. Sin embargo, democracia no es anarquía, y libertad de expresión no puede significar el derecho a decir o mostrar cualquier cosa sin pensar en las consecuencias.

¿Qué es democracia, nos preguntamos entonces, y cuál es la explicación de ésta, su relación con la libre expresión?. ¿Y cuál es el lugar o el ámbito (lo cual nos lleva al problema de los límites) de esta expresión libre?.

De la respuesta a estas preguntas dependerá nuestra posición con respecto al problema planteado.

Desde los griegos, de quienes heredamos la palabra **δημοκρατία** y muchos otros aspectos más de la realidad política en la que nos movemos, democracia es: el gobierno del pueblo, es decir, el pueblo gobernándose a sí mismo a través de sus legítimos representantes. No entraremos aquí a problematizar el hecho de la legitimidad de esa representación. Lo importante para nosotros es destacar que siempre se trata de un reducido grupo de personas que actúan en nombre de los demás. A partir de la polis griega, donde originalmente se practicó la democracia de la que hablamos, la exclusión de la esfera política de muchos o algunos, siempre ha acompañado a la democracia. En efecto, en el caso de los griegos, sólo ciertos varones adultos formaban parte de la esfera política, exclu-

yéndose de ella a las mujeres, a los extranjeros, a los esclavos, a los niños. Igualmente a todos aquellos que tenían que vivir de su trabajo y no disponían del necesario ocio para entregarse a la vida política. En el caso de la Revolución Francesa, la Revolución Norteamericana, y el posterior establecimiento de la democracia en muchos países de nuestro continente o del continente europeo, ésta nunca dejó de tener sus excluidos: casi siempre los no-propietarios, y por supuesto, las mujeres, que no empezaron a lograr su derecho a participar sino a fines del siglo pasado y comienzos de éste, y al comienzo sólo como posibilidad de elegir, no de ser elegidas.

Posteriormente la exclusión ha adoptado la forma de la representatividad: el hecho de que algunos "representan" a todos los demás, debido a que el crecimiento a veces desmesurado de los núcleos gobernables, imposibilita, se dice, la participación directa de todos. Es pues a través de sus representantes democráticamente elegidos, como todos (los excluidos) pueden participar en los asuntos de la esfera política.

Hasta ahora todos los intentos que se han hecho para derivar la democracia de la base, y hacer participar directamente a todos, no han logrado en ninguna parte el éxito esperado. La democracia sigue siendo representativa, y la forma de intervención más directa en ella, el voto universal, directo y secreto, ejercido cada equis número de años.

Sin embargo, la **sociedad civil** en el mundo actual, término que parece designar a todos aquellos que no intervienen directamente en la política como elegidos o representantes de los demás (lo que antes se llamaba pueblo), exige una participación cada vez más grande y un derecho de intervención directa en la vida política a través de movimientos colectivos, en el seno de los cuales se ensayan formas democráticas de gobierno con miras a intervenir en las decisiones de los asuntos políticos, los de la vida de la polis, aquellos que nos atañen a todos.

Esta sería hoy en día una forma de paliar la dificultad de par-

ticipar todos activamente en la política debido al crecimiento de los núcleos gobernados, creando en el seno de los grandes conglomerados, una especie de conglomerados más pequeños. Sería una democracia representativa aún, pero donde la representación sería más real de lo que ha sido hasta ahora, cuando es sólo prácticamente simbólica o nominal.

Con lo dicho hasta aquí, creemos que queda claro que, si bien la democracia es definida como la forma de gobierno donde participen todos, esta participación hasta ahora, por las numerosas dificultades que debe superar, no ha sido más que un **intento**, una aspiración no completamente satisfecha y **aún por construir**. Es preciso además reconocer que, una vez lograda esta participación, será siempre frágil e inestable, siempre en movimiento y en peligro de desaparición, como todo lo que atañe a la condición humana, según nos ha enseñado Hannah Arendt. La solución de los griegos a esta fragilidad fue precisamente, según ella, el establecimiento del espacio público de la polis, la vida política en la cual las acciones humanas podían encontrar un espacio de Memoria y conservación, en otras palabras, de la inmortalidad.

En el seno de esta democracia así delimitada, la palabra, junto a la acción, tiene un rol fundamental. Es a través de ella, de hecho forma de acción también, como la participación política puede darse y cumplirse, tejerse y destejarse. En efecto, nos dice la filósofa Hannah Arendt: **Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento** (Arendt, 1993:201)¹ y luego: **mediante la acción y el discurso los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano...** (Ibid:203). Y es precisamente a partir de este actuar juntos y hablar unos con otros como se constituye la esfera pública y en ella lo político, como forma humana por excelencia, de existir. En eso Arendt sigue a los griegos, que encontraron en la creación de la polis, como ya hemos señalado, la solución prefilosófica a la fragilidad de los asuntos humanos:

"Según esta autointerpretación, la esfera política surge de actuar juntos, de "compartir palabras y actos". Así, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. Es como si las murallas de la polis y las fronteras de la ley se entrelazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso (...)

***La polis* propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y del hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. "A cualquier parte que vayas serás una polis": estas famosas palabras (...) expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar" (Ibid: 221. Cursivas mías).**

Ahora bien, la libertad era para los griegos la característica por excelencia de quien participaba en la política, en la vida de la polis. Era libre quien no estaba sujeto a necesidades materiales, quien no gobernaba ni era gobernado por otros. Es evidente que dicha concepción de la libertad reposa sobre la aceptación como natural del hecho de que otros (esclavos, mujeres) resolvían todo lo relativo a la satisfacción de las necesidades de la vida en la domesticidad, con lo cual ni eran libres, ni eran iguales a quienes "entre pares" resolvían los asuntos de la polis. Y aunque la concepción que aquellos griegos tenían de la libertad sería para nosotros hoy en día inadmisibles, (aunque unos pocos siguen siendo libres en ese sentido a expensas de otros y básicamente de otras), no obstante la libertad sigue estando en nuestro tiempo en el seno mismo de la política como una de sus esenciales virtudes, y muy particular-

mente en el caso de la democracia, que es para nosotros la forma política por excelencia.

Podríamos entonces decir, manteniendo el ideal griego de la polis, pero rechazando sus exclusiones, que llevar una vida política es igual a vivir en democracia, expresándonos, a través de la palabra y de la acción, en libertad plena. Ahora podemos abocarnos a contestar a una de nuestras preguntas iniciales: ¿Cuál es la explicación de la relación entre democracia y libre expresión?

La respuesta es ya evidente, se deduce de lo anteriormente dicho. Dado que en la esfera política el individuo se realiza a través de la palabra y la acción, manifestando su ser a través de la iniciación de algo nuevo en el mundo, esto no podría hacerse sino en entera libertad, aún más, la entera libertad es el supuesto fundamental para que algo como una nueva palabra y una acción original puedan manifestarse, hacer su aparición. La acción y la expresión no pueden sino ser libres, de lo contrario no son. Una palabra sometida no es palabra sino artificio, una acción obligada no es más que un gesto mecánico.

A todo lo anterior debemos añadir también que el lugar por excelencia de la libre expresión es justamente el de la polis, el ámbito de la política es precisamente aquel en que la libre expresión cobra sentido, pues no es en la intimidad ni en el seno de lo privado donde la libertad (que allí ha de darse también) puede manifestar y exponer todos sus matices. Y no es preciso demostrarlo. La esfera de lo privado diremos únicamente, satisface sólo una parte de nosotros mismos; en ella, maravillosa, acogedora y única, refugio y descanso, somos aceptados por los demás por el mero hecho de estar allí y por las diversas formas de amor y afecto con los que en ella somos acogidos. Hagamos lo que hagamos, quienes integran ese cuerpo colectivo privado al que pertenecemos, la familia, en todos los sentidos que quiera darse a la palabra, terminan siempre por aceptarnos. Sólo la aparición en la esfera de lo público, el hacer y el actuar en medio de la pluralidad de la polis, el ser

reconocido como uno por los demás, una por las demás (estas reiteraciones, dado el carácter sexista del lenguaje son necesarias, ya que el lenguaje escamotea las más de las veces nuestro sexo), puede satisfacer los requerimientos de realización propiamente humana, que hay en nosotros.

La libre expresión es pues una característica ineludible de la vida en la esfera pública. Lo mismo hay que decir de la acción libre, ya que, tal como hemos dicho, la libertad es el elemento constitutivo por excelencia de la posibilidad de actuar y de hablar.

Ubicadas la acción y la palabra en su esfera propia de aparición, en la cual cobran todo su sentido, queda el preguntarnos por el problema de los límites. Y más específicamente en este caso nos interesa preguntarnos por los límites de la libertad de expresión. Si es libre, ¿cabe ponerle límites?. ¿Hay algo que pueda detenerla, algo ante lo cual deba quizás ella misma establecer barreras y silencios?. A primera vista pareciera que no, y más de uno(a) de los defensores de la sacrosanta libre expresión se llevará las manos a la cabeza cuando digamos lo contrario. Sí, la libre expresión debe tener límites. No puede decirse o expresarse cualquier cosa sin pensar en las consecuencias. ¿Y de dónde pueden venirle a la libertad de expresión sus límites?. Justamente de donde debían venir, del ámbito mismo en donde ella se manifiesta: del hecho mismo de la esfera pública, de la política, **de la polis**. Si la polis es, como dice H. Arendt, **la organización de la gente tal como surge de actuar y de hablar juntos** y si la polis es la solución, por **cohesión y memoria colectiva** a la fragilidad de los asuntos humanos, todo lo que ponga en peligro esa realidad o cualquiera de sus partes, debe ser apartado y eliminado como un elemento perverso.

De aquí, creemos, debe derivarse la ética, los límites dentro de los cuales debe moverse la libertad de expresión. En caso contrario caeríamos en el caos, la confusión y la anarquía. Estamos conscientes de la dureza de estos propósitos, de lo inusual y poco

confortable para muchas y muchos de este discurso, pero ya es hora, en medio de la debacle en que vivimos, de aclarar un poco las cosas, sobre todo de cara a ciertos medios de comunicación social que ya no cumplen con su misión. Es preciso decir bien alto que libertad de expresión no puede ser libertinaje, el derecho de decir o hacer cualquier cosa sin importar las consecuencias.

La libertad de expresión debe estar sustentada por una ética, (la ética de la supervivencia de la polis), de lo contrario se convierte en abuso y aberración. Y no pensamos que esa ética deba consistir en una especie de "libro de recetas" de la buena comunicación. Todo debe derivar de una sola fuente: el hecho de que la polis, el lugar por excelencia de la pluralidad humana como tal, es el ámbito en el cual podemos realizarnos precisamente como humanos y escapar a la muerte y al olvido. Así de simple: lo que agrada lo humano, lo que lo objective, degrade y pervierta debe ser dejado de lado. A partir de este simple principio podemos orientarnos fácilmente en la maraña del actuar y del hablar. Y no es preciso que nadie nos guíe y nos gobierne. El ciudadano de la polis, libre por excelencia, se gobierna a sí mismo. Sólo a partir de allí puede exigir de los demás que hagan lo mismo.

Entrando ya en terreno más concreto, deseamos referirnos a la realidad de nuestros medios de comunicación social y muy particularmente a la televisión, aunque la prensa escrita no escapa a nuestras críticas. La mayoría de nuestros periódicos son ya un remedo perverso de lo que la búsqueda de la "mayor audiencia" (rating) ha producido en nuestros medios televisivos.

En medio de una saturación y cacofonía de imágenes y palabras, nuestros canales de televisión nos ofrecen un muestrario enloquecedor de toda clase de aberraciones y perversiones. Casi toda la programación, tanto nacional como importada, está constituida por mensajes en los que predomina el sexo grosero, casi pornográfico, la violencia más infame y degradante, y en general el mal gusto y la vulgaridad. En la mayoría de esos mensajes el blanco

por excelencia de la objetivación, son las mujeres. Ellas son las siempre degradadas, denigradas, burladas, exhibidas, humilladas. Por eso la lucha contra los excesos de los medios las concierne particularmente. De sobra sabemos la fuerza que tienen los mensajes transmitidos a través del color, el sonido y el movimiento de la pantalla chica, donde se hace despliegue de un gran avance tecnológico, pero de un atraso moral y cultural que nos conducen hacia las épocas más oscuras de la barbarie y la animalidad: en suma, hacia la violencia muda y el olvido, al margen de la polis, al margen de lo humano.

Ante esto, inevitablemente, debemos adoptar una postura crítica, y rechazar todo lo que nos conduzca fuera de los dominios de la polis. ¿Cómo?. Negándonos a aceptar pasivamente esta situación. Negándonos a ser simples espectadores y receptores de mensajes, pasivos y autómatas, para convertirnos en sujetos concretos de actos y palabras. La clave está en organizarnos frente al poder de los medios. Nosotros también tenemos un poder, también somos una fuerza, sobre todo si luchamos por sacar a flote lo humano que se hunde en medio del vendaval de la historia.

Por esta lucha como dijimos antes, las mujeres están particularmente concernidas, y no solamente como espectadoras. Hay en nuestro país un gran número de comunicadoras sociales que, en la medida en que tomen conciencia clara del problema y busquen acceder a los centros de decisión e intervenir activamente, podrán cambiar positivamente la situación.

Todo esto puede parecer sólo utopía y vanas palabras hermosas, pero es muy real y tiene su lugar aquí y ahora: hablemos, rechacemos, protestemos, solos(as) y en grupo. Empecemos por cambiar de canal. Y si eso no resulta apaguemos el televisor.

Lista de Referencias

Arend, Hannah. **La Condición Humana**. Trad., cast. de Ramón Gil Paidós, Barcelona, 1993.

Acerca de la tesis de Boaventura de Sousa Santos sobre una concepción posmoderna del Derecho

Brigitte Bernard
Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J. M. DelgadoOcando".
Universidad del Zulia - Maracaibo - Venezuela.

Resumen

En concepto de De Sousa Santos, el final del siglo XX inaugura una nueva episteme que sustituye al modernismo como última etapa de la modernidad, en el cual un cientificismo exacerbado marchó paralelo a una concepción formalista, positivista y totalitaria del Derecho. El posmodernismo cancela los monolitismos, especialismos y purismos, y reemplaza las grandes teorías sociales por miniracionalidades. En el campo jurídico, ello se traduce en un "pluralismo legal" en el que la juridicidad rebasa la positividad, y lo sociológico, lo pragmático y una nueva "ética social" entendida como "legalidad contextual" e intersticial se imponen, surgiendo como nuevo medio de lucha la microrevolución (neoludismo).

Palabras claves: Posmodernismo, Modernismo, Modernidad, Episteme, Pluralismo legal.

About Boaventura de Sousa Santos' thesis on a Postmodern Conception of Law

Abstract

According to De Sousa Santos, the end of the XXth century gives birth to a new "episteme" which substitutes modernism as last phase of modernity characterized by an exaggerated cientificism together with a formalist, positivist and totalitarian conception of law. Posmodernism puts an end to monolitisms, specialisms and purisms, replacing the great social theories by minirationalisms. In the legal field, that trend translates itself in a "legal pluralism" in which juridicity goes beyond positivism, and it is imposed a sociological and pragmatcal point of view, as well as a "social ethics" understood as "contextual and interstitial legality", with microevolution (neoludism) as a new struggle arm.

Key words: Posmodernism, Modernism, Modernity, Episteme, Legal pluralism.

En su trabajo: "Hacia un entendimiento postmoderno del Derecho" (1994), Boaventura de Sousa Santos sostiene la tesis de que el final del siglo XX se caracteriza por inaugurar un nuevo período epistemológico o una nueva **episteme** constitutiva de un paradigma socio-cultural claramente diferenciado de aquel que predominaba en el período de la modernidad. Se trataría en términos foucaultianos (1968), de una "ruptura epistemológica", la cual de acuerdo con ese autor no es el resultado de una evolución o de una "práctica transformadora", porque según lo explicita Delgado Ocando, en su trabajo intitulado: "Posmodernismo y hegemonía finisecular":

"no hay sucesión histórica entre el Renacimiento, la Ilustración y la Historia; hay rupturas o interrupciones que no han sido logradas adrede y que sólo se han dado por el cese de la influencia epistémica

en la conformación de los saberes y discursos. Tampoco hay sucesión intelegible entre el pre-modernismo (realismo), el modernismo y el posmodernismo. Se trata de tres matrices distintas que han hecho cambiar la producción de la cultura, pero que nadie previó y únicamente aparecieron cuando el cambio de sistema alteró los procedimientos de producción y elucidación de mensajes" (Delgado Ocando, 1994:5).

La modernidad había sustituido al paradigma clásico que se caracterizaba por el orden (mathesis), el cual está presente en particular en la arquitectura (Versailles) y la Gramática (Port Royal) (Revaut d'Allones, 1970: 39-42) por los conceptos de sucesión propia de la historia, y de analogía correspondiente al imperio del simbolismo como forma de interpretación de las relaciones sociales representadas según Foucault, en el triedro: trabajo/vida/lenguaje (*Ibid.*: 47-50). En ese paradigma, el discurso construye el sentido y crea la realidad a través de la positividad, es decir, por vía perlocucionaria (Delgado Ocando: 3). De Sousa Santos enuncia para el modernismo, el triedro de principios: Estado/mercado/comunidad, el cual proponía el ambicioso programa de superar la contradicción inherente al mismo en pos de la armonía social (De Sousa Santos, 1994:165).

Una vez concretado el proyecto revolucionario de la modernidad mediante la consagración política y jurídica de la sociedad burguesa, De Sousa Santos afirma que dentro de esa misma **episteme**, se inició el tránsito al modernismo en el que fueron surgiendo formalismos y positivismos caracterizados por un reclamo de pureza en todos los ámbitos, desde el jurídico, hasta el artístico y el científico (*Ibid.*). En esa transformación intra-epistémica que parece contradecir el postulado no evolucionista (Burgelin, 1970:27-28; Revaux d'Allones:45 ss.), la aspiración a la pureza fue particularmente marcada en el ámbito del arte en el que tanto la arquitectura (Le Corbusier) como la pintura (arte surrealista) y la música (dodecafonía), se desprendieron de sus raíces culturales,

erigiéndose en ámbitos separados y autónomos respecto del contexto social (De Sousa Santos 1994:165).

En el campo del Derecho, como corolario de dicho concepto de pureza que inmediatamente evoca a los estudiosos del Derecho, la Teoría kelseniana, la cual sin duda constituye el punto culminante del desarrollo de la Teoría fundamental del Derecho, se ha ido igualmente consolidando una aspiración totalitaria de éste, a regular todas las actividades humanas de naturaleza externa, en un reconocimiento abierto a la división ideológica de lo público y de lo privado, (Kelsen, 1953:182 y s.), de tal manera que si bien lo jurídico no pretendía inmiscuirse en la esfera de la conciencia, tampoco admitía la competencia de otros medios de regulación social que no fueran de naturaleza iuspositivista (Arnaud, 1984:20; Bernard, 1992:210).

También produjo sus frutos nefastos ese modernismo despreocupado de las implicaciones éticas y sociológicas de su quehacer, tanto en el campo de la ciencia como de la política, cuando en nombre de un cientificismo exacerbado y de una razón de Estado absolutizada, desembocó en los exabruptos de un armamentismo nuclear y biológico a través de los cuales la investigación marchó desprovista de toda conciencia del sentido político de su tarea (Bernard, 1995) y la burocracia fascista desterró de la sociedad alemana todo atisbo de percepción moral.

Ahora bien, con el pase a la **episteme** posmoderna, tan exagerado formalismo que ha producido, según Sousa Santos, "un déficit masivo de significado en la vida social" (1994) y el cual puede asimilarse al proceso calificado por Combellas de "desustancialización" del régimen burgués (1982), llegó súbitamente a su culminación toda preocupación de contaminación en todos los ámbitos del metalenguaje acerca de los múltiples quehaceres humanos, abriéndose por doquier brechas por las cuales ha intentado penetrar una realidad social y cultural que desborda los marcos formales (Delgado Ocando, 5 y s.). Irrumpieron las mezclas de culturas,

de ciencias y la sociologización en todos los niveles, imponiéndose un estilo comunitario antes que societario (De Sousa Santos, 1994:167) y un relativismo epistemológico que replantea sobre nuevas bases el conocimiento científico (Gutiérrez y Brenes, 1971:38; Delgado Ocando, 1987:9-10).

Delgado Ocando se refiere al posmodernismo como "hegemonía finisecular" que consagra el agotamiento de la cultura burguesa cuya apoteosis se sitúa en la década de los sesenta (Delgado Ocando, 1994:2). El posmodernismo devalúa una de las categorías claves del siglo XIX que con el marxismo, explicaba la historia a través de la lucha de clases; nos referimos al "trabajo" asociado a la idea de "conflicto" de intereses y que constituye el objeto de estudio por antonomasia de la economía como ciencia del capitalismo (Comesaña, 1995). Surgen al lado de las luchas obreras, tal como si explotara el monolitismo de los movimientos sociales frente al monopolismo estatal, los reclamos de las minorías entre las cuales se destacan las luchas por la igualdad racial, sexual y el reconocimiento del derecho a su propia cultura por parte de grupos étnicos, así como a la autonomía de grupos humanos autodefinidos como naciones (Colmenares, 1994:93 y s.).

En el posmodernismo pierde sentido el concepto de totalidad, la visión holística del mundo y es sustituida por "miniracionalidades" que a la manera de un **puzzle** desintegrado, sólo forman parte por inercia de una globalidad, pero aspiran a conquistar una autonomía desde la cual puedan dominar su propio escenario (Foucault, 1979:142). De Sousa habla de una "irracionalidad total" que no nos permitiría ya explicar los fenómenos humanos sobre la base de principios únicos a la manera de las grandes teorías sociales, por la lucha de clases o la condicionalidad material de la historia, o por medio de los conceptos de "función", de "sistema" o de "estructura".

En el campo del Derecho y del Estado, el posmodernismo estaría caracterizado por la desaparición del monopolio de ambos

respecto del dominio de la vida social, con la admisión de un "pluralismo legal en sociedades complejas" de acuerdo con el cual coexisten en un mismo espacio geopolítico, diferentes órdenes legales, haciendo irreal la pretensión del Estado a la "producción y distribución de la ley" (De Sousa Santos, 1994:169-170). Se trata en cierta forma de la admisión de que la juricidad rebasa la legalidad o la positividad y de que es posible reconocer "sistemas jurídicos diferentes del que tiene nombre 'derecho'", de tal manera que podemos hablar de "contraderecho(s) paralelo(s), hasta competitivo(s) con el derecho impuesto" (Arnaud, 1984:27).

Asimismo, parece encontrar lugar por primera vez la posibilidad efectiva de que positivismo y formalismo jurídico abran paso al requerimiento de la "sociologización de la jurisprudencia", conforme fuera planteado a partir del siglo pasado desde Kirchmann hasta Geny, en una concepción que se ha esforzado en permear la herencia exegética del Código napoleónico (Bernard, 1994). En esta forma, el aparato jurídico-normativo del Estado moderno tiende a perder su solemnidad y a verse relativizado y "trivializado", según lo enuncia De Sousa Santos, viendo superado el aspecto adjetivo de su actuación en aras de la vigencia efectiva de los derechos que se supone protege y garantiza (1994:169).

En el sentido indicado, el posmodernismo constituye el final de los grandes sistemas jurídicos, de la pirámide kelseniana, del poder derivativo de la Constitución y de las leyes, de la Norma hipotética fundamental, de la Corte Suprema de Justicia, de los códigos y de la doctrina como factor unificador del Derecho. El Estado concebido como entidad hegemónica deja de ser el gran planificador social con el Derecho como instrumento "ortopédico" (Esser, 1956:330) o ingeniería social según lo planteara Roscoe Pound (Recasens Siches, 1963:II-610 y s.), siendo suplantado en amplios escenarios de su competencia tradicional por las mini y maxiregulaciones de organismos colectivos infraestatales y órganos supranacionales. El pragmatismo está al orden del día y la legislación responde a necesidades coyunturales en las que el propio contexto so-

cial ha establecido ya reglas apenas ratificadas posteriormente por el Derecho (De Sousa Santos, 1994:170-171).

Ante un papel hegemónico cuestionado, la capacidad transformadora del Derecho a través del reformismo, se ve igualmente comprometida sin que la revolución global encuentre posibilidad de concreción como consecuencia del abandono de la historia y de la globalidad como parámetro de interpretación de la sociedad. La única vía alterna parece constituir la las microrevoluciones locales que asimiladas a la protesta de los tejedores ingleses del siglo XIX, De Sousa Santos propone denominar "neoludismo" como única acción colectiva racional" (*Ibid.*: 173). Se trata de acciones de oposición o resistencia propuestas para ámbitos concretos en los que haya desaparecido la mediación simbólica de lo económico y político al estilo de la conciencia de clase marxista y surja como evidente al sentido inmediato el fundamento de la lucha desplegada (Bozo de Carmona, 1994:111).

En concepto de De Sousa, "la construcción de un nuevo sentido legal es la tarea más urgente de una teoría social del Derecho y el arma estratégica de una política democrática progresiva" (*Ibid.*:174-175). Sin embargo, nos preguntamos en este sentido, en qué medida esa lucha propuesta dentro del concepto de "minimalismo legal" en la que "las relaciones legales son cada vez más la translación directa de las relaciones de poder" (*Ibid.*:175), no constituye un pretexto para terminar de ocultar la verdadera fuente de todo poder que en la era de la multinacionalización y de la promoción de una sociedad civil universal o "sociedad civil burguesa plena" (Delgado Ocando, 1989) ha rebasado los Estados, convirtiéndose dicho "neoludismo" en una lucha de sastrecillo valiente contra los insectos cuando de gigantes se trata, o en otros términos, ocultándose el bosque con el árbol.

En el interior de los nuevos ámbitos de regulación señalados por el posmodernismo, se inscribe asimismo una visión modificada de la ética, de tal manera que aquella dicotomía entre lo subjetivo

y lo intersubjetivo de moral y derecho, evolucionaría en el sentido de una reducción del lugar ocupado por lo estrictamente interno, a favor de una ampliación de lo social, el cual sería en adelante, objeto a la vez del Derecho y de una especie de "legalidad contextual" que De Sousa Santos también califica de "ley antiaurática", "intersticial, casi coloquial, la cual repite las relaciones sociales en vez de modelarlas" y "coexiste pacíficamente con la legalidad moderna" (De Sousa Santos, 1994:171).

Esa legalidad extraoficial también aludida por De Sousa como "minimalismo legal" coincide con la revalorización de un concepto de "ética social" en la que la consideración liberal de la conducta que como microética, atribuía responsabilidad moral a los individuos por acciones individuales, es sustituida por una ética colectiva que en el primer mundo se está perfilando frente a los peligros de la "aniquilación nuclear" y de la "catástrofe ecológica" (*Ibid.*:166), pero cuyo corolario en el tercer mundo, es francamente subversivo del orden económico mundial instaurado a través de la multinacionalización planetaria. Esta última afirmación contraria a los postulados del posmodernismo que opone a la esperanza de un cambio el rechazo de "la noción de progreso y la visión escatológica y mesiánica de la ilustración" (Delgado Ocando, 1992), pareciera incluso invalidar desde sus raíces los supuestos de una "episteme" que sustituye la historia por el paradigma espacial de lo geográfico (globalización y multinacionalización) (*Ibid.*), a menos que se trate de los últimos estertores de una modernidad prominente que se niega a morir.

Es indudable que el filósofo del Derecho identificará en esa ética social al viejo iusnaturalismo, entendido esta vez en sentido genérico de criterios suprapositivos capaces de iluminar la acción política de tal forma que se legitime y justifique a través de la adhesión a determinados valores colectivos (Delgado Ocando, 1994:3). Pero para que dicha ética social no se convierta en "eticismo", es decir, en discurso moralizador desprovisto de toda viabilidad histórica, es necesario que la persecución de los valores pro-

puestos sea acompañada de una acción política dirigida a instaurar las condiciones materiales que hagan posible la vigencia de esa ética social (**Ibid.**:6-7).

Lista de Referencias

- Arnaud, Andre-Jean: **Algunas Reflexiones sobre las Relaciones entre la Filosofía del Derecho y la Crítica Jurídica**, Cuaderno No. 38, IFD-LUZ, Maracaibo, 1984.
- Bernard, Brigitte: "La Filosofía del Derecho ante las contradicciones de la realidad jurídica", **Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas**, No. 68, LUZ, Maracaibo, 1992.
- Bernard, Brigitte: **Cronología de Cuatro Contribuciones de la Filosofía Jurídica Germánica a la Problemática Científico-Jurídica Actual**, Cuaderno de Trabajo No. 45, IFD-LUZ, Maracaibo, 1993.
- Bernard, Brigitte: "Las relaciones entre Ética e investigación en un mundo desigual", **La Universidad** (Sección "Contrapalabra"), LUZ, Maracaibo, 1995.
- Bozo de Carmona, Ana Julia: "Política social reeducativa o ruptura de la determinación entre poder/saber y las formas de hegemonía", **Revista Frónesis** No. 2, IFD-LUZ, Maracaibo, 1994.
- Colmenares, Ricardo: "Bases para la construcción de un Estado pluricultural en Venezuela", **Revista Frónesis** No. 2, IFD-LUZ, Maracaibo, 1994.
- Combellas, Ricardo: **Estado de Derecho, Crisis y Renovación**, Caracas, E. J. V., 1982.
- Comesaña, Gloria: "Consideraciones críticas en torno al concepto de "labor" en Ana Ahrendt", **Revista de Filosofía**, Centro de Estudios Filosóficos, Facultad de Humanidades y Educación, LUZ, 1995.
- Delgado Ocando, José Manuel: **Hipótesis para una Filosofía Antihegemónica del Derecho y del Estado**, 2da. ed., IFD-LUZ, Maracaibo, 1987.
- Delgado Ocando, José Manuel: "La legitimidad como eficacia transformadora y su nivel psicosocial de mediación", en Gabaldón, Luis Gerar-

do y otros, **Legalidad y Sociedad**, Mérida, Ed. Alfadil/Trópicos, ULA, 1989; pp. 23-74.

Delgado Ocando, José Manuel: "Simultaneidad, dialéctica y pensamiento geográfico", IFD-LUZ (mimeo), Maracaibo, 1992.

Delgado Ocando, José Manuel: "Posmodernismo y hegemonía finisecular", Revista **Frónesis** No. 1, IFD-LUZ, Maracaibo, 1994.

Delgado Ocando, José Manuel: "Escepticismo y Democracia: escisión entre Ética y Política", Revista **Frónesis** No. 2, IFD-LUZ, Maracaibo, 1994.

De Sousa Santos, Boaventura: "**Towards a postmodern understanding of law, Legal Culture and Everyday Life, Oñati Proceedings 1**. The Oñati International Institute for the Sociology of Law, 1989, pp. 113-123.

De Sousa Santos, Boaventura: "Hacia un entendimiento postmoderno del Derecho", trad. por Hortensia Adrianza de Casas, Revista **Frónesis** No. 2, IFD-LUZ, Maracaibo, 1994.

Esser: **Principio y Norma en la Elaboración Jurisprudencial**, trad. por Eduardo Valenti Finol, Ed. Bosch, Barcelona, 1956.

Foucault, Michel: **Las Palabras y las Cosas**, Siglo XXI, México, 1968.

Foucault, Michel: **Microfísica del Poder**, trad. por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979.

Gutiérrez, Carlos y Brenes, Abelardo: **Teoría del Método en las Ciencias Sociales**, San José de Costa Rica, Educa, 1971.

Kelsen, Hans: **Teoría Pura del Derecho**, trad. del francés por Moisés Nilva, Eudeba, Buenos Aires, 1953.

Lautmann, Rudiger: **Sociología y Jurisprudencia**, trad. por Ernesto Garzón Valdés, Barcelona, Ed. Alfa, 1982.

Recasens Siches, Luis: **Panorama del Pensamiento Jurídico en el Siglo XX**, Tomo II, México, Ed. Porrúa, 1963.

Revault D'Allonnes, Olivier: "Michel Foucault: Las palabras contra las cosas", en Burgelin, Pierre y otros; **Análisis de Michel Foucault**, trad. por Berta Stolor, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970; pp. 34-57.

Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*

José Manuel Delgado Ocando
Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J. M. Delgado Ocando"
Universidad del Zulia - Maracaibo, Venezuela

Resumen

En el presente trabajo se trata de expresar sucintamente el pensamiento de K. O. Apel, al que se ha calificado de "ética del discurso". Se busca mostrar cómo el filósofo puede argumentar con sentido, lo cual conduce a un nuevo paradigma filosófico que rebasa la metafísica ontológica y la epistemología trascendental para proponer la crítica del significado. Por lo demás, el autor intenta vincular este enfoque con su propia versión de la filosofía del derecho, en tanto y en cuanto reflexión **aporética** o **erotemática** sobre el valor de las relaciones sociales. Esta reflexión exige un análisis del nivel ontológico de dichas relaciones, única manera de ir más allá del horizonte "semántico" en que parece detenerse el planteo de Apel.

Palabras claves: Comprensión(**Verstehen**), reconstrucción hermenéutica, **erotemática**, **aporética** culturalista.

Recibido: 7-4-95 • Aceptado: 28-6-95

* Este trabajo es el producto de la clase magistral inaugural de Filosofía del Derecho dictada por el autor, el 10 de marzo de 1994, en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

The Theory of Truth and The Ethics of Discourse

Abstract

In this paper it is tried to express briefly K. O. Apel's thought, which has been qualified as "ethics of discourse". It is tried to show how philosopher can argue with sense, which leads to a new philosophical paradigm that surpasses the ontological metaphysics and the transcendental epistemology in order to propose the criticism of the meaning. Apart from this, the author wants to link this approach with his own version of the philosophy of law conceived as **aporetic** or **erothematic** reflection on the value of the social relations. This reflection requires an analysis of the ontological level of those relations as the only way of going beyond the "semantic" horizon in which Apel's statement seems to detain itself. (Translated by Hortensia Adrianza de Casas).

Key words: Comprehension, Hermeneutical Reconstruction, **Erothematic, Culturalistic Aporetic.**

En su libro **Teoría de la Verdad y Ética del Discurso**, Karl-Otto Apel desarrolla la tesis que podemos llamar "ética del discurso". En este trabajo nos proponemos esclarecer las razones que en nuestro concepto, permiten considerar a dicha tesis como una de las tendencias más resaltantes de la filosofía actual.

Retomando las ideas que provienen de Rickert y del neokantismo de Baden Apel distingue entre explicaciones nomológicas y reconstrucción hermenéutica. Las ciencias explicativas tratan de averiguar cómo se producen los hechos o los sucesos, tratan de dar una respuesta causal-explicativa a los problemas; mientras las ciencias comprensivas, las ciencias de la cultura, que también podemos llamar ciencias del espíritu o ciencias sociales o ciencias del

hombre, sencillamente comprenden, esto es, tratan de captar el sentido de los hechos humanos y no de explicar dichos hechos (Apel, 1992:138).

Cuando se distingue la explicación de la comprensión (**Verstehen**) se suele decir que el **Verstehen**, la comprensión, es subjetiva, entre otras cosas porque la comprensión (**Verstehen**) tiene una dimensión empática, desde que, para poder captar el sentido de la conducta, tenemos que ponernos en el lugar en que se encuentra el actor cuyo sentido de conducta pretendemos captar. De esta manera, la comprensión tiene una dimensión subjetiva que afecta la objetividad de sus resultados. Pero, Apel ha dicho recientemente en un trabajo sobre explicación y comprensión que la comprensión no es un sucedáneo de la explicación, sino un complemento de la explicación y por eso la explicación no está excluida de las ciencias del comportamiento. La psicología científica, la psicología social, la sociología, la criminología, procuran explicaciones del comportamiento humano (Apel, 1986:41).

Ahora bien, partiendo de esta base metodológica, Apel inicia un análisis crítico de la diferencia entre el "yo pienso" y el "yo argumento". El "yo pienso" del **cogito** cartesiano es un argumento entimemático que conduce a un cierto solipsismo; en cambio Apel sustituye el **cogito** por el argumento y evita de este modo el idealismo solipsista. ¿Por qué Apel distingue estas dos perspectivas de la gnoseología en el campo de las ciencias humanas? La idea de Apel es la siguiente: el **cogito** cartesiano conduce necesariamente a un subjetivismo intersubjetivamente inverificable, pues la evidencia intelectual no puede trascender los límites del **cogito**. La **res cogitans** (el pensamiento) y la **res extensa** (el cuerpo), son afirmaciones metafísicas inferidas del **cogito ergo sum**. Por eso muchos filósofos posteriores a Descartes decían que el verdadero alcance del **cogito** consistía en inferir no el yo sino el nosotros, aunque el método cartesiano no permite extender la evidencia del sujeto pensante a la comunidad de seres pensantes (Apel, 1992:147).

Una cosa muy diferente pasa con el argumento. Apel, al sustituir el acto intelectual por el argumentativo, trasciende, por principio, la limitación del sujeto y supone la intersubjetividad en la medida en que el acto argumentativo es dialógico. Por eso la argumentación implica la comunicación entre sujetos y por eso la evidencia de aquélla, puede ser controlada dentro de las reglas racionales que hacen posible la argumentación.

Para poder entrar a la consideración del discurso que es el punto central de la filosofía científica, tenemos que decir, en primer término, que todo conocimiento es **a priori** público, criticable y falible (Apel, 1991:111). Es público porque cuando yo afirmo algo, pretendo que su validez sea objetiva; es criticable porque su pretendida verdad se pone a prueba en la controversia racional; y es falible porque todo conocimiento científico puede ser controlado en su verdad o falsedad.

Hecha esta afirmación preliminar, vamos entonces a entrar en una nueva dicotomía, la dicotomía entre el discurso ideal y discurso real. ¿Qué entendemos nosotros por discurso ideal? Las pretensiones de validez del discurso ideal son la verdad, la veracidad, el sentido y la corrección normativa. La verdad porque el discurso aspira a ser intersubjetivamente válido; el sentido porque el discurso tiende a captar el valor del objeto y no sólo su explicación causal; la veracidad porque cuando yo argumento y hago una afirmación, yo pretendo ser honesto y defender la tesis en la cual creo firmemente. Estas son condiciones pragmático-trascendentales de la validez del discurso ideal. Así pues, se puede hablar de cuatro pretensiones de validez: del sentido, de la verdad, de la veracidad y de la corrección normativa (Apel, 1991:140, 141). Aparte estas condiciones, la argumentación supone los siguientes presupuestos, a saber, un lenguaje (lengua más habla), que permita la comunicación, y una comunidad ideal de comunicación que es el contexto pragmático-trascendental en el cual se da el discurso.

El término pragmático-trascendental está integrado por dos

términos que provienen de dos filosofías distintas, el término pragmático de la semiótica de Peirce y el término trascendental de la filosofía crítica kantiana. Pragmático quiere decir que el punto de partida del conocimiento comprensivo del hombre parte del sujeto que trabaja con los signos. No olvidemos que la pragmática es la parte de la semiótica que estudia las relaciones signo-usuario; pero es claro que estas condiciones no son metafísicas sino condiciones formales de la argumentación.

Debe recordarse que la filosofía kantiana es idealismo trascendental porque la crítica de la razón pura niega la cientificidad de la metafísica y sólo busca las condiciones bajo las cuales sean posibles los juicios sintéticos **a priori**. En el caso de las ciencias del hombre, para Apel la pregunta trascendental sería, ¿hay una verdad ética? ¿Cómo es posible esta verdad, y bajo cuáles condiciones se llega a una verdad en el caso de las ciencias humanas?.

Pero aparte estas condiciones de validez, tenemos que destacar dos principios también de carácter pragmático-trascendental, que son los que hacen posible la verdad de la argumentación. Esos principios son: en primer lugar, el principio de autocontradicción performativa, y en segundo lugar, la irrebasabilidad de los principios pragmáticos-trascendentales. A continuación explicaremos dichos principios:

En primer lugar, en lo que se refiere a la expresión "performativa", que viene de **performance** y que significa ejecución, acción, conducta, los juicios performativos son aquellos en donde hay una identidad entre el enunciado y el acto mismo que afirma el enunciado; por ejemplo, prometo hacer algo es un enunciado performativo, porque no solamente significa lo prometido sino que el enunciado es un acto que compromete a realizar la acción prometida. El principio de autocontradicción performativa significa que yo me contradigo internamente si digo: prometo venir mañana, pero no me obligo a ello. Pero además, participar en el diálogo argumentativo implica proponerse la consecución de la verdad a través

de dicho diálogo. Se incurriría en autocontradicción performativa, si después de aceptar el diálogo como modo de alcanzar la verdad racional se niega la vocación veritativa del discurso. Argumentar para mantener el disenso es una contradicción en los términos. Por consiguiente de lo que se trata es de llegar a un consenso racional a través de la argumentación, aunque dicho consenso exija un proceso dialógico laborioso y no exento de dificultades pragmáticas.

El otro principio es el de la irrebasabilidad de los supuestos antropológicos trascendentales. ¿Qué significa esto? Significa, como en el caso de los enunciados relativistas, que se invalidan a sí mismos al extender el carácter relativo a todo tipo de enunciado, que la pretensión de verdad de la argumentación, como proceso de constitución veritativa, no se refiere al lenguaje constituyente sino al metalenguaje que constata el compromiso de reconocer la validez de pretensión de verdad del enunciado performativo. Por eso Apel distingue entre enunciado y acto performativo con lo que la irrebasabilidad del principio pragmático-trascendental es una modalidad del principio de autocontradicción performativa ya indicado. Como dice Apel, "el discurso argumentativo no puede ser rechazado por escéptico o relativista, en el sentido de que pudiera encontrar en él un argumento contra la posibilidad de una fundamentación filosófica última" (Apel, 1991:154).

Así, pues, hemos perfilado hasta donde nos ha sido posible, las pretensiones de validez y las condiciones antropológicas trascendentales de la pretensión de verdad del argumento; pero hasta ahora sólo hemos hablado del discurso ideal, es decir, del discurso cuyas condiciones de posibilidad veritativa son formales. Por eso, hay que distinguir el discurso ideal del discurso real. Ahora bien, el discurso real ¿qué es? En la terminología saussuriana: el habla; mientras que el discurso ideal trascendental se da en el campo de la lengua, en el campo del código, en el campo de los criterios formales de la comunicación; el discurso real se da en el campo del habla. Hay una comunidad de comunicación ideal que supone un

sujeto que habla, un destinatario, un lenguaje y, al mismo tiempo, unas condiciones formales de comunicación; pero cuando realmente discutimos, cuando realmente argumentamos en el campo de la comunicación concreta, ya no es la comunidad formal ideal de comunicación la que es pertinente, sino la comunidad real de comunicación que está limitada y condicionada por circunstancias concretas de espacio y tiempo. Así, el discurso real debe tomar en cuenta el conflicto de intereses de los argumentadores y su competencia lingüística y conceptual. Aquí Apel echa mano de la teoría de Jean Piaget, sobre la lógica del desarrollo o teoría gradual de la evolución cultural (Apel, 1991:127). Bajo las condiciones de la comunidad de comunicación ideal se da el discurso real, el cual está limitado por condiciones de espacio y tiempo. No es lo mismo discutir sobre los derechos humanos en los países altamente desarrollados que discutir sobre los derechos humanos en los países en desarrollo o en las comunidades primitivas. Aquí hay un aporte muy interesante de Apel porque el discurso hegemónico extrapola las condiciones reales de la argumentación de un nivel superior a un nivel inferior. Cuando los latinoamericanos clamamos por la dimensión social de la discusión de los derechos del hombre, es porque las condiciones concretas de nuestros países no son las mismas que las condiciones de los países altamente desarrollados. Por lo tanto, el discurso real se da dentro de un contexto social, político y económico que determina las posibilidades de comunicación y las posibilidades de llegar a un consenso acerca de la verdad, esto es, acerca del problema de la justicia social. Puede decirse, que la ética del discurso incurre en una falacia etnocéntrica cuando pretende hacer valer el discurso sobre los derechos humanos al margen del contexto material donde el discurso se produce. De lo que se trata, por lo tanto, es de argumentar hegemónicamente, haciendo abstracción de las condiciones materiales del discurso real.

El discurso real puede ser acción estratégica o negociación. Acción estratégica es la acción destinada a persuadir, a convencer, lo que se llamaría en la terminología griega clásica: la erística, la

cual se distingue de la dialéctica socrática que busca alcanzar la verdad por consenso, a través de la constitución dialógica de la argumentación. Desde este punto de vista, puede decirse que toda concepción filosófico-política hegemónica es una acción estratégica (Apel, 1991:180). La dimensión erística del discurso ideológico es, entonces, patente. Desde luego, el discurso ideal no es erístico; es dialéctico en el sentido de establecer la verdad por consenso conforme a un análisis que pondera todos los aspectos que plantea el problema en condiciones válidas de comunicación.

La otra variedad del discurso real es la negociación. Cuando negociamos no buscamos la verdad sino un compromiso, y el compromiso implica intereses y modos viables de dirimir el conflicto. En la negociación puede haber fraude, como en la acción estratégica y puede haber vicios del consentimiento. Puede haber también acuerdo a costa de terceros. Ello ocurre, por ejemplo, cuando un gremio como el de los maestros venezolanos, cuestiona su contrato colectivo con el Ejecutivo nacional, el cual según alegan, lesiona sus intereses, por cuanto es el resultado de una negociación viciada por una representación espuria. Por consiguiente, la negociación no es un discurso en el sentido ideal del término; es, al contrario, un modo agonístico y pragmático donde el resultado no es la verdad ni la justicia sino el compromiso que palia el conflicto y difiere la lucha según criterios que hacen valer el poder de la parte dominante en el conflicto.

Ahora bien, la dialéctica, la ética del discurso, es decir, la decisión inquebrantable de buscar el consenso para llegar a una verdad práctica que no sea erística (ni negociación, sino dialéctica en el sentido socrático, es una ética) de la responsabilidad y esta responsabilidad, dice Apel, es una esperanza en este mundo tan conflictivo e injusto (Apel, 1991: 148, 149). Y es así como la justicia social y la responsabilidad colectiva por la supervivencia del hombre en el planeta empiezan a convertirse en tópicos que se discuten en conferencias y foros internacionales, en una demostración de la

victoria a largo plazo de la racionalidad de la ética promovida en términos argumentativos.

La conferencia sobre biodiversidad en Brasil, la conferencia que se celebró hace algún tiempo, sobre la pesca indiscriminada de ballenas, el problema de la capa de ozono, son temas ecológicos de relieve mundial. De la misma manera que los derechos del hombre nacidos de la ilustración se fueron incorporando paulatinamente en el texto de las constituciones de todos los países del mundo, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, asimismo parece estar ahora en el ánimo de todos, la necesidad de llegar a soluciones de problemas cruciales que comprometen el destino del planeta. El deterioro del ambiente ha llegado a un punto crítico y el problema de los derechos humanos no es un problema exclusivo de nuestra generación, sino un problema de la humanidad y de las generaciones futuras. Aquí debe recordarse esa afirmación luminosa de Nietzsche según la cual lo que debe fomentarse no es amor judeocristiano al prójimo sino el amor al más lejano, lo que quiere decir amor a las generaciones futuras, amor a la humanidad como género que debe ser salvaguardado a través de una política racional y justa.

Apel, por lo demás, insiste en la comprensión del sentido de los hechos humanos y no busca sustituir con el **Verstehen** la explicación, sino complementar a ésta en el saber del hombre. ¿Cuál es, entonces, el desiderátum de la comprensión? ¿Qué es lo que busca la comprensión? La comprensión busca el valor intersubjetivo de los actos humanos bajo condiciones argumentativas que convalidan la verdad práctica, esto, es la dignidad humana y la justicia social; y a través de la dialéctica honesta podemos superar las alienaciones del hombre, y propender, por lo mismo, a su autorrealización espiritual.

Cuando discutimos y argumentamos no para convencer o para llegar a un compromiso sino para encontrar la verdad social, objetiva, empieza a mostrarse todo el conjunto de obstáculos que el

discurso real opone a la búsqueda de la verdad práctica, y surge la crítica de la hegemonía, la crítica de la alienación, la crítica del subterfugio, la crítica de la mentira, la crítica de la opinión pública que perturba la objetividad del discurso y la posibilidad de llegar a una solución racionalmente válida. Por eso, no puede dejarse de vincularse la filosofía hermenéutica y la ética del discurso con nuestra propia comprensión de la filosofía del derecho.

En una oportunidad, el maestro Recaséns Siches calificó a nuestra concepción de "aporética culturalista" (Recaséns Siches, 1963:432-II; Delgado Ocando, 1958:35; 1987:105). Aporética culturalista quiere decir, no propiamente problemática sin salida, sino preguntas que la sociedad hace a quienes la dirigen para que puedan ser correctamente respondidas en un esfuerzo por realizar la dignidad, la felicidad y la justicia social. Desde la hermenéutica pasando por la **erotemática** (que viene del griego erotao que significa preguntar) (Kreibig, 1914:172, 173), se llega a la aporética culturalista, donde las preguntas son necesidades sociales y cuya pertinencia depende del grado de desarrollo cultural logrado como dice Marx en la **Crítica de la Economía Política** (Marx, 1973:518). A ello se llega, entonces, mediante la triada a la que Hartman alude, a saber, fenomenología, aporética y teoría (Hartman, 1964:17). Un análisis fenomenológico de las condiciones del discurso real conduce a una aporética culturalista, es decir, al discurso material que busca actualizar las virtualidades o tendencias que constata la lógica del desarrollo.

Por lo antes dicho, el socialismo no es un estado al cual podemos llegar por la vía de un proceso revolucionario o reformador sino que es una tendencia inmanente al desarrollo social, que no puede ser sino planetario. Si lo posible actúa, como Hölderling creía, el destino de la humanidad parece estar anticipado en la vocación discursiva del espíritu humano y en la posibilidad de establecer por vía argumentativa el sentido de las relaciones sociales. Quizá podría censurarse esta esperanza como una falacia racional-

lista, pero las utopías merecen el valor de su virtualidad estimulante.

El método de la comprensión (el **Verstehen**) devela la alienación e ilumina las condiciones bajo las cuales se debe producir el discurso ético. Desde esta perspectiva, la filosofía del derecho es una crítica del sentido, y como tal crítica del sentido, sigue siendo una filosofía primera en el sentido aristotélico del término. Cuando digo filosofía primera, quiero decir que no podemos eludir el problema del sentido del hombre. Sólo que la crítica del sentido no es metafísica ni gnoseológica sino axiológica. Y esta axiología no es pura; es cultural, pues de lo que se trata es de comprender el destino del hombre desde las condiciones materiales que proyectan su esfuerzo para cancelar la alienación y favorecer el enriquecimiento de la esencia genérica del hombre.

En la medida en que la filosofía del derecho es una crítica del sentido que obedece al paradigma de la comprensión, no es solamente un develamiento de las condiciones de la alienación, también es una práctica social transformadora. La filosofía del derecho tiene que ser una **praxis** que busque las condiciones efectivas de un discurso real que pueda discutir honestamente acerca de la verdad social. La filosofía del derecho es una filosofía práctica, una **praxis** política. Pero su función es peculiar en el sentido de que su tarea apunta al esclarecimiento de las condiciones que hagan posible la constitución honesta de la verdad práctica. La dimensión aporética de una filosofía del derecho así concebida es, en rigor, **erotemática**. Desde ese punto de vista, por lo tanto, la filosofía del derecho tiene que ser una **praxis** puesta al servicio del esclarecimiento de las preguntas socialmente pertinentes. La pertinencia, por último, es una prueba de honestidad objetiva, esto es, de hodiernidad y sintonía con el grado de evolución social donde la pregunta es planteada. Por eso, una filosofía del derecho auténtica tiene que estar atenta a las aporías que el desarrollo social plantea, a fin de que el proceso constitutivo de la verdad práctica se cumpla en términos de aproximación creciente a los valores supe-

riores que la lógica del desarrollo plantea como preguntas sociales que exigen la respuesta del hombre pleno y genérico. Apel requiere, pues, un replanteo posmoderno, pero está en la línea de una filosofía política tendencialmente universal y progresista.

Lista de Referencias

- Apel, Karl- Otto: **En diálogo con J. de P. Assis, en Diálogo Científico**, Instituto de colaboración científica, Tübingen Vol. 1, No. 2, 1992.
- Apel, Karl-Otto: **Teoría de la verdad y ética del discurso**, Buenos Aires. Paidós, 1991, Trad. de N. Smilg.
- Apel, Karl-Otto: **The Erklären - Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences en Contemporary philosophy** DORDRECHT/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1986.
- Delgado Ocando, José Manuel: **Prolegómenos para una teoría de la valoración jurídica**, Maracaibo, LUZ, 1958.
- Delgado Ocando, José Manuel: **Hipótesis para una filosofía anti-hegemónica del derecho y del Estado**, Maracaibo, IFD-LUZ, 1987.
- Hartmann, N.: **Autoexposición Sistemática**, México, UNAM, 1964. Trad. de B. Navarro.
- Kreibig, J.K.: **Beiträge zur Psychologie und Logik der Frage**, Archiv Für Psychologie, XXXIII, Biblioteca del Congreso de EE.UU., 1914.
- Recaséns Siches, Luis: **Panorama del Pensamiento Jurídico del Siglo XX**, México, Porrúa, 2 Tomos, 1963.

Normas mínimas para la presentación de artículos científicos a ser publicados en la Revista del Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado Ocando".

1. **Extensión:** Entre 30 y 40 cuartillas escritas a doble espacio y con un margen izquierdo de -al menos- 4 cm.

2. **Numeración:** Debe ser consecutiva y en números arábigos. (Incluye la página del título).

3. **Encabezamiento:**

3.1. **Título:** Preferiblemente no mayor de 8 palabras. No se admiten subtítulos.

3.2. **Nombre del autor o autores:** Escribir nombres y apellidos completos. **Información institucional:** organismo al cual está(n) adscrito(s). Si son varios autores, indique con un asterisco aquel de los autores a quien se dirigirá cualquier correspondencia. Dirección postal.

4. **Resumen:**

4.1. **Extensión:** Máximo 100 palabras.

4.2. **Ubicación** entre el encabezamiento y el texto principal.

4.3. **Estilo:** Redacción impersonal. Evitar abreviaturas y símbolos.

4.4. **Idioma:** El mismo en el que se escribe el artículo. Se recomienda consignar una traducción en inglés. Y si es posible, también en francés.

5. **Palabras Claves:** Enunciar en una línea al menos cuatro palabras claves que den cuenta del contenido científico del artículo y que estén presentes en el resumen.

6. **Texto:**

6.1. **Estilo:** Es recomendable la redacción personal y el uso de un vocabulario sencillo y directo.

6.2. **Organización:** Se recomienda la división del artículo en secciones debidamente identificadas, la primera debe ser la introducción (o reseña de los conocimientos existentes limitada estrictamente al tema tratado en el artículo).

Las secciones deben identificarse sólo con números arábigos.

7. **Referencias a otros autores:**

7.1. Se indicarán en el texto mediante una cita que contenga el nombre del autor y el año de la publicación.

7.2. La cita mencionada sub 7.1. se ampliará en la "Lista de referencias". (Ver No. 8).

7.3. El texto de la referencia ajena se hace en un tipo de letra distinta de la del texto. Se recomienda letra menuda.

7.4. Evitar referencia a comunicaciones y documentos privados de difusión limitada.

8. **Lista de Referencias:**

8.1. Se debe disponer en orden alfabético atendiendo al primer apellido del autor citado.

8.2. Si se hace referencia a más de un trabajo del mismo autor se ordenará la lista cronológicamente.

9. **Número de Ejemplares:**

Enviar dos copias del artículo científico. De ser posible enviar un diskette de 3 1/2 o 5 1/4 en procesador de palabras compatible IBM

Guidelines for the presentation of scientific papers to be published in the journal of the Instituto de Filosofía del Derecho "Dr. J.M. Delgado Ocando"

1. **Numbers of pages:** 30 to 40 pages, double spaced, with a left-hand margin of at least 4 cm.

2. **Numbering:** All the pages must be numbered consecutively and in arabic numbers. (Including the title page).

3. Headline

3.1. Title: It should be not longer than about eight words. (Subtitles should be avoided).

3.2. Name of the author(s): first and last names fully spelled out. Institutional information: organization to which the author(s) is ascribed. If there is more than one author to a paper, it should be indicated by an asterisk to whom all correspondence is to be directed. Postal address.

4. Abstract

4.1. It should consist of not more than 100 words.

4.2. It should be after the headline and preceding the text of the paper.

4.3. Style: impersonal. Abbreviations and symbols should be avoided.

4.4. Language: it should be written in the same language of the paper. There should be an English version of the abstract and, if possible, also in French.

5. Keywords:

They should be four and written in a line. They should be a representation of the contents of the paper and included in the abstract.

6. Text:

6.1. Style: A personal wording with a simple and direct vocabulary is recommended.

6.2. Organization: It is recommended the division of the paper into sections which should be duly identified. The first one should be the introductory part (or a brief description of the existing knowledges strictly limited to the problem dealt with in the paper).

Sections must be identified only with arabic numbers.

7. References to other authors:

7.1. They should be pointed out in the text through a reference note which contains the author's name and the year of the publication.

7.2. The above mentioned reference note (7.1.) will be extended in the "List of References" (See No. 8).

7.3. The text of the reference should be written in characters different from those of the text. A small print is recommended.

7.4. Reference to private communications and documents of limited diffusion should be avoided.

8. List of References:

8.1. It should be alphabetically arranged quoting the last name of the author.

8.2. If reference is made to more than one paper of the same author, the list will be chronologically arranged.

9. Number of copies:

Two copies of the scientific paper should be provided. If possible also, one 3 1/2 or 5 1/4 diskette compatible with IBM word processor.

Frónesis

Revista de Filosofía Jurídica,
Social y Política

Maracaibo, julio de 1995 Vol. 2 No. 1

Contenido

Presentación. Brigitte Bernard	1
Conflictos bioéticos a la luz de los derechos corporales: Los derechos de los progenitores, de los receptores de gametos y embriones, y del <i>nasciturus</i> Bioethic conflicts in view of the corporals rights: The progenitors, the gametes and embryos receivers, and the nasciturus rights <i>Jesús Esparza</i>	9
El Discurso Institucional y las Representaciones Sociales en la intervención social. Institutional dicourse and social representations in the social intervention <i>Luz María Martínez de Correa</i>	27
Racionalidad y fenómeno jurídico Rationality and legal phenomenon <i>Nely Vásquez de Peña</i>	57
Bolívar y la eficiencia de la Administración Pública Bolivar and Public Administration efficiency <i>Teresa Gamboa de Rangel</i>	71
El Problema del Razonamiento Jurídico: Análisis de algunos postulados en torno a la teoría de la interpretación jurídica The problem of legal reasoning: Analysis of some postulates about juridical interpretation theory <i>Andrés Romero Delmastro y Leonardo Villamizar Caridad</i>	91
Díálogos, Opiniones y Recensiones	
La Libertad de Expresión como problema The freedom of speech as a problem <i>Gloria M. Comesaña Santalices</i>	135

Acerca de la tesis de Boaventura de Sousa Santos sobre una concepción posmoderna del Derecho About Boaventura de Sousa Santos' thesis on a Postmodern Conception of Law <i>Brigitte Bernard</i>	145
Teoría de la Verdad y Ética del Discurso The Theory of Truth and The Ethics of Discourse <i>José Manuel Delgado Ocando</i>	155

Frónesis es una publicación auspiciada por el Instituto de Filosofía del Derecho Dr. "José M. Delgado Ocando" de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Zulia y patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES)