

LA ENSEÑANZA DEL DERECHO A LA LUZ
DE LA INTERACCIÓN SIMBÓLICA.
UNA REVISIÓN DEL MODELO
DE HERBERT BLUMER

Guillermo MAÑÓN GARIBAY

I.

No es fácil aclarar de una manera simple aquello que sea el derecho; por un lado, puede decirse, desde un punto de vista lingüístico, que el derecho constituye una estructura de sentidos gracias al sistema de prescripciones objetivas que elabora; por otro lado, el derecho, entendido en su efectividad pragmática, es al mismo tiempo parte del entorno vital, o sea “*law in action*”. Como tal, el derecho siempre constituirá un repertorio de normas que deben ser obedecidas y, en su caso, impuestas por la fuerza. Pero antes de un factor social coactivo, el derecho representa un factor conciliador de los distintos intereses sociales, porque es evidente que las normas del derecho se encuentran determinadas tanto por factores económicos como no económicos, así como por relaciones fácticas de poder, tradiciones y costumbres. Estos múltiples intereses que afectan al derecho representan las distintas fuerzas sociales que es necesario equilibrar por medio de reglamentos, los cuales definirán los espacios legítimos para la acción y las garantías de la libertad y paz social. Con esto, el derecho se convierte en un elemento y expresión de la cultura, parte de la representación del mundo y de la idea del hombre.

En la forma en que el derecho regula la vida en comunidad con una intención normativa evidenciará, directa o indirectamente, una idea de hombre, i. e. una idea de cómo es visto y concebido el hombre, de cuáles son sus capacidades, de qué es aquello que le corresponde por naturaleza, de hacia dónde deba ser dirigido o alejado y protegido. E, inversamente, con esta idea de hombre, el derecho determinará los derechos subjetivos, impondrá obligaciones, concederá facultades, creará reglas procesales e instituciones con actividad normativa.

Esto quiere decir que la idea de hombre es resultado de un proceso dialéctico, a partir del cual se crean reglas concretas y principios generales que sirven de apoyo al orden social, el cual a su vez promueve la reflexión filosófica y nutre esa misma idea de hombre a lo largo del tiempo. De esta manera, el derecho, tanto por su aspecto teórico como práctico, constituye un factor de la conciencia del hombre mismo, ya que guía el quehacer humano de manera racional, forjando la conciencia humana frente al deber.

II

1. Los antropólogos¹ afirman que el principio que regía la vida en las comunidades de cazadores y recolectores consistía en la adaptación al medio natural, según una distribución natural del trabajo y de la riqueza. Esto supuso el estancamiento e invariabilidad de las sociedades primitivas, aunque también su supervivencia. Las sociedades dirigidas por este principio de vida, organizador de la producción y distribución de la riqueza, recibieron el nombre de *sociedades acaudaladas* o *sociedades de la abundancia*,² porque las necesidades de toda la comunidad se veían por igual satisfechas y adaptadas a lo que su medio ambiente ofrecía.

Sin embargo, esto tuvo que cambiar al momento de volverse el hombre sedentario. Si bien no se sabe con certeza cuándo este principio de las comunidades de cazadores y recolectores fue desbancado por otro distinto, si se puede afirmar que el principio que lo sustituyó fue el del mandato.³ El sociólogo alemán Alexander Rüstow⁴ sugiere que fue en el neolítico, por causa de la invasión de tribus montadas a caballo y que, en razón de esto, pudieron someter a las sociedades nómadas y semi-sedentarias gracias a su movilidad y enorme fuerza (dando con esto lugar al mito de los *centauros*). Lo importante es que a partir de ese momento, las sociedades se estructuraron de forma piramidal, igual que las construcciones que en ese entonces erigieron, desplazando al principio de la adaptación, propio de las sociedades primitivas, estratificadas según las diferencias de parentesco (padre mandan sobre los hijos).

La dinámica del *principio de mandato* coadyuvó a organizar la sociedad desde la autoridad del rey o gobernante, sin que esto implicara la desapa-

¹ Leakey, Richard, "Capítulo VI", *The Making of Mankind*, Londres, WC1, 1981.

² Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, 1922.

³ Heilbroner, Robert, *21st Century Capitalism*, Cambridge, 1993.

⁴ Rüstow, Alexander, "Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik", *Ursprung der Herrschaft*, 3 Bände, Band 1.

rición completa de la tradición y costumbres.⁵ Gracias a la dinámica de este principio fue posible al hombre construir grandes palacios y conquistar vastos imperios, pero sobre todo fue posible realizar cambios deliberados en la trayectoria de la sociedad mediante la coerción, o sea, mediante de un mecanismo de imposición amenaza/castigo.

¿Cómo asegurar su poder la casta dominante en un tiempo de instituciones débiles? ¿Cómo se protege la sociedad misma de incurrir en la anomia total? El sociólogo norteamericano Peter Berger sugiere que la institución central, en las primera sociedades de mandato, fue la religiosa, porque a través de ella aseguraba la autoridad del soberano una validez definitiva frente a cualquier intento de desobediencia o derrocamiento. Los dioses se convirtieron en los garantes del orden social al convertir el derecho a mandar en algo incuestionable.

También por eso se quiso presentar, en las sociedades arcaicas, el orden legal de la sociedad como equivalente al *orden cósmico* (dentro del cual la sociedad humana representaba un microcosmos).⁶ En las comunidades medievales, e incluso en las modernas, este orden legal se presentó en forma de *ius-naturalismo*. En ambos casos, se trataba de dotar de estabilidad al orden social, creado por el hombre, “proyectándolo” en el universo o en los dioses.

III

Si tomamos en su sentido lato el término “comunicación normativa” como la forma primordial que tiene el hombre de relacionarse, entonces caracterizar la cultura actual significa que la relación del hombre con su entorno se realiza predominantemente a través de normas. La cultura conceptual es aquella donde la naturaleza del hombre se caracteriza por ser simbólica —en el sentido de Cassirer⁷— y esto implica algo más que simple comunicación. El llamado lenguaje animal transmite, en el mejor de los casos, señales; mientras que el lenguaje del hombre construye al hombre mismo como símbolo. Cassirer propone que el hombre es un ser simbólico y el símbolo por excelencia es la palabra. Lo que significa que el mundo del hombre es el mundo de los significados lingüísticos; aquello que no tiene significado no es concebido

⁵ Adam Smith afirma que en el antiguo Egipto era un sacrilegio ejercer un oficio distinto al de los padres.

⁶ De esta forma se representa la tragedia ática en la antigua Grecia. Véase, Sófocles, *Edipo y Antígona*.

⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, WBG, Darmstadt, 1994.

(o concebible). El *sinsentido* es estrictamente hablando *nada*, límite de sentido e inteligibilidad.

Cassirer nos dice que el hombre crea su propia esencia al interponer entre él y la naturaleza el lenguaje. El hombre tiene, si se quiere así, la alternativa de hundirse en la inconsciencia animal o librarse de ella negando lo natural. La elección por lo segundo implica tomar distancia frente al objeto mediante la palabra para dar lugar a la conciencia de sí. Aunque, ciertamente, al tomar conciencia de lo que es por distanciamiento del mundo, construye un ser a “contrapelo” del mundo, negando el mundo, hasta sentirse ajeno a él. Entonces, dice Cassirer, no es de sorprender que la palabra no “coincida” con la cosa, porque ahora entre el lenguaje y el mundo se interpone precisamente la conciencia misma del hombre (subjectividad) como opuesta a la cosa (objetividad).

Sin embargo, no hay auténtica conciencia hasta que no se recupere la relación con el mundo. Esto ocurre a través del tiempo (o de la historia), utilizando a la conciencia como fundamento de la naturaleza (vía categorías), con el fin que el hombre se reconozca en ella. Para lo cual hay que transformarla, para lo cual hay que trabajarla; sólo así se reconoce y reconcilia la conciencia en el mundo. Y el mundo donde se reconoce la conciencia a sí misma es el mundo del sentido, de la *intencionalidad*. Aquello que ha sido alcanzado por el lenguaje del hombre lleva una intención, existe para su servicio. Esta idea la recoge el mito hebreo del Génesis bajo la exigencia de Yahvé al hombre de *nombrar*⁸ los animales y demás cosas del mundo, confiririéndole de esta manera la gracia para erigirse en *señor* de la creación y someterla a su intención y servicio.

Hay que reparar en que nombrando las cosas, la actitud del hombre frente al mundo es de confianza; porque el signo subsume el objeto al lenguaje, haciendo coincidir la estructura del discurso con la del universo. De tal forma nace el orden, representado por la separación que lleva a cabo Yahvé entre luz y tinieblas. El lenguaje aproxima y familiariza al hombre con su entorno al volverlo inteligible; por eso, aunque alguien pueda concebir un mundo no verbal, independiente de las palabras (*cosa en sí*), nadie negará que la realidad del hombre sólo es posible mediante palabras. Una filosofía o ciencia (política) sin palabras es impensable.

⁸ El nombre de las cosas para los hebreos es su esencia. El hecho de poder nombrar algo significa ascendencia sobre aquello que se impone el nombre. “25 El episodio de Nabal”, *Primer libro de Samuel*, 25 (No ponga ahora mi señor su corazón a aquel hombre brusco, a Nabal; porque conforme a su nombre, así es. El se llama Nabal, y la locura está con él: mas yo tu sierva no vi los criados de mi señor, los cuales tú enviaste). *Reclams Bibelllexikon*, el término “Name”, Stuttgart, 1992, p. 357.

Pero ¿cuál es el precio de esta confianza y conocimiento? La preeminencia del hombre sobre la naturaleza hasta el linde de la depredación total. Hoy no se puede decir con certeza dónde termina lo humano y dónde comienza lo *dado* o natural. Desde hace siglos el hombre ha dejado de ser natural, al grado de que hoy no se sabe qué es natural y qué es artificial. Muchos autores han llamado la atención sobre la diferencia entre la concepción antigua y la moderna respecto a la naturaleza: antes se sabía cómo era la naturaleza, ¡ahora no! Si para los antiguos la naturaleza y el ser humano eran términos opuestos, y lo uno se definía en contraposición a lo otro,⁹ ahora esto no es así.

¿De qué forma la civilización ha avanzado y amenaza la naturaleza y la cultura? La respuesta constituye el problema central del humanismo: el problema del enfrentamiento entre civilización (visual) y cultura (conceptual). El doctor Jacques Bouveresse¹⁰ lo expresa así remitiéndose a Oswald Spengler:

Eine der fundamentalen Formen des Gegensatzes zwischen Werden und Gewordenem im historischen Bereich besteht in der relativ alten und in der deutschen Tradition üblich gewordenen Unterscheidung von Kultur und Zivilisation ... jede Kultur mündet zwangsläufig in eine Zivilisation; und jede Zivilisation stellt den Untergang und schliesslich den Tod einer vorausgegangenen Kultur dar.

IV

El desarrollo de la vida económica acusa también múltiples ejemplos problemáticos, porque aquí también recibió un inmenso impulso la liberación y destrucción de las barreras que contenían fuerzas e intereses egoístas y de grupo. Hoy día es posible el enriquecimiento sin límite, tanto individual como social, resultado de la liberación de las fuerzas del mercado, del rechazo de la economía planificada y fundamento del bienestar material. No es este el momento de hacer una descripción exhaustiva, basta con remitir a la lectura de las cuatro “libertades del mercado” civil formuladas en el contrato de la Comunidad Europea¹¹ para darse cuenta que lo que allí está en juego son las múltiples formas de libertad para el enriquecimiento individual.

⁹ Ver al respecto el estudio de Roger Bartra sobre la forma en se contraponen lo natural y lo civilizado a través concepción del salvaje. Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, Era-UNAM, 1992.

¹⁰ Bouveresse, Jacques, “Spenglers Rache”, en Sloterdijks, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1987, p. 376.

¹¹ 1) Libre tránsito de mercancías, 2) libre tránsito de servicios, 3) libre asentamiento y 4) libre tránsito de capital y financiero.

Bajo este tenor, se independizó económicamente el individuo (libertad de mercado) y se le convirtió en fundamento de la vida económica. Se dijo que en la medida en la que las fuerzas productivas, en especial aquellas que buscan capital rentable y competencia en el mercado, emprendieran la liberación y demolición de los obstáculos y barreras —lo que sucedió a través de reglamentaciones jurídicas y tratados internacionales—, entonces tendría lugar un mejor posicionamiento del individuo según sus intereses y fuerzas productivas, porque de esa manera seguiría habiendo una liberación y expansión de las capacidades individuales.¹²

Este proceso económico pretendía dirigir los acontecimientos según la racionalidad económica estructurada por la *lógica funcional de sistemas*.¹³ En ese contexto económico, los economistas comenzaron a hablar sin escrúpulos del “capital humano”, lo que mostró que el valor de los hombres se mediría con relación a su utilidad y contribución a la productividad, o sea, a su obtención de plusvalía y capacidad de competencia. Entendidos como “capital humano”, los hombres deberán ser baratos, flexibles, actualizados permanentemente, reciclables, sin relevancia alguna como personas. Hoy día, cualquiera encuentra una enorme gama de posibilidades de educación y especialización, con el fin de que sus conocimientos y capacidades amaestradas sean de valor mercantil, valor de cambio en el mercado laboral. Las exigencias del proceso económico impuso —e impone— al individuo pretensiones desmedidas en cuanto a flexibilidad, aprendizaje permanente, optimización “voluntaria” y total movilidad para la conservación y elevación de la productividad.¹⁴

Por causa de la globalización, la lógica funcional de sistemas proyecta al hombre a una dimensión más grande, a aquello que Hans Freyer describía como *sistema secundario*.¹⁵ Esto significa que el sujeto aparece en este *sistema secundario* no como sujeto con libertad sino simplemente como portador de funciones, o sea, como una herramienta sucedánea según necesidades y exigencias. Por eso, el sujeto representa dentro del sistema funcional mismo (en este caso, de la economía, o del proceso económico crecientemente más globalizado) un “sistema secundario” con el fin de crear capital y ganancia (entendido esto último como factor determinante).

¹² Véase el trabajo de Heilbroner, Robert, *Capitalismo en el siglo XX. El capitalismo a distancia: el sistema de mercado*, México, 1997, pp. 23-73.

¹³ Freyer, Hans, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1956, p. 79.

¹⁴ Un análisis interesante sobre los efectos sociales del neoliberalismo se encuentra en la obra de Montes, P., *El desorden neoliberal*, Madrid, 1996, pp. 23-30.

¹⁵ Freyer, Hans, *op. cit.*

c) Una variante más de este desarrollo individualista se deja ver en el derecho penal. Por un lado, ha habido un cambio hacia la descriminalización del orden de vida moral: aquello que no amenazan o perjudican directamente bienes privados, protegidos por el derecho, ha sido retirado del círculo de los delitos punibles y con ello dejado a la libre consideración individual de cada cual.¹⁶

El derecho penal, en el sentido del liberalismo, persigue una clara orientación hacia lo individual (prevención/rehabilitación); por tanto, la doctrina jurídica que le sirve de fundamento, enfrenta las obligaciones sociales del individuo, partiendo de un pensamiento sobre el bienestar general, a los derechos del mismo a bienes privados.

3. En el análisis del orden jurídico actual se revela la idea del hombre como la de un ser individual necesitado de protección y ayuda, con el fin de que pueda ejercer su libertad personal. El hombre debe ser protegido socialmente contra los riesgos de la vida: enfermedad, vejez, pobreza, invalidez, y, en cierta medida, también protegido contra pérdida de la plaza de trabajo y desempleo total. Pero hay que decir que no es por iniciativa contractual de cada cual que se toman precauciones legales y se crean sistemas de seguridad, porque aquí también operan las disposiciones a la manera de los “sistemas secundarios”: los hombres se entienden únicamente dentro del sistema de producción, como herramienta de trabajo, que es necesario mantener en óptimas condiciones de operación. Por eso, no se puede decir que haya una re-moralización del derecho privado, porque la manera como se exige y concede la solidaridad, dentro de los numerosos sistemas de seguridad y ayuda del Estado, es tomando al individuo sin referirlo a la familia o a la comunidad, como tampoco a obligaciones concretas de solidaridad social. La ayuda se organiza y realiza gracias al dinero, o sea, a través de contribuciones monetarias. Y sobre esta base se construyen organizaciones y modelos de comportamiento abstractos que aportan y reclaman las “prestaciones monetarias”, dando lugar a administraciones burocráticas y no solidarias o altruistas.¹⁷ Esto tiene ciertamente muchas ventajas, ante todo el de insertarse dentro de la tendencia del derecho actual a individualizar las relaciones de convivencia; por eso, este sistema de protección social no se

¹⁶ Tendencia que se observa desde los ensayos de J. S. Mill, por ejemplo: *On Liberty*, capítulo V. Ahí distingue Mill entre dos tipos de contrato y dos tipos de libertades, a saber: legal y moral. El contrato legal no puede ser incumplido, el moral sí. De ahí que la libertad legal esté restringida y la moral no.

¹⁷ Sobre este proceso social ver: Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, 1970, pp. 96-130. Capítulo V, La sociedad del siglo XX: cambios cacterológicos.

opone a la tendencia individualizadora de las relaciones jurídicas, sino que procede de una manera paralela.

De esta manera, se conceptualiza al hombre a través de regulaciones públicas, según funciones y roles establecidos de manera estándar: “estudiante becado *conacyt*”, “beneficiario de apoyo para la vivienda *inofavit*”, “solicitante de empleo del *observatorio laboral* de la STPS”, “minusválido *conapred* protegido por la beneficencia social”, “adulto mayor afiliado al *inapam*”, etc. Desde esta concepción jurídica, aparece el individuo bajo la especie de “caso” para ser tratado como mandan las reglas vigentes.

4. Si el concepto de dignidad humana es un concepto vago es debido a que aquello que se proponga como “dignidad humana” depende de lo que se entienda por hombre, de la idea de hombre. De esta manera, la validez de la idea del hombre aristotélica o de la idea del hombre del modernismo no depende del concepto de dignidad humana; antes bien lo contrario, ese concepto de dignidad humana debe ser propuesto a partir de una idea de hombre que sirva de fundamento. Sin embargo, actualmente palidece crecientemente la idea de hombre en el derecho con el consecuente menoscabo de su capacidad de dirigir y orientar la vida hacia su realización concreta y correcta. Con ello se pierde un importante componente del derecho que dota de sentido a la pregunta de si es posible construir actualmente una idea del hombre en el derecho.

En el mejor de los casos, la idea de hombre prevaleciente hoy día será la idea de hombre autónomo e individual, producto de la Revolución Francesa y de la economía de libre mercado. Pero no es posible ignorar que el orden social muestra una enorme heterogeneidad que sugiere también la imposibilidad de concebir el orden legal desde una idea de hombre común y uniforme. Tal vez a esto se deba la creciente resonancia del sistema teórico de Niklas Luhmann, quien constituye un indicador de la expansión de la “nueva realidad”. Para Luhmann¹⁸ el individuo no aparece más como punto de partida de la reflexión jurídica, sino como construcción, como producto de la comunicación o resultado de un sistema de estructuras, de comportamientos y relaciones.

En el futuro no se puede excluir la posibilidad de que el derecho vigente llegue a extraviarse por carecer de una idea coherente de hombre. La discusión actual sobre tecnología genética y bioética ofrece indicios sobre esto. Tómese como ejemplo la sentencia sobre el aborto legal en la ciudad de México, aquel que se practica poco antes de las doce primeras semanas,

¹⁸ Luhmann, N., “Soziologie als Theorie sozialer Systeme”, en *Soziologische Aufklärung*, Oplade, 1993, pp. 50-66.

donde no se menciona la idea de hombre desde la cual se dirimió el problema. También sirva de ejemplo la decisión en algunos países desarrollados para crear y poner a disposición de la investigación científica embriones; o aquel otro problema bioético que tiene relación con el diagnóstico de pre-implantes embrionarios. Está por verse en qué medida tendrá lugar una discusión sobre estos temas en el futuro desde la concepción de una idea de hombre (y no se descarta que, aunque ese sea el caso, se le acuse de servir como superestructura ideológica que oculta los intereses del poder).