

EL CONCEPTO DE OPINIÓN PÚBLICA IMPLÍCITO EN LA TEORÍA PURA DEL DERECHO KELSENIANA

THE CONCEPT OF PUBLIC OPINION IMPLICIT IN KELSEN'S PURE THEORY OF LAW

Liliana FORT CHÁVEZ*

RESUMEN: En este artículo, la autora realiza una lectura distinta de la Teoría Pura del Derecho, buscando desentrañar el concepto de opinión pública. La sociedad se forma en base a la comunicación y al debate público, propiciando así un lenguaje simbólico que participa de historias, mitos e interpretaciones en la psique humana. Todos estos discursos se decantan en el procedimiento creación de normas como en los demás procedimientos culturales. El objetivo es describir la paradoja entre la visión simplificada del primitivo y la visión reflexiva del civilizado para corregir las nociones convencionales en la teoría kelseniana.

PALABRAS CLAVE: Kelsen, opinión pública, Teoría Pura del Derecho, mitos, civilización.

ABSTRACT: In this article, the author makes a different interpretation of the Pure Theory of Law, trying to unravel the concept of public opinion. Society is based on communication and public debate, encouraging a symbolic language that participates of stories, myths and interpretations in the human psyche. All these speeches are opting in standards development process as in other cultural procedures. The aim is to describe the paradox between the simplified view of the primitive and the civilized reflective vision to correct conventional notions in the Kelsen's theory.

KEYWORDS: Kelsen, Public Opinion, Pure Theory of Law, Myths, Civilization.

* Doctora en Filosofía del Derecho por la Universidad de Roma. Profesora Titular de la cátedra de la materia en el Departamento de Derecho de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La psique primitiva y la psique civilizada: la interpretación de las historias*. III. *Mitos culturales*. IV. *La paradójica coexistencia entre el conocimiento estatizador del primitivo y la complejidad epistemológica o dinámica del civilizado*. V. *Las historias de la Orestíada*. VI. *La organización social*. VII. *El principio de causalidad y del principio de imputación en la simplificación y la complejidad*. VIII. *La crítica de Hume al concepto de causalidad y la idea kantiana*. IX. *Necesidad absoluta o probabilidad estadística*. X. *Sujeto y objeto del conocimiento*. XI *Bibliografía*

I. INTRODUCCIÓN

La Teoría pura del Derecho constituye una teoría sobre el Derecho positivo; se trata de una teoría sobre el Derecho positivo en general, y no de una teoría sobre un orden jurídico específico. Es una doctrina general sobre el Derecho, y no de interpretación de normas jurídicas particulares, nacionales o internacionales. Ofrece, sin embargo, también una teoría de la interpretación.¹

En cuanto teoría pretende, exclusiva y únicamente, distinguir su objeto. Intenta dar respuesta a la pregunta de qué sea el Derecho, y cómo sea; pero no, en cambio, a la pregunta de cómo el Derecho deba ser o deba ser hecho. Al caracterizarse como una doctrina “pura” con respecto del Derecho, lo hace porque quiere obtener solamente un conocimiento orientado hacia el Derecho, y porque desearía excluir de ese conocimiento lo que no pertenece al objeto determinado como jurídico.

Sin embargo, el conocimiento del Derecho comienza desde su atributo civilizador que es la comunicación que acaece en el ejercicio del lenguaje simbólico. Rechaza Kelsen, que la función de civilización que ocurre en el debate público acerca de la existencia y mundo de la vida, pueda ser sustituido por los conocimientos de ciencias como psicología, sociología, ética o teoría política. Si bien, pueden discutirse los conocimientos de cada una de estas ciencias, sustituir la sabiduría y la visión reflexiva que deja el debate acerca de las buenas historias, no es posible puesto que nos llevaría a un sincretismo metódico sólo nos lleva a fetichizar al Derecho y a no hablar de la existencia concreta de los hablantes humanos. La interdisciplina se funda a través de la interpretación de las historias que se hace en el lenguaje sim-

¹ KELSEN Hans, *Teoría pura del Derecho*, México, I.I.J-UNAM, 1979, p. 15.

bólico y en las decisiones cuyas consecuencias y riesgos pueden ser vistas en debate público.

La sociedad se forma en comunicación y ésta se verifica en el lenguaje simbólico; esta a su vez alimenta la identidad imaginaria o tolerancia. Estos discursos se enlazan al procedimiento creador de normas, de manera que las constituye como tales y les da sentido. Pero el conocimiento del Derecho ha sido simplificado en una orden categórica, produciendo desorden ontológico. Es hora de tomar en serio la revolución epistemológica e interdisciplina que la Teoría del Derecho implica, pero que muchos han mutilado y vulgarizado dicha teoría.

Considerando que el cosmos no es una máquina perfecta, sino un proceso en vías de desintegración y, al mismo tiempo, de organización, trataremos de describir la paradoja entre la visión simplificadora del primitivo y la visión reflexiva y compleja del civilizado, para dejar ver la corrección de la interpretación, argumentación y conocimiento del Derecho en la teoría kelseniana. Introduzco la noción de “opinión pública” que Kelsen supone cuando critica las manipulaciones del Derecho natural, que en su primitivismo afirma una moral categórica.

II. LA PSIQUE PRIMITIVA Y LA PSIQUE CIVILIZADA: LA INTERPRETACIÓN DE LAS HISTORIAS

La psique del hombre primitivo se caracteriza por el hecho de que en él, el componente racional está muy debajo del emocional. El componente racional conduce a la idea de una conexión objetiva entre las cosas, a la realidad tal como la determinan para el hombre civilizado, las leyes de causalidad. La otra actitud lleva a ideas que ni describen el mundo ni satisfacen nuestra curiosidad y deseo de saber, sino sirven a intereses subjetivos no cognoscitivos.² La mentalidad del hombre primitivo se caracteriza por su falta de curiosidad. La búsqueda de causas más profundas de los eventos que se le presentan es ajena a su naturaleza. Lo nuevo despierta en él miedo y no curiosidad.³

El hombre primitivo no conoció la diferencia entre sociedad y naturaleza. Él satisfizo su deseo de explicación en cuanto pudo interpretar los “hechos”

² KELSEN, Hans, *Sociedad y naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Depalma, 1945, p. 7.

³ *Ibidem.*, p. 9.

conforme a su orden social. Este orden social de la vida privada, se traslada a la comprensión de la naturaleza. Por ello, se sintió satisfecho cuando pudo interpretar dichos “hechos” como recompensa o castigo. Por ejemplo, ante el hecho de la muerte, no buscó el hecho que la provocó, sino el responsable de dicha muerte.⁴

El hombre primitivo fue conservador de sus costumbres, temió a lo no familiar y desconocido. Por lo que temió a las almas de los muertos en tanto pudieran vengarse de los vivos si no siguen sus tradiciones, a la vez que esperó protección de las almas para vengarse de quienes no las respetaran. Es decir, concibió a las almas con una función retributiva.

Kelsen afirma que la actitud colectivista del primitivo la tuvo no sólo por la carencia del yo, sino por su tendencia sustancializadora. No distingue entre el cuerpo y sus funciones, sus cualidades, las fuerzas que lo mueven, o la relación en que se halla con otros cuerpos, imagina más bien esas cualidades o condiciones, fuerzas y relaciones como sustancias.⁵ Un alma o un dios es una sustancia. El mismo grupo se identifica mediante una sustancia que es la sangre.

En la comunidad primitiva la autoridad del grupo, era representada por su conductor, el cual absorbía toda la individualidad de sus miembros, perdiendo éstos todo impulso al desarrollo de sentimientos personales de responsabilidad; esto condujo a la noción de responsabilidad colectiva. Dicha sumisión se manifiesta en un tradicionalismo peculiar de la mentalidad primitiva; en el carácter consuetudinario de la formación del Derecho; en la observación exageradamente escrupulosa de los usos y costumbres heredados de los antepasados, y vigilados por ellos; y en el hecho de que las violaciones del orden social son menos frecuentes en la sociedad primitiva que en la sociedad civilizada. Esto explica la ausencia de toda sanción social organizada contra ciertos delitos, mientras que la reacción social en forma de contienda de sangre aparece claramente si el perpetrador pertenece a otro grupo.⁶

Imputa a esos seres personales, a los que refiere todos los hechos agradables y desagradables de la naturaleza, los mismos motivos que determinan su propia conducta; incluso les adscribe en añadidura poderes sobrehumanos. En consecuencia, los considera autoridades frente a las cuales debe

⁴ *Ibidem*, 13..

⁵ *Ibidem*, p. 26..

⁶ *Ibidem*, p. 36..

conducirse respetuosamente, como lo hace frente a los individuos en quienes reside la autoridad de su grupo.

La importancia de la socialización para el hombre primitivo, la función objetiva de la sociedad, consiste evidentemente en la protección reforzada que ofrece a ciertos intereses, a la vida sobre todo, que es para el primitivo el bien más precioso, sino el único. El orden social del hombre primitivo garantiza normalmente, con todos los medios que se hallan efectivamente a su disposición, la preservación de la vida humana dentro de la comunidad. Ninguna tribu por más baja y feroz ha admitido jamás que los hombres pudieran matarse indistintamente.

Que el homicidio despierta excitación sólo en la familia del muerto es natural, desde que sólo la familia está obligada a tomar venganza. Y no puede, obviamente, despertar otra cosa que temor a la venganza, ya que no existen aún tribunales que persigan y castiguen al homicida. La institución de la venganza de la sangre, que queda referida hasta los comienzos del desarrollo social, indica claramente que el homicidio no es sólo el más antiguo de los delitos, sino también el más viejo de los castigos socialmente organizados. Refiere Kelsen, que según Marett, las tres condiciones básicas de la relación sanguínea primitiva son: prohibición del incesto, prohibición de vertimiento de sangre interno, pues la venganza de la sangre en relación con las faltas de los otros grupos. Ésta es la más antigua de las normas sociales: “Aquél que mata debe morir. Y es la manifestación más patente del principio de retribución.”⁷ La represalia y la venganza son, en realidad, grandes agentes de control moral, pues sólo el temor a la venganza disuade a los individuos del crimen. El principio de retribución aparece primero al hombre primitivo bajo su forma más drástica, el tali3n: ojo por ojo, diente por diente, muerte por muerte: *vendetta*.

La tendencia sustancializadora del pensamiento primitivo hace que el hombre –incluso el civilizado– crea que el mal sufrido de retribución, pueden ser “equivalentes” y que lo serán equivalentes en un sentido tanto cuantitativo como cualitativo.⁸ Aunque la retribución no significa sólo castigo, sino también recompensa, en la conciencia primitiva encontramos en el primer plano la reacción contra la ofensa.⁹ Las supersticiones no son otra cosa que las interpretaciones sociales de los hechos de que se trata,¹⁰ puesto que

⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁹ *Ibidem*, p. 96..

¹⁰ *Ibidem*, p. 154.

el primitivo es ciego a su propia organicidad, así como desconoce el principio de causalidad.

Nota Kelsen que el papel de la retribución aparece en los mitos. En ellos se intenta hallar lo que debiera suceder y si las cosas suceden como debieran. En otras palabras, ¿corresponde el suceso real al orden normativo que el hombre primitivo acepta por válido, o lo contradice? El mito debe confirmar que todo debiera ser como es: además, debe justificar la realidad social, que incluye todo lo natural, y con ello, garantizarla. Debido a eso, la mitología gusta de remontarse en el pasado. Así, el pasado mítico ofrece los cánones correctos para el presente. Por consiguiente, el mito aparece como lo directamente opuesto a la cognición racional; es una ideología genuinamente conservadora, oriunda de lo emotivo.¹¹ Sin embargo, Kelsen distingue la interpretación conservadora de los mitos, de la interpretación de las historias del mundo de la vida en el lenguaje simbólico.

Analiza los mitos culturales griegos, a través del sentido y significación del principio de retribución y nos presenta la realidad civilizada que se instaura en este debate, y que obtiene el que lee e interpreta correctamente las historias, para formar sociedad global e interpretar correctamente, cuándo estamos frente a un crimen o una ejecución de pena.

Es muy basto su análisis de los mitos culturales griegos, del cual nosotros sólo haremos una breve referencia. Como el filósofo pone énfasis en la obra de Esquilo y Sófocles, en donde es patente la historia posible, ante la historia real del primitivo, nosotros las veremos especialmente, puesto que lograremos ver los atributos del lenguaje simbólico en el conocimiento del Derecho.

III. MITOS CULTURALES

Afirma Kelsen que el principio de retribución es intrínseco a estos “mitos culturales”, desde los mitos simplificadores que estatizan a los hablantes en el ejercicio de la venganza como sus antepasados y dioses quieren, hasta el surgimiento del lenguaje simbólico a partir de dichos mitos.

Parte Kelsen de la religión homérica de los dioses olímpicos, porque esa fue la religión dominante desde el tiempo en que fueron escritas las dos grandes epopeyas homéricas. Nota que bajo ese estrato religioso, en la clase

¹¹ *Ibidem*, p. 185.

baja de la población, sobrevivía otra religión, originada en los tiempos pre-homéricos, que continuaba sus tradiciones que incluían el culto a los muertos y la creencia en los demonios. El dios griego no tuvo poderes de impedir la muerte de los seres humanos, sin embargo, se le concibió como inmortal.

Los creyentes nunca tuvieron duda alguna de la justicia de sus dioses. La idea de una deidad injusta es, no sólo para el cristiano piadoso, sino también para el griego piadoso, una *contradictio in adjecto*. La justicia es hasta tal punto una cualidad esencial de los dioses y, así, de todo el culto, por lo que no se concibe que ella no pudiera manifestarse efectivamente. Si los dioses no son justos, entonces no existen; pero, tan ciertamente como de veras existen, son justos.¹² Desafortunadamente, los dioses no son concebidos como imágenes de identidad cuyo único referente es el desarrollo del pensamiento¹³ y neuronal de aquel que los suscribe; sino que son supersticiones. Es decir, se conciben seres sustanciales que mueven el mundo y que relacionan con unos cuantos intérpretes.

Eurípides alcanzó las raíces más profundas de la religión nacional cuando, en sus tragedias duda de la justicia divina, dado que la retribución inexorable, como *vendetta*, no trae ni la felicidad y mucho menos la tolerancia de los ciudadanos.

En la *Iliada*, tanto como la *Odisea*, observa Kelsen, se recalca la teoría del derecho divino de los reyes y del origen divino del orden promulgado por ellos. Por eso Odiseo tiene el mando sobre Ítaca como un derecho investido por Zeus. Como rey que ha adquirido su poder de dios, está obligado a ejercerlo justamente, de hecho, Odiseo exhorta a Agamenón a reconciliarse con Aquiles; “no deshonra dar satisfacción a otro, si es que uno se ha encolerizado sin causa”. Allí se dice que un rey debe atender la rectitud de su corazón y que la justicia es lo que le da la fama. Desgraciadamente no es una visión integradora de la pareja finita y sexuada. Kelsen acude al psicoanálisis puesto que observa la visión y autoconciencia del cuerpo característicos del hombre civilizado. Kelsen refiere que la restricción del narcisismo del sujeto, sólo puede ser controlado por el enlace libidinoso a otras personas. El egoísmo sólo conoce una barrera: el amor a los otros, el amor a los objetos. Más que los problemas psico-sociales, Kelsen se ocupó del psicoanálisis, puesto que este había descubierto la “identificación”, o el enlace afectivo a otra persona

¹² *Ibidem*, p.289.

¹³ La comunicación en el lenguaje simbólico pone en relación a la complejidad de elementos del mundo, por lo cual se expanden los poderes cognoscitivos en donde toma sentido el ideal estático de norma, en beneficio de la dinámica lógica de las excepciones deónticas.

que no es amor sexual; ésta no es más que la manifestación más temprana y primitiva de un enlace emocional con un objeto, y que, según la experiencia psicoanalítica existen casos típicos en los cuales la identificación se logra cuando el sujeto descubre en sí un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus instintos sexuales. Kelsen, al igual que Freud, observa que un grupo, en el sentido más amplio del grupo social es totalmente imposible psicológicamente sin un líder que sea efectivamente un ser humano, como en el primitivo grupo natural, o una idea que actúa como sustitutivo del líder.¹⁴Y esto surge en el ejercicio del lenguaje simbólico, en donde se unifican las voluntades cuando se transforma el narcisismo individual. Por ello, un pueblo debe discutir e interpretar públicamente las historias, para reflexionar y civilizar las preferencias electorales, para mejorar las costumbres, para desechar opiniones individualistas, manipuladoras y simplificantes, y reflexionar en relación al caso concreto que pide justicia.

Esta transformación la estamos viendo en Kelsen, sólo desde la obra de Homero, hasta algunos trágicos. Refiere que en la *Ilíada*, Homero representa la lucha contra Troya y su destrucción como justa retribución por el crimen que había cometido Paris llevándose a Helena. Por lo tanto, Troya había cometido el crimen y Grecia debía exponerse para punirlo. Helena tenía muchos pretendientes y Tíndaro estaba poco dispuesto a elegir uno por miedo a que otros tomaran represalias. Finalmente, Odiseo de Ítaca propuso un plan: hizo prometer a todos el defender el matrimonio de Helena con quien ella eligiese. Ésta, siendo niña, eligió a Menelao, quien ni hizo tal petición por sí, sino que mandó a su hermano Agamenón, como representante de sus negocios y hermano. Aquí no se observa un control del narcisismo, una transformación de la realidad psico-social que tiene una voluntad de dominio. Más bien son hombres que se ponen de acuerdo para obtener a las mujeres, sin el acuerdo consciente de ellas, puesto que ninguno tiene la auto-consciencia del valor que tiene en el planeta.

Menelao era rey de Esparta y a Helena se la mandaron luego de cumplir 16 años. Helena decidió en favor de él siendo niña, y una segunda vez decidió cuando se fue con el troyano Paris, dejando a los aliados de negocios de su marido, sin un símbolo de la concreción de su poder sobre sus poblaciones, territorios y recursos.

¹⁴ KELSEN, Hans, "Concepción del Estado y la psicología social", en *Boletín de Derecho Mexicano Comparado*, México I.I.J. UNAM, Año VII, núm., 19, 1974, p. 247.

Paris, hijo de Príamo rey de Troya, se enamoró de Helena cuando fue enviado a hacer tratos comerciales a Esparta y se la llevó. La raptó, dijeron los aqueos, la sedujo dijeron los troyanos. Entonces, todos los reyes y príncipes de Grecia fueron llamados a cumplir su juramento de recuperarla. La *Ilíada* representa la lucha contra Troya y su destrucción como justa retribución por el crimen que Paris perpetra llevándose a Helena, crimen cometido contra Menelao. A pesar de la diversidad de motivaciones e intereses, Kelsen apunta que todos los griegos y troyanos invocaron al mismo modelo de conducta proyectado en Zeus, que no era precisamente un arquetipo universal por sus múltiples vicios e incoherencias.

La caída de la ciudad de Troya fue un acto de retribución, no tanto por el robo de Helena, sino por la violación del tratado solemne concluido por las partes, puesto que ellos habían jurado decidir la guerra por un duelo entre Paris y Menelao. Zeus fue el que insinuó que atacaran a Menelao, por lo que impulsó a que no cumplieran con su palabra. Sin embargo, no tuvieron otro liderazgo, y todos los caudillos le imploraron la victoria en la lucha por obtener la mujer de Menelao. Éste dijo que Paris había sido primero en ofenderlo por lo que pide a Zeus que le asegurara la venganza, puesto que no había sido el primero en afrentar.¹⁵ La lucha, por tanto, se presenta como un juicio de Dios, mediante el cual será castigado el malhechor. Sin embargo, ese sustituto de líder o símbolo, no fue suficientemente extensivo como para organizar la humanidad del planeta. Y sobre Zeus pesó el destino de los dos pueblos guerreros, cuando las diosas, semi diosas y humanas supieron bien que dicho dios no cumplía con lo que prometía y para obtenerlas manipulaba.

Luego de diez años, los griegos destruyen Troya y vencen. Cada caudillo fiel a Menelao regresa triunfante a cada uno de sus reinos. Sin embargo, Menelao regresa con Helena, pero, sufre un extravío y otro robo de su mujer Helena, por lo cual tiene que volver a luchar para recuperarla. Oidseo se pierde en una tempestad y, luego de años, llega a matar a los pretendientes al reino que competían por su mujer. Agamenón rey triunfante también, luego de recibir honores por su mujer y su pueblo, es muerto por ésta y su amante. Por lo tanto, aunque en el caso de Menelao lo hayan recibido con grandes fiestas, ninguno tuvo un triunfo eficaz para sus pueblos y para ellos mismos. Sin embargo, muchos lo aclamaron aún sin darse cuenta de cómo eran representados.

¹⁵ KELSEN, *op.*, *cit.*, p. 293

La aseveración de que la justicia sea una cualidad esencial de los dioses homéricos y especialmente de Zeus parece incompatible con el hecho de que se les atribuyan también obvias injusticias observa Kelsen. Aunque su ley general fue la retribución, Zeus sólo la ejercitó contra aquel que desobedeciera sus mandatos obligatorios o prohibitivos categóricos: no hubo excepciones como permisos, autorizaciones y facultades. No se ejercitó el lenguaje simbólico o de integración ecológico planetaria, sino que se conservó el grupo nacional cerrado. Kelsen observa que el concepto de deidad sustancial choca con el concepto de justicia misma.¹⁶ Da pauta a pensar en una simplificante deducción lógica a partir de sus órdenes con amenazas. Esto estatiza el discurso y simplifica el conocimiento: no reconoce el valor de la realidad que el humano instauro cuando controla su cuerpo para integrarse al planeta ecológico y pide justicia. No forma un público racional que sabe cuándo una orden es norma válida y cuando no y puede argumentar las excepciones a la ley. Pero esto no se conoció en los tiempos originarios, sino en los tiempos en donde se unifican las opiniones en la visión de lo próximo e inmediato del derecho nacional y también de la complejidad del que toma una perspectiva más abarcadora y auto observa desde la interrelacionalidad con todos los procesos, como referiremos cuando nos detengamos en la *Orestiada* y en Edipo.

La intersubjetividad que lleva a una práctica de obediencia a las normas surge en el ejercicio del lenguaje simbólico, en donde surge la identidad humana como tolerancia y comprensión amplia de las opiniones privadas que se depuran y se transforman. Esto da sentido y significado a las normas jurídicas, y sin esto, no hay norma jurídica en las cuales el sujeto esté motivado a obedecer.

IV. LA PARADÓJICA COEXISTENCIA ENTRE EL CONOCIMIENTO ESTATIZADOR DEL PRIMITIVO Y LA COMPLEJIDAD EPISTEMOLÓGICA O DINÁMICA DEL CIVILIZADO

Diké, la justicia de Zeus, es retribución. Pero ésta fue considerada por el primitivo como retribución para la violación de normas categóricas: es decir, válidas sin excepción alguna. La sumisión a la voluntad de los dioses satisfizo la necesidad de justicia y la aclamaron. Pero no adquirieron el conocimiento de la historia que fundaba cada uno con sus actos y mediante la

¹⁶ *Ibidem*, p. 295.

cual todas las ciudadanías pueden organizarse en la civilidad de costumbres en un mismo planeta. La historia del primitivo fue marcada por el poder del soberano justificado en los dioses, y su sumisión al poder, al cual aclamaron.

Sin embargo, los griegos tuvieron sublimes momentos en donde lograron dicha identificación, puesto que nos abren la mirada de lo próximo a la auto-observación y a la reflexión conjunta, como se nos muestra en la trilogía de la *Orestíada* de Esquilo y en la trilogía de *Edipo rey*, *Edipo en Colona* y *Antígona*, en donde es posible mirar la historia real del que evoluciona e imagina una historia posible de los humanos que logran ser libres, responsables y racionales. Es aquí en donde se logra el lenguaje simbólico planetario que alimenta la identidad humana.

Podemos decir que el hombre primitivo simplificó o estatizó el conocimiento del Derecho: en tanto lo redujo a una orden categórica con amenaza de retribución. Sin comunicación sobre las historias, sus mitos fueron interpretados en manera conservadora y los sujetos fueron simplificados, es decir, condenados a repetir las interpretaciones y razonamientos de su capo, sin seguridad para hablar en primera persona y cuyo imaginario se arresta y estatiza. Consideramos que nada hay simple, todo ente tiene múltiples aspectos, pero las teorías simplificadoras no los miran y reducen sus objetos de estudio a las pocas características que notan su principio explicativo. En cambio, el pensamiento complejo da cuenta del tipo de pensamiento no simplificador que necesitamos para poder trabajar con esas entidades, como de hecho, presupone la *Teoría pura del Derecho*, a la cual sus intérpretes han simplificado. Una mirada a lo complejo nos dice que es aquello que está constituido por una trama de relaciones que debemos explorar para alcanzar conocimiento, como Kelsen hace en sus incursiones en el mundo de la vida que nos muestra la gran literatura. Por lo tanto, nos proponemos hacer notar la complejidad epistemológica de la *teoría pura* que nos describe el Derecho desde su atributo civilizador que comienza con la comunicación del mundo de la vida y debate sobre las historias que se quieren fundar, como ya estamos haciendo.

En un cierto sentido podríamos decir que no existe lo simple sino lo que ha sido simplificado. Y podemos afirmar que en las universidades hemos simplificado el conocimiento en diversas disciplinas, cuando se omite la formación del sujeto libre y responsable en la comunicación y debate público del mundo de la vida. Por ello, en los programas de estudio se mira al Derecho en manera simplificada y se mutilan los elementos de la teoría de la

interpretación y argumentación jurídica; así como se desnaturaliza la lógica deóntica. En este caso, hemos simplificado el conocimiento del Derecho, reduciéndolo a orden coactivo y omitiendo su teoría de la interpretación que surge del lenguaje simbólico y sus principios argumentativos que conforman su lógica. Como de esta manera se ha vulgarizado la *Teoría pura del Derecho*, nosotros queremos hacer evidentes todos los elementos del Derecho en su complejidad para, conociendo el Derecho, podamos superar la violencia y desorden ontológico que han provocado las simplificaciones y estatizaciones del discurso.

El paradigma de la complejidad nos enseña a separar lo estatizado, lo simplificado, lo hecho abstracto, para volver a unir en la complejidad de la organicidad concreta del planeta tierra. Esto sólo es posible en el lenguaje simbólico, puesto que es allí en donde es posible distinguir las historias reales y posibles y, conforme a la distinción que hacemos de ellas, decidir mirando los riesgos que cada una conlleva.

Este paso del tiempo evolutivo ya se mira tanto en la *Orestíada* como en *Edipo*, obras que hemos de recordar puesto que se trata de conocer la organización de la vida, integrándonos a ella como logra el espectador de la tragedia dicha, y no como aquél que se arresta en la defensa de grupos cerrados. Y esta integración al sistema de la vida planetaria, se hace a través de la interpretación correcta de los “hechos” y de la argumentación racional. Para lograr esto, adoptaremos con Morin, un principio de ecología de la acción que nos permita dilucidar responsabilidades.¹⁷

V. LAS HISTORIAS DE LA *ORESTIADA*

Cuenta la historia que Artemisa mujer del terreno virgen, Señora de los animales, Diosa de la generación y de las mujeres, castigó a Agamenón tras haber matado éste un ciervo sagrado en una arboleda sagrada y, además había alardeado de ser mejor cazador que la diosa; le sentenció que debía sacrificar a su propia cría, su hija Ifigenia. Agamenón olvidó esto por mucho tiempo, pero cuando la flota griega que él comandaba se estaba preparando para partir hacia Troya a la Guerra, Artemisa calmó los vientos de tal manera que el barco con sus soldados no podía partir. La única manera de apaciguar

¹⁷ MORIN, Edgar, “El paradigma ecológico”, en *El método*, Vol. 2, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002, p. 113..

a la diosa Artemisa para que soltara sus vientos, era sacrificar a su hija Ifigenia, como años atrás se lo había exigido, y éste lo hizo.

Para Agamenón fue pesado y duro sacrificar a su hija, pero era preferible hacerlo, a verse llamado desertor o cobarde por sus compañeros grandes caudillos. Su mujer Clitemnestra se quedó supliéndolo en el gobierno, incómoda por lo que ella consideraba un crimen: la muerte de su hija Ifigenia, por orden de su marido padre de la joven.

Agamenón nunca logró imaginarse como rey que permanece con su familia y su reino, dando el ejemplo de control de sí mismo y organizar a todo hablante en la toma de decisiones y distribución de los bienes. No tenía la intuición de la totalidad de relaciones orgánicas en las cuales todos estamos insertos. No: él se fue a defender el modelo de conducta con el cual se identificaba Zeus, sin embargo, el combate duró diez años, hasta que los aqueos vencieron a Troya y destruyeron la ciudad. Derrumbaron sus muros, desolaron aquella tierra, abatieron sus altares con sus templos y pereció todo el linaje de ese país. No pudo París jactarse, ni la ciudad misma de que el castigo quedó inferior al crimen. París había delinquido por rapto y robo de Helena, mujer de Menelao; pero otros decían que se le había ido el botín de las manos.¹⁸

Cuando llegó Agamenón triunfador a su tierra fue precedido por su heraldo que incitó al pueblo a alabarlo. Todos culpan a Helena por la perdición de sus naves. Nadie mira que Helena estaba ejecutando un castigo en contra de un marido no elegido libremente, pues esto le fue preguntado de niña. Sin embargo, en pueblo que lo vitorea, también están los que recuerdan que fue para devolver una mujer desvergonzada que por su propio gusto se había ido, entonces, se le calificó como mentecato, incapaz de tener el timón de su propio juicio.¹⁹ Pero ante lo fausto de los medios masivos de comunicación, todos callan y ovacionan.

Llegando Agamenón afirma ante las cámaras que todos los dioses los apoyaron: dejaron Troya totalmente destruida. Les dice que Ulises fue su mejor auxilio. Él si era un amigo: como lo eran todos aquellos que se identificaron con Menelao y acudieron a rescatar a su mujer como si fuera un botín de guerra, demostrando el sentido de sus acciones en el trato que le dan a la misma tierra. Orestes tuvo la idea de construir un caballo y dejarlo allí entre

¹⁸ ESQUILO, "Agamenón", en *Orestíada*, México, Porrúa, 1990, p. 99.

¹⁹ *Ibidem*, p. 102.

los muertos que habían tenido. Ésta fue la perdición de Troya, puesto que los caudillos iban dentro y atacaron la ciudad cuando dormía.

Agamenón, rey triunfante arengó a su pueblo: prometió que mediante una asamblea pública se corregiría lo malo: confiaba en que todos los que con él se identificaban en sus intereses y opiniones privadas, y que, como “amigos” lo aclamaran. Clitemnestra, en cambio, señaló el dolor de la esposa que se queda sin marido. Ella no era como Penélope, que fue incondicional de su marido Odiseo. Clitemnestra se quejó de que en el abandono del marido, todos los rumores en contra acompañan las mujeres y que muchos se ensañan en ella. Había sido advertida que era posible que Agamenón muriera en Ilión y que por eso, hubiera un brote anárquico que derrocará al Consejo; ella se había visto precisada a tomar otro hombre para que hablara al pueblo. La visión de un macho como líder, del cual ella se reducía a vocera, era compartida por ella.

Clitemnestra hace ironía del hecho de que los hombres dejan solas a sus esposas, y a su regreso, piensan encontrarlo tal y como lo dejó, con una esposa fiel, perra guardiana de su casa y sus crías: para él adicta y sumisa; feroz para los que él considera sus enemigos. Aquellas que cuidan el tesoro y no prueban placeres adulterinos. Clitemnestra era tan primitiva como Agamenón.

El pueblo duda; ante esta pareja está confuso. Es ingenuo pensar en que una esposa espera, sin mirar la rabia que el marido le ha ocasionado, sobre todo ella, que no sólo permanecía sola, sino que había sido ofendida por la muerte de su hija Ifigenia. Ella lo alaba públicamente, pero cuando lo recibe en casa, le da muerte en el baño. Se oye a Agamenón que grita y el pueblo sabe que ha sucumbido. Todos piensan difundir la noticia. El pueblo siente que eso puede ser el preludio de una usurpación, se puede tiranizar a la nación. Era necesario proceder a toda prisa y aprehender a los asesinos.

Por su lado, Clitemnestra se sintió satisfecha pues por fin se había vengado. Agamenón no había podido huir ni esquivar la muerte. Ella había hecho justicia retribuyendo muerte con muerte. Había ejecutado la retribución de una ley categórica: “El que mata debe morir”. Se había presupuesto órgano de la justicia y, junto con su amante Egisto, lo ejecutaron. Ella no era capaz de hablar, por lo que encumbró a Egisto. Esa era la ley y así todos lo consideraron. Con esos argumentos que eran iguales a aquellos por los que el pueblo aclamaba a Agamenón, ahora aclamaron a Clitemnestra. Ella explicó su muerte puesto que había asesinado a su hija Ifigenia y también por su honra.

Los partidarios de Agamenón la amenazan, pero ella les recuerda que, con respecto a Agamenón, ambos estaban en iguales fuerzas tanto electorales, como de prestigio y liderazgo. Pero el pueblo grita ¡cobarde! a Egisto, puesto que no había sido valiente para ir a la guerra. Sentencia que ha de venir un día Orestes y matará a esos dos impunes homicidas. Pero, previniendo esto, Clitemnestra había mandado lejos tanto a su hijo Orestes, como a su hija Electra.

Para cada uno de los miembros de esta familia, la norma de “El que mata debe morir” es categórica desde el punto de vista subjetivo. La consideración de que ésta es una norma objetivamente hablando, lleva a la estatización de la humanidad planetaria, en grupos cerrados inestables que proliferan y que perpetúan la violencia e insatisfacción general.

En el segundo acto de la trilogía, llamado *La Coéforas*, Orestes llora en la tumba del padre, al que no pudo llorar de cerca e invoca a Hermes como aliado para su regreso a la tierra natal. Se acerca una procesión de mujeres con Electra a la cabeza: ella se queja de la injusticia y quiere que Orestes se llene de furia contra los asesinos. Electra llora y acusa a su madre Clitemnestra de ser una criminal. Al igual que los padres, los hijos aceptan ese imperativo categórico, en el cual cada uno, subjetivamente se mira como la autoridad del grupo y retribuye.

Electra se siente una esclava y Orestes es un despojado de sus bienes, mientras Clitemnestra y el adúltero de Egisto disfrutan de los bienes del padre, se comentan. Electra pide venganza para recuperar la alegría al amparo de la tierra y de la justicia. Recuerdan juntos la casa del padre. Ella siente que él es la esperanza de un salvador linaje. Invoca a Zeus para que los asista en la aplicación de justicia.

Orestes refiere que el oráculo de Loxias lo había impulsado a vengar la muerte del padre. Le había dicho: “mata a quien dio muerte y cual todo furente revuélvete contra ellos para recobrar tus caudales”,²⁰ de no hacerlo, le advirtió que él pagaría con las torturas del alma; le aconsejó considerar y ponderar las desdichas que de la furia de las Erinnias se acarrearía.

Las Erinnias eran las vengadoras de deudos, de las que se decía que injurian a sus propios hijos, pidiendo la muerte de los hijos ajenos que son matricidas. Loxias el consejero de Apolo le advierte que una vez nombrado como criminal por las Erinnias, lo arrojarían del país, puesto que a un hijo

²⁰ ESQUILO, “Coéforas”, en *Orestíada*, México, Porrúa, 1992, p. 122.

descastado porque no sabe vengar la muerte de su padre, o bien, ha sido matricida, nadie lo admite: de todos es odiado y a todos es repulsivo.

Orestes mismo siente ansias de vengar al padre. Todo lo persuade a hacerlo: sus ansias, la orden de los dioses, la dolorosa amargura por el padre, la pobreza que lo agobia, la liberación de su noble raza conquistada por Troya y tiranizada por dos mujeres: Clitemnestra y Egisto, puesto que éste, afirmó Orestes, tenía alma de mujer.

Electra dice que el pueblo habla de la ignominia arrojada sobre el padre, cuando los hijos mismos habían sido expulsados del hogar, cubiertos de oprobios. Ellos también querían reconocimiento y poder ser notorios. Pero lo hacían de la misma manera parcial que los padres, que necesitaban que los heraldos les construyeran la imagen.

Orestes le pide al padre ya muerto que le conceda ser el amo de la casa. También Electra quiere la impunidad al matar a Egisto. Electra quiere llevar caudales de su casa, cuando se case. Orestes finge ser extranjero, hasta ser huésped de esa casa. Ya dentro le dice a Clitemnestra que Orestes ha muerto. Ella manda a Egisto para que los hospede y hable con ellos. El pueblo impulsa a Orestes a vengar a los asesinos del padre por lo que mata a ambos amantes en su casa. Orestes le dice a Clitemnestra que la mata por ser asesina de su padre. El pueblo lo anima, pues opina que las osadías desbordadas de los hombres hacen que las mujeres pierdan el recato y la vergüenza.

Orestes se aplaudía y al mismo tiempo se lamentaba. Estaba inseguro en sus sentimientos, sin saber qué cosa decir. Sabía que había vencido, pero esa victoria dejaba en él una mancha imborrable. No era feliz y no se sentía satisfecho. Estaba temeroso, acomplejado, sin saber que decir, confuso, inseguro. Parecía egresado universitario: puede describir los hechos conforme a lo que siempre ha sido en el pasado, pero no puede imaginar otras posibilidades. Se auto observa como un chofer de caballos que ha perdido la brida y ve a sus corceles correr fuera del camino. Así iban desbocados sus pensamientos, y sus sentimientos lo llevaban no sabía dónde. Él había matado a su madre, y argumentaba que había tenido derecho a hacerlo pues era asesina de su padre y aborrecedora de los dioses. Proclamó que había obrado por la insistente profecía de Loxias.²¹

En la tercera parte de la tragedia llamada las *Euménide* se resuelve esta historia en una posibilidad antes no vista: la organización social y el monopolio de la violencia legítima. Ante el malestar de Orestes, el pueblo le aconseja

²¹ *Ibidem*, p. 133.

seja que se acerque a los dioses para que tome consejo. Llegado al santuario de Apolo, Orestes suplica por el debido proceso de la justicia.

Apolo se siente mal de verlo tan ofuscado, por lo que le aconseja que vaya a buscar a Palas Atenea. Apolo como líder, pensaba hacia el futuro, por tanto, no tenía la intención de entregar al joven a las Erinnias para que lo ejecutaran por matricida; se siente mal puesto que fue su oráculo quien le aconsejó la venganza, pero para reparar esto, le aconseja seguir la vía de Hermes y ver el mundo no a través de órdenes categóricas, sino desde todos los presupuestos que dan validez a dichas normas. Hermes aclara, en descargo del consejo de Loxias, que decir “El que mata debe morir” no significa lo mismo que la prescripción de matar a la madre. Son dos órdenes distintos: uno es el Derecho como conjunto de normas coactivas y el otro es el orden del sistema de vida planetaria. Por lo tanto, las reglas de Derecho que describen a las normas de Derecho, comienzan a ver el contenido y límites a la categoricidad de la norma obligatoria o prohibitiva.

Fuera del templo, vaga una sombra errante quejándose. Es Clitemnestra que está rabiosa puesto que todos dicen que ella es una asesina, cuando sólo había ejecutado una sanción contra el criminal de su marido. Ella, como cualquiera, no soporta vivir en la ignominia. Como no está escuchando lo que se dice en la reflexión que produce Apolo, no puede aún cambiar sus pasiones en sentimientos sociales. Su sentido subjetivo es de venganza y victimismo. Ella reclama que no hay dios que sienta indignación por las afrentas contra las mujeres que mueren a manos de sus hijos. Ella está en contra del machismo imperante, como no lo estuvo Penélope, pero ninguna cambia para integrarse al mundo.

En el pueblo, las Erinnias piden venganza piden que se ejecute a Orestes. Recuerdan que Apolo había sido cómplice de dicho asesinato, aunque ya se hubiese dado baños de pureza, llamando a Hermes que miraba el orden de las generaciones que a ella la beneficiaba, en confrontación con el orden estático en el que ella estaba estatizada y simplificada. Apolo responde que dichas mujeres vengativas no refieren objetivamente los “hechos”, que sus narraciones son inverosímiles para un civilizado. Ellas piden muerte para el matricida, pero no exigen nada contra mujeres que matan a sus maridos. Ellas son parciales y simplificadoras en su versión de los “hechos”, como también lo son las versiones de los “hechos” de los machos aislados.

Para Kelsen, el problema consiste en cómo procurar para el grupo las facultades precisamente características del individuo y que éste ha perdido

a consecuencia de su absorción por la multitud.²² Antes de incorporarse a la masa caracterizada por aclamar, el individuo poseía, auto conciencia, sentido de responsabilidad, etc. “Todas estas cualidades las ha perdido temporalmente por su incorporación a la multitud organizada”.

La naturaleza del grupo, según Freud, consiste en el lazo específico que prueba ser una doble relación emocional recíproca entre los miembros del grupo y entre éstos y su líder. Es precisamente sobre este carácter psíquico del lazo afectivo en donde descansa la espontánea naturaleza efímera del grupo.²³ Nota Kelsen que la autoridad divina y la social sólo pueden llegar a ser idénticas si ambas son formas diferentes del mismo lazo psíquico que –psicológicamente es la autoridad misma, la autoridad del padre.²⁴ De ahí la “autoridad” del padre, sacada a la luz por el psicoanálisis, como materia prima de un hecho efectivo en la psique humana- significa únicamente una peculiar forma de ‘motivación’, una regla por cuya consecuencia la conducta de un individuo se orienta según la voluntad y naturaleza de otro y presupone un mundo social que se mira.

Habermas también se refiere a la autoridad: meta de un entendimiento es la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro correspondientes pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. El pleno acuerdo comprende las cuatro pretensiones vistas, pero no siempre se logra en las cuatro pretensiones de validez.²⁵ Es la creación de la intersubjetividad desde el hombre primitivo hasta el hombre civilizado que presupone la discusión de las historias en el ejercicio del lenguaje simbólico.

Tanto Habermas como Kelsen presuponen un ambiente comunicativo en donde se tolera al otro. Y la comunicación se da en el lenguaje simbólico, como estamos mirando en la *Orestíada*. Apolo, padre simbólico de todo hablante, propone que sea Palas quien haga la sentencia en esa causa, para no despertar suspicacias acerca de su imparcialidad. Orestes pide justicia, habiendo confesado su matricidio. Declara que se siente ya purificado, puesto que por el asesinato de su madre, él ya había sacrificado una cerda. Orestes

²² KELSEN, Hans *Concepción del estado*, op. cit., p. 251.

²³ *Ibidem*, 251.

²⁴ *Ibidem*, p. 262

²⁵ HABERMAS, Jürgen, “¿Qué es la pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México, Editorial Rei, 1993, p. 301.

nunca había reflexionado conjuntamente a los demás hablantes por lo que no participaba en el mundo de las ideas universales concretizadas, más bien estaba simplificado por una orden categórica. Sólo había imitado la violencia que había mirado y que no le había permitido participar en el mundo del lenguaje universal y planetario. Él así se consideraba: como primitivo se devaluaba. Por ello, no consideraba más valiosa a su madre. Y de su padre, tampoco tenía una valoración objetiva, pues lo sacralizaba. Él distorsionaba el conocimiento pues estaba simplificado por las órdenes categóricas.

Tanto Kelsen como Habermas, presuponen una intersubjetividad de la tolerancia según el primero, de la confianza, según el segundo, en la tragedia; es Palas Atenea, surgida de la cabeza de Zeus, la que nos hace reflexionar y unificar nuestras voluntades. Con ella en el foro podemos mirar la paradoja entre lo simplificador tanto de Agamenón como de Clitemnestra, a la vez, que se miraba desde un punto de vista más abarcador para observarse en la interrelacionalidad de todos los procesos. Para las ciencias de la complejidad, lo que hacen estos autores, es dejarnos ver que el universo no es una máquina perfecta sino un proceso en vías de desintegración y, al mismo tiempo, de organización. Con Palas Atenea, Orestes no sólo mira lo próximo como su población, territorio, recursos, gobierno, sino que logra mirarse desde la interrelacionalidad de todos los procesos, para educar sus preferencias electorales, sus costumbres, su sociabilidad por lo que su presencia en la historia hace ver la diferencia entre estos dos planos paradójicos y los riesgos de cada una.

En la narración de los “hechos”, Palas Atenea agrega que el acto de matar perpetrado por Orestes, no fue una simple venganza, sino que lo instigaron para que matara a la madre, como hizo Loxias. Ante la turba de mujeres que pedían venganza contra Orestes, Palas Atenea se da cuenta que había mujeres que más que hacer justicia, querían parecer justas. Eran iguales a los machos cabríos que fabricaban una imagen que gustara a ciertas voluntades privadas y manipulando fuera declarada como opinión pública, mediante sus heraldos y, a lo largo de la historia evolutiva, disponiendo de las tecnologías de cada época.

Pero, a pesar de tanta voluntad individual que por sí no lograba coordinar sus opiniones; todos en su confusión, miedo, voluntad de dominio; miraron a sí mismos en la posibilidad de un estallido de violencia y, decidieron todos darle el poder a Palas Atenea para que fuera ella quien juzgara: todos tienen la misma esperanza de imparcialidad, por ello sacrifican sus inclinaciones

más inmediatas. Orestes se compromete a aceptar el fallo fuere el que fuere: por lo que renuncia a aplicar justicia por mano propia. Con esa manera concreta de cambiar a sí mismo, se hace libre y responsable de sí mismo.

Palas Atenea, para resolver ese arduo asunto, de manera que la justicia no lo condene a la estatización y simplificación que deduce la retribución de una norma universal categórica, elige jueces que juzguen sobre los crímenes de sangre, atados por la santidad del juramento y, en principio imparciales. Y dijo ante todo espectador: “ese tribunal quedará instituido para siempre”.²⁶ Llamad testigos, llamad asesores que puedan fundar la norma del Derecho delante de todos. La cosa es pública y todos deben saberla: hoy se instauran los foros en donde ustedes pueden pedir justicia imparcial y este paso evolutivo del Derecho se difunde a través de las buenas obras de teatro.

Aunque las voluntades privadas rivalizaban en opiniones, todos los portadores deseaban venganza, puesto que sentían que sus leyes se derrumbarían si el matricida quedaba impune. Se murmuraba que con una disposición así quedaría la rienda suelta para que todo hombre al crimen se abalanzara. El terror cundió pensando en los tiempos de matricidio y de parricidio. La masa canina y caprina pide mano dura y castigo para quien se ubique en la conducta ilícita de sus leyes universales abstractas, parciales, ambiguas y vagas. La violencia entre criminales que se autonombran ejecutores lleva a la estatización de la evolución planetaria.

No tienen dignidad. No están motivados porque no pueden representarse su existencia orgánica como valiosa en sí misma y no como un medio. Para Kant, una voluntad santa retira las inclinaciones y voluntad subjetiva, y obedece las órdenes por el respeto a su universalidad. Pero el hombre común tiene como motivo de obediencia de las normas el poder representar su existencia como un fin en sí mismo y no como un medio relativo a una voluntad subjetiva.²⁷ Kelsen refiere que cuando un sistema moral exige determinada conducta, exige simultáneamente que la conducta exigida a un sujeto sea aprobada por los otros, y la conducta contraria sea desaprobada. Refiere que también la aprobación y la desaprobación son sanciones. Y a veces son sanciones más eficaces que las coactivas, puesto que satisfacen o lastiman el instintivo sentido de la dignidad del hombre, que constituye uno de los componentes más importantes del instinto de conservación.²⁸ El principio de

²⁶ ESQUILO, “Euménides” en *Orestíada* op. cit., p. 144.

²⁷ KANT Immanuel, *Principios Metafísicos de las costumbres*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1969, p. 60.

²⁸ KELSEN, Hans *Teoría pura del Derecho* op. cit., p. 42.

dignidad personal da contenido a las normas y fija el límite a la validez normativa. Por este principio como parte de la condición de la sanción, se puede hablar de validez de las normas de retribución. El sentimiento de dignidad humana es un motivo subjetivo de la imaginación, pero es universal, puesto que todo ser racional así se representa su existencia. Claro que el hombre primitivo como Agamenón, no puede representarse su existencia orgánica como un fin en sí mismo: él está alienado de esta esfera: no reflexiona conjuntamente a los demás que le rodean. Agamenón era un hombre prepotente: su voluntad de dominio, el contenido psíquico de su deseo subjetivo era imponerse. Retó a la imagen de la fertilidad de animales, plantas y, en general, de las generaciones, matando una cierva cría y maltratando los bosques. No cultivó el territorio de su reino como parte interrelacionada con todo un planeta, no se ocupó de conocerlo, como no lo hicieron ninguno de sus amigos guerreros triunfantes, o declarados así por sus heraldos. No reflexionó sobre el sentido de la retribución y no comprendió que un buen gobierno comienza con la organización de una casa y la educación de los hijos que defienden las buenas costumbres. Cosa que lo hubiera librado de la sanción que Artemisa le había impuesto por haberle matado a la pequeña cierva. Pero él sólo miraba sus intereses próximos, y para hacer que la diosa liberara los vientos y poder llevar su flota a la guerra, aceptó auto aplicarse la sanción sacrificando a Ifigenia, su hija mayor. Agamenón estaba ciego a la realidad posible: no era líder que pudiera cumplir las promesas que hacía.

En medio del coro surge una voz que rechaza tanto la anarquía como el despotismo. Afirma que la rectitud ha sido fijada por los dioses en el medio. Por lo tanto, exige justicia para evitar el castigo inevitable: la destrucción de su mismo planeta, el caos económico y la violencia e ingobernabilidad incontenible. Pero no se exige la justicia inexorable de la orden categórica que clama por venganza, sino la justicia que atiende a las voces que piden excepciones a las reglas generales, como son las permisiones, autorizaciones y facultades. ¡Qué bueno es el debate público! Así la ciudadanía comienza a unificar sus opiniones y educar sus preferencias de vida y electorales. Emerge una opinión pública que razona: interpreta correctamente las historias y argumenta desde una posición universal dinámica.

Por eso Kelsen analiza el principio de retribución en las historias y mira la diferencia entre la interpretación conservadora de las historias primitivas y la interpretación en lenguaje simbólico del civilizado. Esta parte de la cultura está presupuesta en la explicación del Derecho que hace la Teoría pura

del Derecho, y es necesaria, para poder interpretar un “hecho” como crimen o ejecución. También Habermas mira a esta paradoja entre lo simplificado y lo complejo: es una ficción a la cual debemos atender, si queremos lograr el conocimiento predictivo y la posibilidad de decir cuándo deben anularse las normas, puesto que no llegarán a ser eficaces.

Habermas dice que el liderazgo o sentido de la notoriedad es lograr una auto-comprensión de sí mismo, que funda la notoriedad de las normas.²⁹ Para él “opinión pública” significa dos cosas distintas, según se contemple como: a) una instancia crítica que distingue los órdenes con amenazas, del ejercicio público del poder político y social, según la notoriedad o liderazgo de sus operadores; b) Como una instancia receptiva y aclamante de la notoriedad pública sea “representativa” o manipulativamente divulgada, de personas e instituciones, de bienes y consumo y programas.

En la publicidad concurren ambas formas de notoriedad pública: una de las cuales es fuente de normas; en la otra, más bien se busca estabilizar ciertos mandatos. La “opinión pública es su común destinatario. Por lo que la magnitud de la opinión pública es su común destinatario y tiene relevancia esta magnitud porque la opinión pública es la única base reconocida de la legitimación del dominio político: El Estado moderno presupone como principio de su propia verdad a la soberanía popular, y ésta, a su vez, tiene que estar encarnada por la opinión pública.³⁰ Sin la ficción de la opinión pública como origen de toda autoridad de las decisiones obligatorias para todo el mundo (tomadas por las autoridades que nos representan), falta a la democracia moderna la sustancia de su propia verdad.

La sociedad humana global emerge de una descripción de la sociedad, pero ciertamente una auto-descripción protegida por límites particulares del sistema y que, debido a esto, utiliza formas particulares, es decir, distinciones particulares y que, de manera diferente a la opinión pública, refleja también ese hecho. Y este es el sentido que estamos examinando en el texto de *Sociedad y naturaleza* de Kelsen. En lo que se refiere a las auto descripciones del sistema de la sociedad, es decir, del sistema que hace posible en sí mismo la observación de primer orden, (como las descripciones y comportamiento de Agamenón y Clitemnestra), y segundo, el paso del primer

²⁹ HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2006, p. 261.

³⁰ *Ibidem*, p. 262.

al segundo nivel o sea la auto-observación y reflexión conjunta (como la manera de interpretar y razonar que estamos adquiriendo).

Esto nos lleva a describir la realidad como contingente, es decir, como posible también de manera diferente. Por esto es relevante establecer esta paradójica coexistencia de lo simplificado y lo complejo, en la formación de opinión pública racionante, puesto que la opinión pública racionante es un presupuesto del conocimiento complejo del Derecho, no es un objeto o algo dado. Y esto es en el lenguaje simbólico o de la contingencia de la vida en donde se hace, formando a partir del discurso público, el lenguaje simbólico o planetario.

Por ello, opina Cervantes que en las repúblicas se proyectan las buenas historias: no sólo aquellas que divierten, sino que también educan y organizan. La opinión pública es el medio de la auto-descripción de la sociedad moderna y el derecho funciona eficazmente cuando se mira en este contexto. Para Luhmann la opinión pública es la disponibilidad comunicativa de los resultados de la comunicación. De esta manera la opinión pública actúa como un espejo, cuya superficie posterior está constituida también por un espejo. Quien da información ve en el medio de la información corriente a sí mismo y a otras fuentes que emiten información. Quien recibe la información se ve a sí mismo, así como a otros que reciben informaciones, y aprende, poco a poco, ante qué cosa debe actuar de modo altamente selectivo para poder actuar en el contexto que, de vez en cuando, se le presenta (ya sea la política, la escuela, los grupos de amigos y los movimientos sociales). El espejo mismo es opaco. Los que dan sólo ven a los que dan. Los que reciben sólo ven lo que reciben.³¹ Y allí aprenden y se transforman, cuando logran mirar la paradójica diferencia.

Esta es la razón por la cual Kelsen afirma que no es posible dar un concepto de soberanía: sería estatizarla, cuando esto es el producto de la comunicación y discusión de las historias públicamente. De manera que cada hablante logre controlar su organismo, y ser libre y responsable de sus actos, para participar en el debate y ser reconocido como digno o valioso. Se trata de evitar las manipulaciones y en vez, coordinar una magnitud ideal de la opinión pública con su configuración real civilizada.

La notoriedad pública tiene dos funciones: la crítica y la manipuladora. El hombre primitivo afirma su norma categórica y la fundamenta en almas, dio-

³¹ LUHMANN, Niklas y DE GIORGI, Raffaele, *Teoría de la sociedad*, México, Ediciones UIA-U de G-ITESO, 2000, p. 430.

ses o la naturaleza, en cambio, el hombre civilizado conoce su corporeidad y la controla. Ambas situaciones son claramente distinguibles. Ambas actúan socialmente contrapuestas. Cada una de ellas conlleva una expectativa de conducta distinta del público: la primera tiene que ver con la opinión pública racionante y la otra con la opinión no pública más bien manipulada. Cada una de ellas no es necesaria, es decir, son contingentes, pero su unificación nos lleva a la civilidad de costumbres y al desarrollo de la crítica a los órganos del Estado y representantes.

La *Orestiada* de Esquilo nos está dando una auto-descripción mas abaricante de la sociedad del mundo, a la vez que nos hace auto observarnos, auto-reflexionar y cambiar de formas de pensar, interpretar y actuar. Tal realidad alternativa y posible, nos la muestra Palas Atenea cuando pide a los jueces del Areópago que conozcan esta causa por el precedente que habían sentado. Ella presenta a la opinión pública racionante las historias que se pueden vivir en las generaciones, por lo que la civilidad es algo que se enseña en cada generación. El hombre primitivo ordena categóricamente y justifica mediante supersticiones; el sentido subjetivo de su voluntad no es universalizable. El sentido objetivo de la norma no atiende a órdenes universales como “El que mata debe morir”, como sostiene la teoría del Derecho natural. La Teoría pura del Derecho atiende al momento organizante de la vida humana planetaria en donde se conectan interdisciplinariamente los discursos científicos del mundo del ser causal de la naturaleza con los discursos del deber ser. Es en el momento civilizante en donde se educan los gustos individuales y se identifican los organismos que se representan como valiosos, cuando se conecta el mundo del ser y del deber ser. Pero no es una relación de lógica deductiva, sino de variables que nosotros debemos observar en el mundo que conocemos, para ir midiendo lo que hemos de crear enseñando a interpretar y argumentar racionalmente.

VI. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

El observador de primer orden, la comunicación social normal, observa el mundo, para retomar una formulación de Maturana, en su nicho, para él, el mundo se da de manera óntica. El observador de segundo orden, puede reconocer una relación entre sistema y entorno que, en su mundo (en su nicho)

puede organizarse de manera diferente.³² Lo que el observador de primer orden ve y lo que no ve, depende, para el observador de segundo orden, de qué distinciones se ponen como fundamento de la observación; y éstas también pueden ser otras distinciones. Agamenón mira su interés inmediato, no representa su existencia como un fin en sí, sino que él es, hace medios a los demás: así distingue el mundo según su poder en lo próximo y ciego al mundo mediato del planeta. Así nombra las cosas e interpreta como crimen aquellas conductas ajenas que, en lo personal, no le convienen. Pero esta situación evolutiva puede transformarse: no hay una transformación necesaria, sino que éstas son situaciones contingentes.

En lo que se refiere a las autodescripciones del sistema de la sociedad, es decir, del sistema que hace posible en sí mismo la observación de primer orden, y segundo, el paso del primer al segundo nivel lleva a describir la realidad como contingente, es decir como posible también de manera diferente. Para el observador de primer orden auto-observación de primer orden termina con la individualización de los datos relativos a fundamentos invariables, a la naturaleza y a lo que es necesario. Este lugar lo ocupa hoy el concepto de valor, que simboliza lo que absolutamente no puede ser puesto en duda. La teoría del Derecho natural postula valores universales y desordena el mundo óntico. Para el observador de segundo orden, por lo contrario, el mundo aparece como una construcción que se sostiene bajo distinciones de vez en cuando diferentes. Se trata de ver de otra manera, como hizo Palas Atenea que mira otras distinciones y nombra las cosas del mundo de otra manera porque tiene la visión de interrelación planetaria. Nosotros hemos de verla en nuestra interrelación con todos los procesos, como lo hace ella, que reflexiona y crea conceptos. Consecuentemente las distinciones que hacía el primitivo y las distinciones que hacen los civilizados, se dan en una doble contingencia: ninguna es en manera necesaria. Sin embargo, podemos ver ambas juntas para ver la pertinencia o no de las acciones. Hacer tanto la observación de primer orden y la observación de segundo orden en donde uno se auto-observa en su interrelación con el sistema de vida y mira la impertinencia de sus intenciones y conductas. Debe eliminarse la ambición por llegar a un fundamento común, a un símbolo fundamental, a un pensamiento

³² VARELA y MATURANA, “Primeras hojas: la necesidad de conocernos”, en *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento*, Argentina, Editorial Universitaria Lumen, 2003, p. XX.

conclusivo.³³ No hay una definición, sino una dialéctica o dinámica del caso concreto.

Kelsen observa que la primacía del Derecho nacional, es que el Estado es considerado como soberano. Se niega a dar autoridad al Derecho internacional. Pero hay muchos pluralistas que afirman la independencia, donde la soberanía del Estado se fortalece. Para considerarse autoridad suprema facultada para obligar, tal Derecho debe ser conferido a un individuo por un orden normativo. Así pues, la autoridad es originariamente la característica de un orden normativo. Sólo el orden normativo puede ser soberano.³⁴ Pero el orden normativo emerge en la práctica comunicativa sobre las historias y sus identificaciones alimentadas en el lenguaje simbólico. Allí podremos ver la oscilación de las tendencias contingentes de considerar la autoridad y las diferenciaciones del mundo y las maneras de nombrar las cosas de cada uno. Lo único que podría ser superior al orden soberano es el Derecho internacional. Entonces el orden inferior deriva su validez del superior. Deriva su norma básica en otro orden.

Kelsen concluye que el Derecho internacional, a través de su principio de efectividad, determina el ámbito y la razón de validez del Derecho nacional, por lo cual la superioridad del Derecho internacional sobre el nacional parece imponerse en virtud del contenido del Derecho mismo. Pero tomando en cuenta que el Derecho internacional, sólo es válido si ha sido reconocido por el Estado, no hay una supremacía de ningún punto de vista. En consecuencia, la “soberanía del Estado”, no es un hecho que pueda o no ser observado. El Estado ni “es” ni “no es” soberano. Sólo es soberana la gente que opina y educa su voluntad de dominio subjetiva. Aquellos que el sentido de su subjetividad se convierte en universal: la identificación mediante libertad de las inclinaciones y responsabilidad sobre los propios actos. Por lo tanto, sólo puede suponerse que es o no soberano, y tal suposición depende de la hipótesis que se emplee al estudiar el ámbito de los fenómenos jurídicos.³⁵ Como el poder físico, que es un fenómeno natural, nunca puede ser “soberano” en el sentido propio del término, nosotros hemos de ver comparativamente el liderazgo de los caudillos, o bien, de aquellos que nos organizamos para reflexionar conjuntamente. El hombre civilizado presupone un equilibrio reflexivo como el de Palas Atenea, la cual hemos de seguir observando.

³³ LUHMANN, *op. cit.*, p. 438.

³⁴ KELSEN, *Teoría general del Derecho y del Estado*, México, Textos Universitarios, 1969, p. 456

³⁵ *Ibidem*, p. 458.

La Diosa declara abierto el proceso. Ella quería sentar las bases para los hombres que quisieran formular sentencias justas, desde el precedente del caso de Ares. El fiscal inicia pidiendo la declaración de las Erinnias: las acusadoras que piden muerte para el matricida y asesino confeso. Orestes en su descargo alega que su madre había cometido dos crímenes: había matado a su esposo y también a su padre. Orestes no ha accedido al mundo de las ideas concretas aún. Pero les reclama a las Erinnias por no ser imparciales y de no perseguir ese otro crimen. Orestes afirma haber matado a Clitemnestra con justicia. No se identifica con ella, precisamente porque ha procedido como ella. Se identifica con el padre, que dejaba familias y ciudadanos para ir lejos a tierras lejanas a hacer negocios con los amigos de los amigos. Cada uno tenía sus cuates, a los que había distribuido bienes con la cuchara grande, con la misión de mantener el reino. Y cada uno tenía también, sus bandas de delincuentes que aprovechaban el margen de arbitrariedad y oscuridad del líder para organizarse en la delincuencia. Orestes debió haber experimentado de los negocios trasnacionales que invadieron las calles y la pobreza y delincuencia que suscitó, de manera que las bandas de ladrones se habían extendido y rivalizaban con las de los Estados, toda esa realidad que su amado padre había fundado en Argos.

Pero ésta era una realidad que podía ser cambiada: Palas Atenea acude al Areópago, que era una especie de tribunal instituido desde que Ares había matado a Haliorrotio, hijo de Poseidón, por haber violado y dado muerte a Alcipe, hija menor de Ares. El tribunal había conocido el caso y lo había exonerado de la retribución. La validez de la norma “El que mata debe morir” en su caso no fue categórica, sino que hay excepciones, permisos y facultades de matar, cuando se defiende el valor de los humanos socialmente organizados.

Hubo opiniones que rumoraron que la niña tenía curiosidades precoces y que había incitado al muchacho a enseñarle sobre los placeres del cuerpo. Pero los juristas que presuponen el derecho civilizado, saben que hay reglas presunción que mandan a los jueces actuar de alguna manera, como es el de presumir la inocencia de la niña pues presupone que todo organismo inteligente que está en el proceso de aprender, es susceptible de valorar su existencia y aprender a controlar su cuerpo para ser libre y responsable de sus actos. Ares tenía el mérito de estar educando a la criatura, por lo que, ante la situación originaria de los organismos vivos, se hace necesario echar un velo de la ignorancia, sólo así es obligatorio presumir ciertas realidades,

aunque no sean fácticamente verdaderas, como la inocencia de la niña y la no culpabilidad de Orestes. La autoridad de los jueces surge de la independencia con los reyes y poderes administrativos, pues examinan cómo se ha proveído en la esfera de la administración a la observancia y eficacia de las normas generales. Sólo así se puede presuponer la validez de la norma y hacer la predicción acerca de su eficacia; sin esta visión de la paradójica historia nuestra, no es posible hacer presuposiciones de validez. Mediante la interpretación correcta sobre la diferencia entre un crimen y un castigo, sabemos que Ares tenía a la niña en la imagen del mérito humano o dignidad. En cambio, Haliorrotio se dejó llevar por su voluntad de dominio. La identidad con el valor de Ares lo considera facultado para sancionar, pues aún no había organización judicial. En cambio, Haliorrotio fue juzgado un criminal. Hay opiniones racionantes que exigen organización al líder, hay opiniones manipuladas que sólo aclaman a cualquier líder. Esto es contingente, pero presumimos cierta normalidad, que quien la niega tiene la carga de la prueba sobre la falsedad. Es decir, las presunciones en general, son derrotables. Mirar la contingencia de las historias de vida, se forman opiniones de la buena imagen o prestigio de las personas y las identificaciones con los liderazgos. Se puede mirar desde dónde se puede limitar la validez de la norma con pretensión categórica “El que mata debe morir”, de manera que se afirma un derecho subjetivo a Ares de matar. Por ello afirma Kelsen que el Derecho puede tener cualquier contenido. Claro que se debe mirar los contextos.

Orestes y todo aquel que con él se identifica, logra auto observarse como valioso en sí mismo en la interrelacionalidad que protege las crías de todos los especies vivas del mundo orgánico. Quien controla su voluntad de dominio tiene mérito que quiere le sea reconocido: es la buena imagen pública que se tiene en la opinión de los otros. La *Orestíada* o *Edipo* son narraciones que ofrecen la posibilidad de mirar ambas historias y realizar el proceso de civilidad planetario.

La historia de Orestes prosigue y los jueces depositan su voto en la urna, Palas Atenea los cuenta y declara que Orestes ha sido absuelto. No es reo de homicidio, sino que ejecutó la sanción de una norma. Orestes estaba facultado para hacerlo. Esta presuposición se agrega a las condiciones de la sanción.

Orestes otra vez se sentía ciudadano de Argos, dueño de su patrimonio por obra de Palas y de Loxias. Orestes agradece a Palas Atenea el haberle salvado el suelo de sus padres. Se prepara para entrar en su hogar, prome-

te que la ciudad de Palas recibiría perpetuos beneficios. Pero la alegría se empaña: todos sienten que se han hollado las leyes. Palas se da cuenta que renace en todos la sed de venganza, pues se sienten burlados, cuando miran que el hijo puede heredar los bienes de una madre que ha matado o, aún, hasta de un padre. El equilibrio reflexivo está por ser roto. No se trata de retar y disgregar las hembras y los machos, Palas les dice a cada grupo que contengan su cólera: no se trata de hacer estéril a la tierra y asesinos a los hijos. Ciertamente, hay una norma universal que dice que “los hijos heredan la fortuna de los padres”, pero es el momento de limitar la validez universal de dicha disposición, pues nadie aceptaría en público la posibilidad de beneficiarse de sus propias faltas. El principio de que nadie pueda beneficiarse de sus propios delitos se hace importante: puede ser parte de las condiciones de la sanción.

Como las más enojadas eran las mujeres, Palas ofrece honores y veneración a las mujeres en tanto en su vida matrimonial y reproductiva fuesen las encargadas de corregir a los padres, señalando el contenido y límites a la universalidad categórica de la ley que dan a los hijos. Sólo si los hijos estiman a la madre y al padre por los méritos de control de voluntad de dominio y organización del grupo, dejará de haber matricidios o parricidios.

Los muchachos son exonerados de la pena de muerte. No por ello dejan de ser sancionados. La resolución de los jueces destierra a los muchachos: no concediéndoles el derecho de residencia en Argos se ven privados de los bienes por falta de méritos.

Nos dice Kelsen que en este drama se manifiesta cómo la idea de retribución, ejercida por una corte de autoridad imparcial, se desprende ya del principio más primitivo de venganza de la sangre.³⁶ Se abandona también la idea de responsabilidad absoluta. Es decir, hay una importante modificación al principio de imputación. Un sentido más refinado de justicia rechaza la noción de responsabilidad absoluta, según la cual el perpetrador es responsable aun cuando el resultado de su acto se haya producido involuntaria e imprevistamente. Aparece esta nueva idea: sólo debe considerarse responsable al perpetrador por un resultado producido intencionalmente. Orestes elude la represalia de las Erinnias porque la venganza de la sangre que supone una responsabilidad absoluta es re-emplazada por la jurisdicción de cortes en donde se responde a partir de la libertad de un sí mismo, que presumimos que adquiere Orestes.

³⁶ KELSEN, Hans, *Sociedad y naturaleza op. cit.*, p. 313.

Recordamos que en *Edipo Rey* de Sófocles, el héroe anuncia solemnemente al comienzo de la obra que tiene la intención de vengar la muerte de Layo de Tebas, a fin de librar a su país del desastre, una vez que él se ha casado con su viuda Yocasta. De la justicia espera la salvación, pero no sabe a quién retribuir la venganza, puesto que no encuentra al culpable. Sólo el conocimiento y sabiduría de Tiresias, el vidente ciego, pone a Edipo sobre la pista. Sófocles trata de describir a Edipo como inocente, pero la ley Diké, es el destino que se conforma a la retribución como venganza, por lo tanto no es injusto sancionar a Edipo, pero no debe retribuirse la muerte con otra muerte: Edipo se saca los ojos y abdica como rey. Por lo tanto, al igual que en Orestes, miramos que “El que mata, no siempre debe morir”.

Sin embargo, estos asertos del lenguaje simbólico han sido olvidados, pues en general se siguió mirando a la Justicia o Diké, como sanción inexorable a una norma categórica, al igual que se consideró a la causalidad. El hombre primitivo no conoció la diferencia entre sociedad y naturaleza, consideró que todo está regido por almas o dioses y que estas voluntades garantizan las regularidades. El hombre civilizado si conoce la diferencia entre sociedad y naturaleza: se sabe libre y responsable. Ese es el valor de la persona digna. Pero esto no es algo cuya existencia sea necesaria, sino que ser o no ser primitivo o civilizado es contingente. Se trata de ir desde la voluntad de dominio individual hacia la unificación de voluntades mediante la formación de voluntad pública del que razona. Sin embargo, la teoría del Derecho natural plantea valores eternos y universales categóricos, con lo cual se olvidan los efectos de la comunicación pública en la emergencia de la libertad y responsabilidad.

Es en la comunicación de las historias en donde hay una conexión estética y ética del mundo del ser con el deber ser. Es allí donde se conectan tanto el ser con el deber ser. Kelsen afirma que no hay relación lógica entre el mundo del ser y del deber ser, cosa que no significa que no haya ningún otro tipo de relación como aquellas que se establecen a través del estilo que surge en la comunicación pública.

Entre el primitivo que simplifica el conocimiento con su norma categórica y el civilizado que presupone la validez de ciertas reglas, cuya validez depende del peso o importancia de ciertos principios de justicia y demandas de derechos. Es decir, el civilizado conoce el Derecho como discurso complejo: no lo desenlaza al lenguaje simbólico y la identidad humana del que se tolera en el planeta. En este presupuesto paradójico se encuentra el último

fundamento del orden jurídico, un fundamento sólo condicional según su esencia, y, en este sentido, hipotético.³⁷ Esta norma es la norma fundante básica de un orden jurídico estatal. No ha sido establecida mediante un acto jurídico positivo, sino presupuesta cuando se interpreta al acto cuestionado como un acto constituyente, y los actos ejecutados con fundamento en esa Constitución, como actos jurídicos. Y es por la visión de la paradoja y el equilibrio de la reflexión que se sabe interpretar la diferencia que hay entre un crimen y una ejecución.

VII. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD Y DEL PRINCIPIO DE IMPUTACIÓN EN LA SIMPLIFICACIÓN Y LA COMPLEJIDAD

En el pensamiento mítico religioso griego tuvo origen la filosofía de la naturaleza. El hombre primitivo no conoció la diferencia entre la sociedad y la naturaleza, todo lo concibió como gobernado por voluntades de almas o dioses. Es decir, la naturaleza fue explicada por analogía con la sociedad.³⁸ Pero la analogía entre naturaleza y sociedad se debilita constantemente por efecto de progresivas auto-observaciones y autoconsciencia. La idea de una ley universal de la naturaleza, que fue al comienzo sólo la proyección de la Ley del estado en el cosmos, se liberta así visiblemente de su prototipo y recibe un significado plenamente independiente.³⁹ La ley del Estado es la norma, y la ley de la naturaleza es la causalidad tienen un mismo origen, pero se tornan dos principios básicos totalmente diferentes que sólo poco a poco se han ido distinguiendo. El principio de imputación surgió con el hombre primitivo confundido con el principio de causalidad. Sólo recientemente la causalidad se ha separado de la imputación.

El hombre primitivo socializó la naturaleza en los mitos. La palabra *aitía* significaba tanto la culpa de los dioses como la causa de todos los movimientos. Esto se reveló en la filosofía griega. Por ejemplo, para Tales, Anaximandro y Anaxímenes, buscaron el principio fundamental origen del mundo, el primero lo encontró en el agua, el segundo en el infinito el tercero en el aire. Pero para los tres, la ley del arqué establece una monarquía, que significa no sólo comienzo físico, sino la concepción de que éste se da como un “gobierno” o “regla”. Buscaron no un principio de sustancialidad, sino

³⁷ KELSEN, *Teoría pura del...*, op. cit., p. 59.

³⁸ KELSEN, *Sociedad y...*, op. cit. p. 357.

³⁹ *Ibidem*, p. 358.

de movilidad y lo concibieron como monarca. Pero llegaron a pensar la causa motor como alma cuyos efectos eran la venganza.⁴⁰

Los atomistas lograron separar el principio de causalidad de sus orígenes mitológicos. La tesis de que sólo lo igual puede afectar a lo igual, de que la causa debe ser igual al efecto, se origina en el principio de retribución de las almas y dioses. Su sentido propio es: que entre castigo y pecado, entre recompensa y mérito, existe una suerte de igualdad. Esto viene de la idea de que los padres producen hijos similares a ellos mismos: como lo fue Orestes y Electra, antes de ser libres y responsables. En el mundo primitivo, la “igualdad” del pecado y el castigo consiste en un nuevo pecado, como ocurre en las cadenas interminables de *vendetta*. Pero la semejanza de pecado y castigo, mérito y recompensa, no es sólo cualitativa sino también cuantitativa. Cuanto mayor el pecado, mayor debe ser el castigo; cuanto mayor sea el mérito, mayor debe ser la recompensa. Pero aún no se manejan las distinciones para poder interpretar correctamente cuándo algo es crimen o cuando es ejecución de un castigo. La situación del primitivo puede evolucionar hacia la visión civilizada si existen líderes que pongan las condiciones de comunicación y distribución de bienes. Pero esta evolución no es necesaria, sino contingente. Sucede si hay un líder que logre la identificación como organismos que se representan como valiosos y se toleran, si no lo hay, no sucede. Ambas situaciones son contingentes y son tendencias que coexisten en las generaciones. Sin embargo, fuera de estas grandes tragedias, en el mundo griego no se distinguió la libertad de la necesidad.

La idea de similitud aparece como la idea de equilibrio, en la medida en que esta idea posee el significado de justicia. Este equilibrio es la función específica de la retribución, que contrabalancea como si pesara. La preponderancia de un elemento sobre otro es injusta: su equilibrio es justo. Pero esto no es el equilibrio reflexivo. Por otro lado, el lenguaje simbólico que poco fue entendido o que fue banalizado por representaciones en donde el momento de civilidad y cambio, se sustituye por la introducción de un “*deus ex macchina*” que resuelve todo según su voluntad subjetiva. Miraron la retribución de las normas universales categóricas y la ineficacia de sus órdenes a la vez que se propaga la violencia. En esa ley del universo, cronológicamente, la causa, como el pecado, debe preceder al efecto, como el castigo. Así se da un orden cronológico a la causalidad: lo anterior y lo posterior, como si fueran pecado y castigo. Mira a la sucesión de los eventos. La razón por

⁴⁰ *Ibidem*, p. 359.

la cual la ciencia moderna aún caracteriza a la relación causa y efecto como asimétrica en el tiempo, y mantiene todavía que la causa debe preceder en el tiempo al efecto, es que la causa fue originalmente el pecado y el efecto el castigo. (Muchos sectores no han aún observado la causalidad desde el futuro que implica la complejidad del discurso jurídico, que comienza con el ejercicio del lenguaje simbólico, en donde se puede ver con transparencia el mundo que estamos fundando).

Heráclito vio en la naturaleza una tensión de opuestos y la interpretó con una explicación social: la guerra, que es el padre de todas las cosas y rey de todas ellas. “Todo llega a ser y desaparece mediante la lucha. Y esta lucha es la justicia: su ley es vista como causalidad”.⁴¹ De esta forma se fue identificando la ley de la naturaleza con el destino o el hado (necesidad). Se reconoce la fatalidad o necesidad de los hechos: esa causalidad era la voluntad inviolable de Diké de retribuir. Por lo tanto las órdenes eran simplificantes: estatizan la evolución del pensamiento pues no tienen excepciones marcadas por los principios morales ni pueden presumir civilidad.

La noción de que la necesidad que mantiene en conexión al cosmos es la obligación absoluta de una norma jurídica divina y de que esa norma, la ley de la naturaleza, en cuanto ley del ser eterno, es la retribución, también aparece en Parménides. Éste pensó que el ser, ajeno a la generación y corrupción, es homogéneo, inmóvil y perfecto. Observó a Diké, diosa de la Justicia, como la verdad. Pero la norma era inmóvil o categórica, por lo que el hombre estaba sujeto a su destino, necesidad o hado. No hubo noción de libertad, sino que todo estaba regido por voluntades divinas sin excepciones ni presunción de civilidad.

El concepto moderno de causalidad fue en principio establecido en los escritos de los atomistas Leucipo y Demócrito. Ellos lograron una separación casi completa de la ley de causalidad y el principio de retribución, eliminando firmemente de su interpretación de la naturaleza todos los elementos teológicos y rechazando estrictamente las causas que son a la vez fines.⁴² Esta ley universal debe ser la retribución. Bajo estos presupuestos, los atomistas concibieron igualmente a la causalidad como una necesidad objetiva.

Sin embargo, Protágoras, contemporáneo de Leucipo, enseñó que la técnica específica del orden social estatal, que reacciona ante una acción socialmente dañosa con un acto coactivo dirigido contra el malhechor, no es

⁴¹ *Ibidem*, p. 364.

⁴² *Ibidem*, p. 373.

justificable por la idea religiosa de retribución, sino por el designio racional de prevención.⁴³ Intuye una ley que no tiene la intención de venganza, sino de prevenir, por lo que se abre a otras reflexiones.

Para Demócrito, los hechos decisivos fueron la colisión y la separación, los golpes y contragolpes de los átomos. Es en esos hechos en donde se manifiesta la necesidad que llamamos “causalidad”. Esta idea ya era el registro de aquello que se repite como la causalidad actual, pero era aún considerada la conexión entre los dos hechos como una necesidad objetiva, un hado o destino.

VIII. LA CRÍTICA DE HUME AL CONCEPTO DE CAUSALIDAD Y LA IDEA KANTIANA

Narra Kelsen que el principio de causalidad, originariamente desarrollado en las teorías atomistas, fue considerado como absolutamente válido, fue acogido luego por Epicuro. Después del triunfo del cristianismo, la idea corrió peligro de perderse en la concepción teológica de la Edad Media.

Afortunadamente, la nueva ciencia natural fundada por Bacon, Galileo y Kepler, resucitó y revió el principio de causalidad, en forma tal que quedó como único esquema para la interpretación de la naturaleza hasta muy recientemente, en que se lo cuestionó en ciertas esferas de la física moderna, si es que no se le negó del todo.⁴⁴

La crisis del principio de causalidad comenzó con la famosa crítica de Hume. Las objeciones de Hume se dirigen sobre todo contra la idea, aún dominante en su tiempo, de que existe una conexión inherente a las cosas mismas —un lazo íntimo tal que la causa produce en alguna forma el efecto; la causa hace algo que trae como consecuencia el efecto—. De ahí que la causa sea concebida como un agente, una sustancia que emite fuerza. Tal idea parece haberse apoyado en la experiencia de la operación de la voluntad del hombre, que consideraba a su “yo” o “alma” como la “causa” de sus acciones.

El giro decisivo que Hume dio al problema de la causalidad fue la transferencia de la conexión entre causa y efecto, de la esfera de lo objetivo a la de lo subjetivo, haciendo así de un problema ontológico, uno epistemológico. Sea dicho más correctamente: separó el problema de la causalidad en com-

⁴³ *Ibidem*, p. 377.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 384.

ponentes ontológicos y epistemológicos afirmando que en la naturaleza no hay causalidad en el sentido de una conexión necesaria, sino sólo sucesión regular de los hechos. La idea de una ley general de causalidad, conforme a la cual causas similares producen necesariamente efectos similares, es meramente un hábito del pensamiento que, originado en la observación de sucesiones regulares de los hechos, se torna una firme convicción. Partiendo de este punto, llegó Kant a su propia doctrina.

Afirmó que la mera observación de la realidad no podía establecer la necesidad de una conexión entre dos hechos, como causa y efecto; consecuentemente señaló el concepto de causalidad en una categoría *a priori*, una forma inevitable y necesaria de la cognición mediante la cual coordinamos mentalmente el material empírico de la percepción sensorial. Por lo tanto, la causalidad no es algo que miramos en la naturaleza, sino una categoría con la que se ordenan, en el espacio y el tiempo, las experiencias que recibimos del mundo. Dice Kelsen que la explicación de Hume no es suficiente. Éste dice que la mente es llevada por la costumbre a esperar que cierto fenómeno será siempre seguido regularmente en lo pasado. Sin embargo, la costumbre no lleva a la mente a creer que esté absolutamente excluida toda excepción.

Afirma Kelsen que la teoría de Hume está seriamente influida por la idea de derecho consuetudinario dominante en la Inglaterra de su época. Pero ni siquiera la costumbre establece reglas sin excepciones. La idea de que la conexión entre causa y efecto posee el carácter de necesidad absoluta no puede ser el resultado de una costumbre o hábito de pensamiento. Probablemente, como lo ha demostrado el desarrollo de la antigua filosofía griega, aquí también la idea deriva del principio de retribución de dioses o voluntades, que la teoría del Derecho natural conserva y afirma como moral categórica. Dicho principio es la voluntad de una voluntad trascendental que relaciona el castigo con el pecado y la recompensa con el mérito distribuyendo el castigo “a causa” del pecado, y la recompensa “a causa” del mérito. Kelsen advierte que en tanto que exista la idea de una autoridad trascendental dotada de voluntad y razón, no puede haber distinción alguna entre la conexión del pecado y castigo o mérito y recompensa, por un lado, y causa y efecto, por otro.⁴⁵ Porque en ambos casos la conexión la debe efectuar la voluntad de la autoridad trascendente. Así no es posible diferenciar entre Ley de la moral y la Ley de la naturaleza en tanto se considera a ambas ser la voluntad de una deidad o bien la “naturaleza”, y se siguen confundiendo aún hasta ahora.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 385

Al transformar la causalidad de una conexión objetivamente necesaria entre causa y efecto, immanente a la naturaleza, en un principio subjetivo del pensamiento humano, Hume y Kant meramente libertaron a la ley de causalidad de un elemento que heredó como sucesora del principio de retribución.⁴⁶ Por fin, la causalidad toma su forma moderna desligada del principio de retribución.

En el Derecho penal, si se abandona la ideología de retribución, y, con ella, la idea de que el delito y el castigo son sustancias; y, en lugar de la retribución, se acepta como fin del castigo la prevención, pierde entonces su sentido la equivalencia de delito y pena. Porque la pena en esas condiciones no se infligiría ya “a causa” del delito cometido, sino a fin de prevenir delitos futuros.⁴⁷ Esto es lo que busca el jurista, puesto que ni el delito ni la pena son cantidades objetivamente mensurables como si fueran sustanciales o dependieran de valoraciones subjetivas. Igualmente problemático se hace la afirmación de que la causa debe ser igual al efecto, y viceversa. La idea afín de que una causa tiene un solo efecto, y de que un efecto puede atribuirse a sólo una causa, hoy es difícil de sostener.

La posibilidad de aislar, de una corriente continua de sucesos esos dos hechos, se debe a que ambos son determinados “arbitrariamente” y a que se los enlaza por la voluntad divina o humana expresada a través de la norma de retribución. Este método de aislar fenómenos, derivado del pensamiento normativo, no impide la consecución de útiles resultados teóricos, como asimismo prácticos, en el campo de la ciencia natural. Sin embargo, el objeto es conocido abstractamente, puesto que se le retira de su interrelación con el todo complejo.⁴⁸ Por lo tanto, Kelsen ya está buscando la complejidad del conocimiento. Se percata que cada efecto tiene un número infinito de causas y cada causa tiene un número infinito de efectos. Ningún suceso depende de una sola causa.

Según el principio de retribución las dos partes se relacionan en el sentido de que una debe preceder cronológicamente a la otra: primero el crimen y luego el castigo; primero el mérito y luego la recompensa. Pero las dos divisiones no son intercambiables. Y no es concebible la simultaneidad de ambas partes. La ley de causalidad es considerada bajo esta luz, a saber, por analogía con el principio de retribución, cuyas dos partes están enlazadas en

⁴⁶ *Ibidem*, p. 386.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 388.

⁴⁸ MORIN, Edgar, “La naturaleza de la naturaleza” en *El método*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2009, p. 117.

una irreversible sucesión cronológica. En esta forma de principio asimétrico la ley de causalidad fue concebida como la forma fundamental de la ley de la naturaleza. Tan pronto como se hizo necesario abandonar la suposición de la conexión inmanente de causa y efecto y remplazarla con el concepto de una dependencia puramente funcional, esta idea no pudo ya mantenerse.

La sucesión cronológica de los fenómenos no es, por consiguiente, un elemento esencial de una ley natural. La dependencia funcional puede existir entre dos hechos incluso simultáneos. En realidad, la ciencia natural moderna conoce muchas relaciones donde no aparece diferencia temporal entre los elementos relacionados. La concepción moderna de la ley de la naturaleza como concepto de dependencia funcional se ha emancipado de la noción más vieja de la causalidad como concatenación de dos sucesos inmanentemente conexos uno con otro en un orden cronológico irreversible. Esta modificación en el significado de la ley de causalidad significa también su emancipación del esencialmente asimétrico principio de retribución.⁴⁹ Hoy más bien se abre la visión a las causas recursivas o desde el futuro: aquel que observa y reflexiona sobre las historias que se debate, cambia sus posiciones a causa de ver los riesgos de cada escenario histórico. A esto Morin lo llama causalidad recursiva.⁵⁰

IX. NECESIDAD ABSOLUTA O PROBABILIDAD ESTADÍSTICA

El golpe capital contra la ley de causalidad lineal fue lanzado por la recientemente desarrollada mecánica cuántica o mecánica de las partes subatómicas. Si la simplificación había sido vista mediante el principio causal de la física newtoniana, ha sido en el mismo ámbito de la física en donde ha surgido la complejidad.

La suposición, basada sobre la ley de causalidad, de que los fenómenos mecánicos pueden ser predeterminados en su curso prescrito mediante el conocimiento del estado inicial de movimiento, ya no es universalmente útil, pues en la esfera de la física atómica el estado inicial de movimiento no puede nunca determinarse plenamente. De las dos variables que constituyen el estado inicial de movimiento –posición y velocidad, o tiempo y energía– sólo

⁴⁹ KELSEN, *Sociedad y...*, op. cit., p. 393.

⁵⁰ MORIN, Edgar, “El bucle: de la forma genésica a la forma generadora”, en *La naturaleza de la naturaleza en el método*, op. cit., p. 213.

una puede ser medida con comparativa precisión, la imprecisión del valor de la otra variante crece en proporción con el grado de precisión logrado en la medida de la primera.

Según Kelsen, existe en la mecánica de quantum un fenómeno que parece escapar a la idea de una causalidad lineal. Se trata de la así llamada relación de incertidumbre, originalmente formulada por Heinsenberg. Esta relación enuncia que el grado de imprecisión resultante en la medida de la velocidad de un electrón aumenta en proporción al grado de precisión obtenido en la medida de su posición en el espacio, y viceversa. La razón es que: podemos determinar la posición de un electrón en movimiento sólo si podemos verlo, y para lograrlo es necesario iluminarlo, es decir, necesitamos arrojar luz sobre él. Los rayos que caen chocan con el electrón y de este modo alteran su velocidad en una forma imposible de calcular. Si deseamos determinar con un máximo de precisión la posición de un electrón, serán más cortas las ondas luminosas empleadas para iluminarlo, más fuerte será el impacto y mayor la imprecisión con la que la velocidad es determinada.

Esto significa que el objeto de la observación es cambiado por el propio acto de la observación, no obstante lo preciso que esta observación pueda resultar. Constituye una interferencia causal en el proceso observado y hace imposible un conocimiento claro del fenómeno observado en el nexo causal. Algunos físicos, de entre ellos Heinsenberg y Bohr, derivan de esta imposibilidad la conclusión de que la conducta del electrón individual puede ser predicha solamente con un cierto grado de probabilidad estadística, que, consecuentemente, no puede ser interpretada como sujeta a la ley de causalidad, que dicha ley no es aplicable en este caso,⁵¹ que no existe causalidad estricta en la realidad de la naturaleza, y que las así llamadas leyes de la naturaleza son meras leyes de probabilidad expuestas a excepciones.

Si la predictibilidad es criterio de causalidad, entonces no hay causalidad en la esfera de la mecánica cuántica. Se afirma que la determinación causal de los procesos subatómicos es innecesaria para llegar a leyes físicas para los fenómenos macroscópicos. Tales leyes no expresarían necesidad absoluta, sino meramente probabilidad estadística.⁵²

Sucede lo mismo con la astrofísica y la teoría de la relatividad: uno puede observar el universo y pensar que puede conocer y describir un objeto que

⁵¹ KELSEN, Hans "Causalidad e imputación", en *Estudios en memoria de Hans Kelsen*, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, IJJ-UNAM, México, 1974, p. 223.

⁵² *Ibidem*, p. 226.

esta afuera de nosotros, pero si se reflexiona, el científico está mirando diversos objetos cuya imagen llega a sus ojos a diversas cantidades de años luz. Por lo tanto, lo que mira el científico está formado por su visión, puesto que hay galaxias que se están mirando ahora, como eran algunos años luz.

Si con la física newtoniana y la causalidad lineal se tuvo la impresión de que el científico podía explicar un mundo externo a él, con el principio de causalidad, hoy ya no es posible sostener esa idea: pues la complejidad ha surgido desde la misma física cuántica y relativista. Vemos que no hay una separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Y si esto sucede en la física, también sucede en el conocimiento social, concretamente en la Teoría del Derecho, en donde el jurista se sabe parte del mundo en que vive y por eso decide civilizadamente, señalando el contenido y el límite de las normas que pretenden ser universales.

Hoy en día se reconoce que hay una modificación del concepto de causalidad. Es una modificación en el sentido de una transición de la certeza absoluta a la mera probabilidad, desarrollo éste que, comenzó, por otra parte, en la física clásica. “Toda aserción de causalidad aplicada a la predicción de un hecho natural tiene la forma de una aserción de probabilidad”. El concepto de probabilidad que se usa aquí es el de la estadística, y no es “un intruso perturbador, sino una parte necesaria de toda descripción de la realidad mediante el cual, solamente, el principio de causalidad alcanza algún sentido concebible”. La tesis de que existe una conexión necesaria entre causa y efecto es reemplazada por la de que la conexión es sólo probable.⁵³ La mecánica cuántica misma presupone el principio estricto de causalidad como postulado epistemológico, pero ya no puede suponer que es una realidad ontológica que así se comporta.

Esto significa que la causalidad y la imputación, como categorías, en el sentido de la filosofía kantiana, son normas dirigidas al pensamiento.⁵⁴

La actitud del primitivo, que cubre la Era Cristiana del Medioevo, la idea de causalidad fue considerada como una norma garantizada por la voluntad divina. Por eso se la miró como necesidad objetiva. El verdadero logro de Hume no consiste en señalar que, sobre la base de la experiencia, no se puede suponer ninguna conexión necesaria de causa y efecto. Eso ya había sido determinado antes de su tiempo. Consistió más bien en el hecho de

⁵³ Kelsen, Hans *Sociedad y ...*, op. cit. p. 395.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 396.

que renunció a buscar la necesidad del nexo causal en la voluntad de Dios y abandonó esta idea junto con toda la noción previa de causalidad. La ley de causalidad dejó de ser expresión de la voluntad divina, una norma. Dios fue puesto aparte y quien lo argumenta públicamente cae en la superstición. Sólo una norma puede pretender inviolabilidad, porque una norma no es un juicio sobre la realidad y, por tanto, no puede nunca contradecirla. Pero la realidad, tal como aparece ahora al conocimiento humano, no admite como esquema de interpretación una ley inviolable.

X. SUJETO Y OBJETO DEL CONOCIMIENTO

En el avance de los componentes racionales de la psique individual a costa de los emotivos, el círculo de hechos por interpretarse se ensanchó para incluir objetos que no estimulaban inmediatamente sentimientos de placer o dolor.⁵⁵ Ya no se relacionan los hechos de castigo y recompensa con la voluntad que gobierna tanto la sociedad y la naturaleza. Ya no puede concebirse un sujeto que conoce la retribución de acuerdo a una “voluntad” que la garantiza como aún afirma la teoría tradicional del Derecho natural. Más bien se concibe el científico inserto en un mundo común, en donde forma parte, sufre y goza de la violencia la tolerancia que produce su razonamiento, así como el estado del mundo en que vive. En las ciencias sociales, se considera que la autoridad está obligada y autorizada a aplicar las sanciones: la Teoría pura del Derecho no concibe un líder sin conocimiento jurídico: no más razonamiento primitivo que simplifica y desordena el mundo social y ecológico.

Aquí recordamos que el cosmos no es una máquina perfecta, sino un proceso en vías de desintegración y, al mismo tiempo, de organización. La apuesta a la integración a un mundo ordenado socialmente en un mismo nicho ecológico se hace cuando se es consciente de la paradoja y la contingencia, por lo que se razona correctamente cuando se presumen realidades civilizadas y se ponderan principios o demandas de justicia. Quedarse en la idea del conocimiento normativo a partir de una retribución rígida de una norma categórica es apostar a la desintegración del cosmos, la cual se mira en el desorden social y ecológico que hoy padecemos.⁵⁶

⁵⁵ *Ibidem*, p. 405.

⁵⁶ MORIN, Edgar, Introducción al pensamiento complejo de La Naturaleza de la Naturaleza, en *el Método*, Vol I. Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, p. 20.

Por lo tanto, el conocimiento de la imputación normativa es posible a partir de estadísticas, en donde se puede mirar la complejidad paradójica del mundo y medir la civilidad que se va formando a partir de las buenas lecturas, la crítica de las costumbres, la tolerancia al otro y la educación de las preferencias electorales. Esto solo podría realizarlo la Academia, si deja de ver el derecho en manera simplificada, como el primitivo, y considera que el conocimiento del Derecho es complejo: comienza en la comunicación que nos impulsa a superar la situación originaria y a echar un velo de ignorancia al pasado individualista e instintivo. Dado que la formación estética y ética de la civilidad comienza a partir del ejercicio del lenguaje simbólico, en donde todo hablante puede mirar con transparencia los riesgos del mundo que funda, y públicamente puede hacer la transformación desde sus inclinaciones subjetivas hasta la subjetividad que sostiene una civilidad universal, y que defiende dimensiones de la justicia moral que son válidas con relación al caso puesto que exigen las limitaciones y dan pie a las excepciones a las órdenes universales. Ésta es una práctica en donde la fuerza del mejor argumento es inferida, a partir de que el público deseche espontáneamente otros argumentos por resultar impropios o ridículos. Éste es el funcionamiento de la razón discursiva más allá del sujeto. Es en este proceso donde se educa y unifican las voluntades, pero hay que poner las condiciones para realizarlo, puesto que su emergencia es contingente.

Junto a la separación de la ley de causalidad del principio de retribución ocurrió el divorcio de las nociones de naturaleza y sociedad. La naturaleza resultaba ser una parte de la sociedad cuando se la interpretaba según el principio de retribución. En cambio, el hombre civilizado sabe que la sociedad es parte de la naturaleza.

Desde este punto de vista, sociedad y naturaleza son dos sistemas diferentes cuya diferencia radica en el hecho de que los fenómenos, y especialmente la conducta humana, son interpretados conforme a dos tipos esencialmente diferentes de “leyes”. Entonces el hombre es libre puesto que, a pesar de estar sometido al principio de causalidad, puede elegir ser sujeto de una retribución, sea un reconocimiento por un mérito moral, un castigo por un pecado o una sanción por un crimen. La libertad o libre albedrío no es algo ficticio y que se debe suponer, sino que es la capacidad de lograr una recompensa y una sanción como retribución, si se ubica en la condición de la sanción.

Pero esta libertad sólo se tiene cuando no se reduce el Derecho a un orden normativo o de órdenes con retribución, sino que se limita éste con los principios y disposiciones diversas, que están incluidas en las condiciones de la sanción. La cultura constitucional y la epistemología compleja, hoy tienen la misión de dilucidarlas y poner en la visión tanto la Teoría de la interpretación como de la argumentación racional, presupuestas en la Teoría pura del Derecho.

XI. BIBLIOGRAFÍA

KELSEN, Hans, *Teoría pura del Derecho*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

KELSEN, Hans, *Sociedad y naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Depalma, 1945.

KELSEN, Hans, “*Causalidad e imputación*”, en “Estudios en memoria de Hans Kelsen”, *Boletín Mexicano de derecho comparado*, IIJ-UNAM, México, 1974.

KELSEN, Hans, *Teoría general del Derecho y del Estado*, México, Textos Universitarios, 1969.

KELSEN Hans, “Concepción del Estado y la psicología social”, en *Boletín de Derecho Mexicano Comparado*, IIJ-UNAM, México Año VII Número 19, México 1974.

KANT, Immanuel, *Principios metafísicos de las costumbres*, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1969.

MORIN, Edgar, “El paradigma ecológico” en *El Método* Madrid, vol. 2, Ediciones Cátedra, 2002.

HABERMAS, Jurgen, “¿Qué es la pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México, Editorial Rei, 1993.

_____, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2006.

LUHMANN, Niklas y DE GIORGI, Raffaele, *Teoría de la sociedad*, México Ediciones UIA-U de G-ITESO, 2000.

VARELA y MATURANA, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento*, Argentina, Editorial Universitaria Lumen, 2003.

EL CONCEPTO DE OPINIÓN PÚBLICA IMPLÍCITO EN

337

ESQUILO, “*Agamenón*” en La *Orestíada*, Colección “Sepan cuantos”, México Editorial Porrúa 1990.