

ARTÍCULO ACADÉMICO

Crítica a la convención en la historia del pensamiento filosófico-jurídico

Critique of the convention in the history of legal-philosophical thought

Víctor de Jesús León Villaverde

UNAM

Victor_villaverde@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.38128/cienciayfilosofa.v6i6.41>

Sumario: I. *Introducción*. II. *Fisis y nomos*. III. *Naturaleza diversa o diversidad de lo mismo*. IV. *Poder vs convencionalidad*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

Resumen: se trata de un análisis histórico crítico categorial de las relaciones que dotan de significación a las políticas del Estado y el Derecho Internacional para subrayar las paradojas que se crean acerca de lo humano en un contexto regional de capitalismo global.

Palabras claves: humano, dignidad, persona, derecho, convención.

Abstract: it is a categorical critical historical analysis of the relations that give meaning to the policies of the State and International Law to underline the paradoxes that are created about the human in a regional context of global capitalism.

Keywords: human, dignity, person, singularity, universality.

Enviado: 03.12:2021

Aprobado: 21.12:2021

Publicado: 22.12:2021

I. Introducción.

En este ensayo se da a conocer un enfoque de la teoría crítica sobre categorías ontológicas funcionales para la política, el derecho y las disciplinas referentes a la conducta humana, con el fin de desustancializar el discurso del poder ejercido en América Latina en un escenario global que afecta las relaciones concretas de desposesión de recursos naturales que ha existido hasta ahora en el trato con las naciones industrializadas, conforme a un esquema filosófico que revisa el concepto de convención que define un tipo de asociación política que define lo humano en términos paradójicos.

Como se trata de una fundamentación crítica a través de la historia, la investigación se divide en tres momentos y una conclusión.

El primer momento trata de una distinción conceptual simple, válida para la tradición occidental, que establece una disociación ontológica entre naturaleza y ley, es decir, la diferencia entre naturaleza conflictiva inherente al hombre respecto al régimen de la convención que asume capacidad de orden, regularidad, unidad y legalidad y que se propone conducir a la naturaleza indómita del hombre, mediante jerarquías y denominaciones formales para dotar de sentido al poder del Estado: entendido como ideal normativo, que parte desde Platón hasta el Estado de Derecho actual. Este hilo conductor se somete a crítica en lo sucesivo.

El segundo momento establece la distinción ontológica entre naturaleza diversa y diversidad de lo mismo para diferenciar las lógicas del Estado y del Mercado, que hacen abstracción a su modo, de la naturaleza conflictiva de lo humano.

El tercer momento, lo histórico y abstracto se lleva a un plano concreto para especificar cómo se articula el conflicto del fenómeno de acumulación por desposesión en el poder del Estado y el derecho internacional, ambos tributarios de las categorías desmontadas aquí con el fin de evidenciar una serie de paradojas dentro de un nuevo modelo de intervención disciplinaria conforme al capitalismo global de consumo.

En lo que respecta a las consecuencias, se articulan las implicaciones históricas que afectan a la región de América Latina en función de la agresividad de la acumulación por desposesión. Se sostiene, que esto es posible en un marco histórico de asociación política basada en la convención que adultera el conflicto real de lo humano en términos funcionales y formales propiciando la sobreacumulación de capital.

I

I. Fisis y nomos.

Toda convención es una forma de adulteración de lo humano. Este supuesto es parte de la crítica que Diógenes de Sinope hace a Platón. Diógenes es consecuente con la concepción heracliteana sobre la naturaleza en conflicto, donde la discordia y la guerra entre los elementos opuestos “tiene sus correspondencias en el hombre, ya que éste no tiene un fundamento aparte del conflicto permanente del cosmos, más bien representa la lucha trágica.” (Mondolfo, 1975: 95) Lo que recomendaban los seguidores de esta doctrina cosmológica era adiestrarse en la indagación del conflicto del adentro para inferir la realidad del afuera.

No se trataba de una simple terapéutica sino la formulación de una crítica contra la concepción de una segunda naturaleza humana de carácter convencional, por principio artificial. Diógenes la expresaba como *paracharáttein to nómisma* (Laercio, 2004: 137) que significa literalmente reacuñar la moneda, “en el sentido de invalidar las convenciones sociales vigentes.” (Moles, 2000: 144) La crítica de Diógenes contra el Platón de la *República* consiste en que los ideales de orden, regularidad, unidad y legalidad del Estado que el ateniense defendía, se basaban en una naturaleza humana artificial que presumía ordenar el conflicto intrínseco de la naturaleza humana.

Para Platón el problema del conflicto de la naturaleza humana se resumía a la pregunta: ¿Qué hacer del animal policromo? *Deirion poikilon kaí polmxefalon* (Platón, 2000: 324), es decir, del organismo de naturaleza variada. Este animal debía ordenarse, jerarquizarse y hasta ritualizar las formas del poder para dirigirlo y gobernarlo, en cambio, para Diógenes se trataba de investigar una condición previa a toda relación, es decir, la influencia que ejerce el conflicto interno sobre las relaciones con los demás, de modo que prescindir de esta facticidad significaba “adulterar todas las relaciones que le seguían al si consigo.” (Moles, 2000: 148)

Diógenes trataba de sentar las bases de una crítica contra la convencionalidad del poder, que precisa de una significación propia de lo humano, de tipificar los actos y la conducta que debían prevalecer sobre un orden absolutamente artificial como lo es el Estado. Diógenes de Sinope fue consecuente con su crítica, al grado de acuñar la palabra griega de *kosmopolítes* (Laercio, 2004: 139) que hace alusión al ciudadano del cosmos o aquel que se ha establecido en el *cosmoi* u orden divino, una vez que ha comprendido en qué consiste el conflicto de la naturaleza humana.

La oposición que hay entre fisis y nomos atraviesa toda la historia de la filosofía con una disyunción específica: o bien se racionaliza al animal policromo en un orden de naturaleza convencional o se asume el reino ignoto de las correspondencias para las transformaciones. Estas determinaciones antitéticas tratan el conflicto de lo humano de diferente manera. Sin embargo, la visión predominante ha sido la de ver el conflicto apelando a una segunda naturaleza.

Otro filósofo que también parte de la visión del conflicto de la naturaleza humana es Pico Della Mirandola que resume del siguiente modo:

(...) finalmente, me parece haber comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y *digno*, por lo tanto, de toda admiración; comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento en que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado maravilloso? (Pico, 2006: 4)

Para Pico Della Mirandola, lo humano se caracteriza por su distancia que mantiene consigo mismo y con las cosas, es decir, en ser una naturaleza indefinida: ni celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, con la libertad de hacerse soberano y artífice de sí mismo en una escala psicológica que degrada o eleva en virtudes. La bella melodía de la *Oratio* tiene el efecto de crear una visión optimista sobre lo humano, sin embargo, también contiene una preocupación insistente para referirse a la escala psicológica en la relación del sí consigo.

Pues para que comprendamos, ya que hemos nacido en la condición de ser lo que queramos, que nuestro deber es cuidar. Ensayos para pensar de todo esto: que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y a las estúpidas bestias de labor. (Pico, 2006: 7)

La realidad humana, fundamentalmente conflictiva, se debe a la escala psicológica en la que entonan los hombres, pues no todos han trabajado al bruto interno de pasiones lascivas y destructivos deseos de ambición insaciable. Lo que describe la *Oratio* es la recuperación del conflicto de la naturaleza humana que la religión de su tiempo tergiversaba, es decir, insiste en la idea de una naturaleza diversa en la acción y en el entendimiento y no en el pecado.

Empédocles. Éste, como lo testimonian sus Cármenes, simboliza con el odio y con el amor, esto es, con la guerra y con la paz, las dos naturalezas de nuestra alma, por las cuales somos levantados al cielo o precipitados a los infiernos; y él, arrebatado en esa lucha y discordia, a semejanza de un loco, se duele de ser arrastrado al abismo, lejos de los dioses. (...) En efecto, aquel μηδεν αγαν [medén agan], esto es, «nada en exceso» prescribe rectamente la norma y la regla de toda virtud según el criterio del justo medio, del cual trata la moral, y el famoso γνωθι σεαυτον (gnothí seautón), esto es, «conócete a ti mismo» incita y exhorta al

conocimiento de toda la naturaleza, de la cual la naturaleza del hombre es vínculo y connubio. (Pico, 2006: 17)

La noción de dignidad que se desprende de la *Oratio*, consiste en el desarrollo natural de la vida del hombre al hacerse artífice de sí mismo, es decir, es un concepto de libertad originalmente planteado para los cuidados de sí, nacido de la naturaleza conflictiva interna de lo humano. Sin embargo, crea ambigüedad frente a la evolución de la *Stoa* que terminó fundamentando al derecho natural.

Hay una diferencia ontológica al decir: naturaleza diversa y misma naturaleza para definir el conflicto de lo humano. Pico Della Mirandola da cuenta de la primera, mientras que la tradición de la *Stoa* entiende por misma naturaleza la racionalidad de fundar una ciencia de las relaciones constantemente establecidas entre los seres que tienen una misma naturaleza y las mismas necesidades físicas (como la libertad). La explicación que nos da “la *Stoa* es que concibe al conflicto desde un punto de vista físico en el concepto de *conservatio* que llega a Hobbes y a Spinoza para referir la conservación que cada ser tiene para existir, desde las luminarias celestes hasta el ser más acabado, que es el hombre.” (Dilthey, 2007: 157)

Para el derecho natural, la visión de una misma naturaleza supone la noción de un mismo conflicto, es decir, seguir el planteamiento lógico de género y especie de la lógica aristotélica: son los mismos conflictos cualquiera que sea el grado de las relaciones entre los hombres.

Hay que advertir que los estoicos eran sumamente conscientes de la irrupción de las pasiones en las relaciones que hay entre los hombres, al grado de otorgar un significado preciso al cambiante conflicto: le llamaban persona (*prosopon*) o ser de dos caras.

Acuérdate que eres actor en una obra teatral, larga o corta, en que el autor ha querido hacerte entrar. Si él quiere que juegues el rol de un mendicante, es preciso que lo juegues tan bien como te sea posible. Igual, que si quiere que juegues el rol de un cojo, un príncipe, un hombre del pueblo. Pues eres tú quien debe representar el personaje que te ha sido dado, pero es otro a quien le corresponde elegírtelo (Epicteto; 2010: 17)

El concepto de conflicto de lo humano que elaboraron los estoicos se refiere a un ser doble que hace paradójico los estados y grados de conflictividad de lo humano, pues se pierde la dimensión del adentro y del afuera en lo referente a los valores; producidos por las relaciones de una gama de seres dobles.

Con el tiempo esta paradoja del ser doble contrajo matrimonio con la dimensión profunda de la dignidad para referirse a las relaciones de poder que se venían estableciendo política y económicamente. En términos intersubjetivos, con este matrimonio (personalidad-dignidad) forzado se había perdido la dimensión originaria del conflicto que cualquier hombre por vía directa podía corroborar en la relación consigo y con los demás, abriendo con ello la posibilidad de ser determinado como ser doble con una noción de dignidad en relación sólo con la exterioridad, y por tanto “originando un mundo dual severamente delimitado por lo público y lo privado.” (Henry, 1994: 184)

En el proceso racionalizante de la creación de la segunda naturaleza, realizado en los siglos XVII y XVIII, Occidente cimentaba la nueva convención sobre las bases de una noción de naturaleza originaria inestable y contradictoria. En este sentido, la modernidad representa el triunfo de la convención, de la artificialidad sobre la noción oscurecida de la naturaleza conflictiva de lo humano.

III. Naturaleza diversa o diversidad de lo mismo.

El siglo XIX representa la crítica contra el régimen de la convención para definir el descubrimiento de la singularidad.

La separación funcional establecida por el derecho civil para diferenciar dos ámbitos: público y privado, era adoptada por la segunda naturaleza llamada también ciudadano, identificado con la concepción positivista del individualismo. No obstante, esta identidad llegó a convertirse en una paradoja, cuando los jacobinos asociaron el constructo convencional con la idea de humanidad, como un universal capaz de superar la visión individualista del contrato social. Más que una nueva definición ontológica de lo humano, se trataba de una lógica de referencia entre universal-individual en un esquema garantista del derecho positivo.

El concepto de dignidad que Pico había acuñado para asumir que el conflicto del hombre consiste en su relación interna y con las cosas, siendo la primera la más próxima, ahora tiene un nuevo contexto que define al individuo exclusivamente con las

cosas, afectando a el concepto universal de lo humano. Marx fue uno de los primero que observó esta paradoja.

El derecho humano de la propiedad privada, es por tanto, el derecho humano a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente, sin atender a los demás, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la *realización*, sino por el contrario, la *limitación* de su libertad. (Marx, 1967: 33)

Marx encuentra que la lógica universal-individual es de carácter convencional y no otológica, es decir, el rasgo característico de la sociedad burguesa son los individuos disociados entre sí, lo que trae consigo una adulteración del conflicto de lo humano. “Una simple fachada, detrás de la cual se encuentra el estercolero conflicto de lo mismo.” (Aguilar, 2016: 179) ¿Cómo superar esta paradoja? Se puede decir que Marx supera esta paradoja a partir de la influencia que ejerce Stirner, que hasta hace poco fue clarificada. Uno de estos especialistas de la relación Stirner-Marx es Karatani, quien dice al respecto:

Stirner regarded the individual as real, and the general notion as a specter. This sounds pretty much like the nominalist assertion that only the individual is the substance, while the general is a mere notion. But it is different. In fact, he refuted not only realism but also nominalism. How, then, is his stance different from that of nominalism? In this respect, Stirner’s “my own (property)” is suggestive. For instance, nominalists saw the individuality of the individual in the proper name, namely, property. Nonetheless, the proper Marx name exceeds the logic of individual genus (individuality-generality). The problematization of the proper name goes beyond individuality-generality, and unequivocally touches the dimension of singularity-universality (qua sociality). All in all, it was not only that Stirner posited the individual as the only substance, but furthermore, that he refused to think of the individual in terms of individualgenus (generality). Therefore, when he grasped the ego as singularity, it could result in the association of egoists. “(2003: 172)

Para descubrir la singularidad en la historia, tenía que ocurrir un giro fundacional casi delirante, la de una labor destructora de vínculos: quedarse sin el sagrado vínculo para encontrar la nada.

Yo no soy nada, en el sentido de que todo es vanidad; pero soy la nada creadora, la nada de la que saco todo. (Stirner, 2014: 59)

El descubrimiento de la singularidad implica la anulación de vínculos no solo con las cosas sino con el yo, en cuanto que la singularidad no se identifica con el yo pensante o corporal deseante, como se ha querido implicar al *Eigentum* de Stirner (Calasso; 2000: 258), más bien es una nada creadora en un sentido epistemológico, es decir, una especie de utopía gnoseológica en cuanto que no hay un epicentro gestor de decisiones específicas como pudiera ser las regiones del cerebro, es decir, no hay un lugar

específico del yo sino la pura condición de creatividad que Marx describirá en los *Grundrisse* sin mencionar a Stirner.

Los especialistas de la relación Stirner-Marx dan por sentado la formulación marxiana para definir lo humano. Marx tuvo que partir de la simple *relación* para volver a instaurar al vínculo, es decir, lo único objetivo en la historia son las relaciones que mantenemos con el mundo y con los hombres. En este sentido, Marx desustancializó todos los vínculos sagrados y profanos para focalizar su discurso en la enfermedad de la razón y las locuras que conlleva alejarse de la sensibilidad.

El resultado de esto, es que hay una complicidad entre Stirner-Marx para definir un retorno fundacional sobre el hecho de que toda relación en su unidad es práctica y teórica, es sensibilidad y concepto, intuición y razón, así como diagnosticar la enfermedad de la razón si se aleja demasiado de lo concreto. El descubrimiento de la singularidad constituye la crítica de lo concreto de toda relación, porque la sensibilidad ha sido restaurada para constituir toda posibilidad ética con los demás, lo que implica liberarse de las cadenas sociales y mentales que atan a los hombres para negarles una vida original.

Sin embargo, el descubrimiento de la singularidad trae consigo una antigua disyuntiva: de si hay en lo humano naturaleza diversa o diversidad de lo mismo. La singularidad nunca es lo mismo, es absolutamente lo diferente, es naturaleza diversa. En este sentido, tiene razón Calasso (2000: 260) cuando dice que “sin saberlo, el mundo contemporáneo procede de Stirner”, sólo que le faltó agregar, que la singularidad no tiene la lógica de la diversidad de lo mismo.

La diversidad de lo mismo, según Cirlot es...

Con cierta frecuencia, en lo excepcional, una muchedumbre — de objetos o personas — que presenta los mismos rasgos, es decir, que se constituye por la multiplicación de un solo fenómeno en vez de por la reunión de muchos distintos. Este símbolo alude a la secreta y en el fondo terrible unidad de todo. Pues la angustia que acompaña casi siempre a este símbolo proviene de la psicología de la repetición, explorada por Kierkegaard, y del hecho de que, en este mundo, parece ser ley la de diversificación. Dicho de otro modo, la diversidad justifica la multiplicidad. La multiplicidad monstruosa *per se* es la de lo mismo, imagen de ruptura, disociación, dispersión, separación. Por esta causa, es símbolo característico patológico. (1992: 314)

Los procesos de consumo global están identificados con la naturaleza de lo mismo, como símbolo mimético que clasifica preferencias, correspondiente a una noción

ideológica de lo humano y congruente con la lógica del Mercado, pero diferente de la lógica del Estado.

La lógica del Estado se basa en la convención, en una segunda naturaleza que ha sido cuestionada por la corriente crítica del positivismo ante un hecho como lo es el crimen. Fue Enrico Ferri (2016: 39) quien sostuvo que el derecho, entendido como legislación, no era más que una estrategia pergeñada en pos de la defensa de los intereses de clase dominantes que evidenciaba las desigualdades que legitimaba teóricamente el contrato social bajo el supuesto de que todos los hombres eran libres e iguales. Así, las categorías de dignidad y persona se convertirían con el tiempo en estrategia jurídica, lo mismo que las variantes legales del derecho convencional o internacional para no desmentir el principio republicano.

Cuando se habla de estrategia jurídica, implica que las categorías de dignidad y persona tengan contenido en el trato de procedimientos acusatorios para que la omnipotencia estatal quede regulada en una estricta separación de poderes. De este modo, las categorías de persona y dignidad quedaron circunscritas a una tecnicidad jurídica que confusamente define lo humano en la relación existente entre Estado y derecho internacional.

IV. Poder vs convencionalidad.

Hay que entender por poder, el poder concentrado históricamente por el Estado en una paradójica relación con el derecho convencional, también conocido como derecho internacional. El siglo XX estuvo marcado por un cambio de concepción sobre el Estado: una transición del Estado antropomorfo soberanista hacia un Estado-Derecho en donde el Estado forma parte de una red jurídica internacional, la cual observa la legislación interna de una nación y el apego a principios de derecho.

Esta nueva concepción parte de Stirner que niega la idea abstracta acerca de un ente cuyo poder procede de la naturaleza mental de los hombres.

El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy Yo quien vivo, es él quien vive en Mí. De ahí la necesidad de desterrar el egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad del mismo. Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguir a los unos de los otros. (Stirner, 2014: 250)

Una parte de la tradición liberal vio en Stirner una consistente crítica contra el dogmatismo iusnaturalista, que asevera la semejanza entre hombre y poder del Estado.

Esto es lo que ha hecho Stirner (...) al afirmar reiteradamente que el Estado no es sino un fantasma, un fruto de la imaginación, una simple ficción. Sin embargo, entre este anarquismo como crítica del conocimiento y un anarquismo político que niega absolutamente toda validez de las normas coactivas obligatorias, no existe más relación de necesidad que entre el ateísmo ético-político y el ateísmo como crítica del conocimiento, el cual si bien, niega la existencia de Dios, puede suponer, no obstante, un orden moral del mundo. Esta teoría jurídica pura de Estado, que desintegra el concepto de Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado sin Estado. Y por más paradójico que parezca, sólo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandonan el nivel de la teología para acceder al rango de la ciencia moderna. (Kelsen, 2006: 265)

Lo que descubre Kelsen en Stirner es la autonomía que brota de la particularidad para crear derecho y con ello la autonomía del derecho respecto a la omnipotencia estatal que había fomentado el iusnaturalismo por casi cuatrocientos años. La tarea intelectual de Kelsen consistiría en sustituir a ese yo estatal, personificado en su soberanía, por el yo concreto de vida cotidiana, ordenado desde una red jurídica internacional de carácter convencional.

El dogma de la soberanía del Estado y la primacía del orden jurídico nacional que es su consecuencia se vinculan a la concepción subjetivista [que] tiende al solipsismo, que coloca al individuo, al “yo” en el centro del mundo y ve en este mundo un objeto de la voluntad y de la representación del “yo”. (Kelsen, 2007: 165)

La teoría pura de derecho quita al Estado el carácter absoluto que el dogma de la soberanía le confiere. Lo relativiza al considerarlo como un estado intermedio en la serie de formas jurídicas que va de la comunidad universal del derecho internacional a las diversas comunidades jurídicas subordinadas al Estado. Hay que advertir que el argumento de Kelsen es de naturaleza conceptual, diferente al de Schmitt que es de naturaleza técnico-política.

El Estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-político que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio derivada tan solo de las necesidades de la afirmación y de la ampliación del poder político. El ejército y el servicio civil burocrático adiestrado, los ejecutivos la médula de este Estado, el cual es por esencia ejecutivo.” (Schmitt, 1985: 44)

Al parecer, la definición de Schmitt es más apropiada para definir el poder del Estado predominante, un poder de Estado organizado por acuerdo de intereses estratégicos, cuyo rumbo va marcando la política local e internacional del siglo XXI. Sin embargo,

ambos juristas se complementan para describir al siglo XXI, sobre todo cuando Kelsen da la fundamentación para comprender los límites del derecho internacional a partir del postulado de Rousseau:

De la filosofía individualista, según el cual por su naturaleza el hombre es libre y no puede ser obligado sino por su propia voluntad. La necesidad de un reconocimiento del derecho nacional no era extraída del derecho positivo, sino de la naturaleza del hombre, o más exactamente de una filosofía de los valores.” (Kelsen, 2007: 157)

Así, Schmitt define el poder del Estado conforme a una técnico-política, mientras que Kelsen lo hace conforme a una visión convencionalista de valores compartidos por una comunidad internacional.

El derecho internacional convencional y el derecho internacional general de origen consuetudinario, no son sistemas coordinados, ya que el primero tiene su fundamento en una norma del segundo, y le está, por lo tanto, subordinado (...) es por lo tanto importante no confundir el punto de vista histórico con el normativo. (Kelsen 2007: 157)

Es importante esta distinción que hace Kelsen, en cuanto que el punto de vista histórico le corresponde al Estado técnico-político efectivo, mientras que el punto de vista normativo convencional es relativamente reciente en comparación con a las prácticas de los regímenes políticos desarrollados durante el siglo XX, lo que trae consigo dos sistemas no coordinados para tratar diversos fenómenos como son derechos humanos, ambiente, energía, pobreza, etc.

Según este razonamiento, tenemos dos sistemas diferenciados: un poder del Estado técnico-político conformado por acuerdos de intereses estratégicos y otro de naturaleza convencional valorativa. Ambos sistemas pretenden definir lo humano en la actualidad.

El poder del Estado técnico-político de acuerdo estratégico responde a su formación histórica, y no a derecho y agravio como el derecho convencional quiere sujetarlo, esta paradoja da origen “al control de convencionalidad” (Rojas, 2015: 27).

Hay que analizar esta paradoja en las regiones donde hay tráfico negro o intrafronterizo de armas, drogas, dinero y personas. La afirmación que se defiende aquí es que el tráfico intrafronterizo corresponde al fenómeno de la acumulación del capital o más exactamente a la acumulación por desposesión de recursos naturales.

Marx se refería a la acumulación originaria de capital como un fenómeno histórico en el que participaba la violencia organizada del Estado, como principal factor de disociación

de la sociedad anterior hacia una nueva forma de producción, es decir, un asunto técnico-político, ejecutivo para los fines del capitalismo.

En la historia real el gran papel lo desempeña, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia. (...) los métodos de la acumulación son cualquier cosa, menos idílicos. (...) Requieren ser transformados en capital. (Marx, 2003: 892)

Continuando con esta idea, Harvey (20016: 39) acuña el concepto de acumulación por desposesión para referirse a los fenómenos de crisis de sobreacumulación de capital, mercantilizando ámbitos hasta entonces cerrados para el mercado como son: actividades redistributivas a través de la especulación, la depredación, el fraude, el robo en el sistema financiero, ataques especulativos y trampa de endeudamiento no solo a particulares, también al Estado, al grado de endeudar a la ciudadanía para que pague los rescates financieros mediante una mezcla de desempleo, recesión, pérdida de valor de sus activos (particularmente la vivienda) y un incremento desmesurado de la deuda nacional.

En los últimos diez años ha sido una constante la acumulación por desposesión, principalmente en naciones industrializadas, sin embargo, la acumulación por desposesión tiene otra variable en las naciones periféricas de América Latina.

El poder del Estado históricamente acumulado durante el siglo XX creó las condiciones propicias para acuerdos estratégicos de los grandes intereses regionales y no regionales mediante una legislación difusa: “unas veces garantista y otras apelando al catálogo de derechos humanos, creándose una confusión de dos sistemas no coordinados: un Estado paternalista con prebendas en la educación, salud, seguridad, vivienda” (Carbonell, 2016: 85) que forman parte, hasta ahora, de la agenda electoral de los partidos políticos, y del sistema político, diferente del catálogo de derechos humanos, cuya adopción no llega a diez años de vigencia. La existencia de estos dos sistemas no coordinados se refleja en los índices de violencia y criminalidad en la región.

La violencia, en esta región, obedece a un fenómeno de desposesión de recursos que aún persiste con fuerza en todas direcciones, donde el Estado técnico-político no ha dejado de obrar en los acuerdos estratégicos con los intereses foráneos para conformar las grandes obras comerciales y turísticas, los corredores ecológicos y la explotación de recursos naturales que no se ven reflejados en la economía real de estos países. Por el contrario, la única certeza de esta desposesión es la migración, el tráfico de personas y

una lucha ininterrumpida que mantienen el Estado ejecutivo contra grupos que se defienden de la desposesión, incluso para ganarle terreno, como es el caso de los cárteles de la droga.

El Estado ejecutivo del que hablamos vive un asalto al poder (sin tomar el Estado) de todos los grupos desposeídos (González: 2017: 60), desde la guerrilla, la marginación en forma de delincuencia común hasta los cárteles de la droga que son un casi Estado con financiamiento proveniente del tráfico negro, pero que forman parte del acuerdo estratégico del Estado técnico-político que describimos, por eso el agravio y el derecho, hasta ahora, no han sido parte de los elementos constitutivos de la legislación, entendida como Constitución política, por el contrario, el control difuso define al Estado técnico-político predominante en Latinoamérica.

Es preciso hacer una diferencia epistemológica entre acumulación por desposesión y control de convencionalidad, la primera tiene un carácter objetivo regional correspondiente al desarrollo del capitalismo histórico, mientras que el problema de la no coordinación de los sistemas, Estado de derecho y derecho internacional, le corresponde una apariencia objetiva, es decir, un concepto ideológico que encubre las causas originarias de una región del mundo en violencia permanente.

El concepto de apariencia objetiva (*gegenständlichen Schein*) es utilizado por Marx (2003: 91) en *El capital* para referirse al intercambio de mercancías cuya apariencia objetiva es que su valor le corresponda por naturaleza y no por el carácter social del trabajo encubierto. Siguiendo este razonamiento, Gandler (2006: 129) dice que la apariencia objetiva es una variante de ideología fetichizante de un tipo de conocimiento abstracto a diferencia del análisis científico de las contradicciones intrínsecas de la sociedad burguesa.

En este sentido, el control difuso y la recepción del control de convencionalidad en materia de derechos humanos en los países de América Latina son de apariencia objetiva, en cuanto que el control difuso es un resultado histórico de la celebración de acuerdos internacionales que solo es vinculante con los poderes ejecutivos: presidente de la república y secretario de relaciones exteriores, aunque hay países que vinculan al poder legislativo, excluyendo por principio las autoridades locales o estatales, donde se desata la violencia.

En cuanto al control de la convencionalidad, la Comisión Internacional de Derecho Humanos, lo mismo que la Corte Interamericana de Derechos Humanos, solo tiene carácter contencioso, es decir, de recomendación que coordinan con las Cortes de Justicia de cada nación que hayan celebrado acuerdo con los tratados internacionales.

En otras palabras, la falta de coordinación entre los dos sistemas no es una paradoja objetiva más bien forma parte de una apariencia objetiva en la relación que mantiene el Estado técnico-político-ejecutivo y funcional para la acumulación por desposesión de recursos naturales, que permite la extracción de capital por medio de esta técnica, mientras que el derecho internacional de naturaleza valorativa, adultera las relaciones reales con un catálogo de derechos que no se corresponde con los métodos de desposesión, solo los valora, como cualquier otro espectador ante las injusticias: como si se tratara de una cuestión de barbarie y no como un fenómeno de acumulación de capital.

Frente a la acumulación de capital, el derecho convencional no tiene nada que decir, ya que su epicentro de explicación es la persona que anuncia como universal: todas las personas, asumiendo que todo derecho es independiente, tiene un costo y es indivisible (Carbonell, 2016: 15), es decir, una visión conforme a la época del consumo del capitalismo contemporáneo.

Tiene razón Calasso cuando dice:

Cambian un canon quiere decir cambiar un mundo. Cambiar una convención quiere decir, en el interior de ese mismo mundo, obtener resultados diversos. Y los resultados se confrontan en razón de su eficacia para el desarrollo. Violar el <<límite sagrado>> quiere decir abandonar un orden que es social porque es el orden del mundo. Abatir una <<barrera>> quiere decir proponer un nuevo procedimiento. (2000: 223).

Se ha prestado poca atención a la crítica sobre la convención. Desde el lenguaje hasta la política, a la convención le corresponde un mecanismo: el mecanismo de la repetición. Todas las crisis que han llevado a una revolución política, han concluido en convención, porque el mecanismo del capital, una vez instaurado, precisa de una convención para volver a funcionar. Así que cambiar el canon significa violar el límite sagrado de la convención, que para el caso es el ser doble o persona. Tafoya lo expresa mejor:

La simbólica del salvaje en Rousseau contiene una estructura mítica a través de un relato postulado como historia verdadera por las siguientes razones: 1) porque remite a un origen sobre-natural (natural artificialmente constituido); 2) porque la repetición permite su objetivación en el presente, es decir, porque la invariabilidad de su realización comprueba su existencia; y 3) por el hecho de que se trasmite a través de una tradición oral y escrita: tanto la

narrativa escrita que representa un tratado racionalizado sobre la convivencia huma como la narrativa del relato personal. (2012: 99)

La convención no solo cumple la función de la repetición (Aguilar: 20016: 181) sino que restaura certeza a un nivel concreto donde el hombre difícilmente cambian el canon que lo designa, aunque este canon sea el concepto metafísico de un ser doble inestable en el adentro y el afuera, precisamente esta restauración la cumple artificialmente la convención instaurando un régimen de designaciones que definen lo humano y lo criminal.

A este absurdo ha llegado la acumulación por desposesión de recursos en los países de tráfico intrafronterizo negro: definir artificialmente el crimen para conformar un régimen de intervención disciplinaria.

Foucault habló de una intervención disciplinaria en donde el enfermo y el criminal se habían convertido en objeto de conocimiento por parte de las disciplinas de corte positivista, sin embargo, no le dio tiempo para advertir sobre la intervención disciplinaria producto de los parámetros de consumo del capitalismo global.

Bajo el supuesto de que las instituciones del orden público tienen éxito contra el crimen si refuerzan las fuerzas sociales fundamentales que se mueven en la misma dirección. Gurr (1979: 29) donde los esfuerzos concentrados y deliberados se pueden emprender exitosamente para abatir los avances de los movimientos sociales.

Este supuesto sociológico debía emprenderse para crear inicialmente un ambiente conducente a los grupos de consumo que se movían en la misma dirección: los mismos perfiles y las mismas preferencias, es decir, diseñar todo un modelo de intervención disciplinaria conforme al consumo que tipificara conductas y su procedimiento penitenciario.

Ese modelo se justificó conforme a las concepciones formales o nominales (Muñoz & García, 2004: 205) que establecen que el delito es una conducta humana que se opone a lo que la ley manda o prohíbe bajo la amenaza de una pena. Es la ley la que establece que hechos son delitos; es la ley la que nombra que hecho va ser considerado como delito; es la ley la designa y fija caracteres delictuales a un hecho. Si en algún momento esta ley es abrogada, el delito desaparece, lo que implica que el delito es de naturaleza artificial.

El problema de este modelo no es su relativismo sino que toda conducta que afecté al flujo de mercancías, es decir, al consumo en tiempo $=0$ cae fuera de los estándares de inversión y por tanto las naciones que tengan graves problemas de seguridad, simplemente no pueden contar con una línea de crédito por los organismos financieros internacionales, lo mismo que por los países inversores.

Lo que ha sucedido es simple: las naciones con problemas de tráfico intrafronterizo negro han endurecido la tipificación de delito, lo mismo que las penas, de modo que atacan al fenómeno del aumento de la delincuencia mediante una política criminal, siempre y cuando se cuide el trato en los procedimientos penitenciarios, ya que en todo momento es importante guardar la cuestión de forma para no contradecir los principios de constitución política como lo es el de ciudadano libre e igual, lo mismo que el canon universal: toda persona.

Esta paradoja que ocurre en el capitalismo global de consumo que va segregando sectores de consumo y de no consumo, en un modelo de intervención disciplinaria con categorías universales válidas a un nivel formal, procesual, mediático que favorece al juez, al legislador, al político y a los medios de comunicación para posicionarse en redes sociales como sinónimo de vigilar y de hacer valer la ley. Esto sólo tiene sentido cuando la ley es acuerdo estratégico de grandes intereses transnacionales y cuando la legislación y toda una serie de normas menores no se corresponde con la promoción de derecho que hoy se desborda a nivel mundial. Hay tantas leyes y normas que se ha vuelto un galimatías al grado de fomentar una situación en donde los derechos se contradicen.

En este respecto, Derrida (1997: 58) anticipó lo que ocurre hoy ante un fenómeno de proliferación de derechos en un sistema jurídico que hace contradictorio el actuar cotidiano de los hombres. Anticipó que ante el galimatías del sistema jurídico de las sociedades globales solo cabe la fuerza de ley como una forma de intervención disciplinaria en el reino del derecho.

Sin duda se ha vuelto prestigiosa la palabra derecho, lo que no se ha destacado es que se mueve en un canon que es formal y ambiguo: un ser doble volcado a la exterioridad en la relación con los demás. El prestigio se debe a que no se explica la condición ontológica del derecho que es la distancia que hay siempre a las cosas, es decir, no se explica la coseidad de las relaciones que fundamentan los conflictos.

Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas y es tan solo en esta relación, la más realista, la más <<cosista>> donde se abre el dominio de los medios puros, es decir el dominio de la técnica. (Derrida, 1997: 121)

Con el canon persona se asume que el derecho se descubre y se aplica a las regiones de los deseos más profundos, no obstante, lo que prescinde el canon es la condición ontológica que los hombres mantienen con las cosas, cuya relación siempre es distante. El acceso a las cosas no es directo, sino mediado por la relación con otros hombres. Es la relación con los hombres la que se modifica, lo contrario es la tecnicidad entendida como instrumento de dominio que el canon no puede superar, es decir, estamos frente a una definición de lo humano contradictoria porque el contenido se da bajo una instrumentación del poder cada vez más tecnificado frente a un canon cuyo límite siguen siendo la distancia frente a las cosas y no la relación que mantiene con otros hombres, lo que implica la configuración de un drama cosista al cual se aferra el canon debido a su orientación exteriorizante, razón por la cual el canon no puede concebirse en otra asociación que no sea el de la convención porque los encantos de la artificialidad consisten en crear más ilusiones para aproximar las cosas mediante derechos. Instrumentalidad y derecho son los rasgos distintivos de la convención, rasgos contradictorios de una civilización que define lo humano en términos adulterados.

V. conclusiones.

A partir del análisis crítico del régimen de la convención política se desvela una estructuración categorial funcional conforme a criterios de tecnicidad jurídica que confusamente define lo humano en la relación existente entre Estado y derecho internacional, es decir, si se somete a prueba esta artificialidad conforme a las condiciones de acumulación por desposesión como un fenómeno perteneciente a las crisis de sobreacumulación de capital, en donde la violencia es una constante, entonces, el discurso acerca de los derechos humanos no solo es un discurso controlado a nivel de una variable meramente formal como lo es el control convencional dentro de una legislación de control difuso como la que presentan los países de América Latina en donde predomina un Estado que no está fundado sobre el agravio y derecho sino

cimentado en un control difuso funcional de corte técnico-político fundamentalmente ejecutivo conocido como régimen presidencialista, aunque hay que admitir que existen casos en donde la legislación de una nación es todavía más oscura y más cercana a un régimen militar.

Esta situación es el resultado histórico del siglo anterior, cuyos vestigios de dictaduras y regímenes de un solo partido eran las técnicas de validez y legalidad con las que el capitalismo de producción industrial realizaba la acumulación por desposesión para transformarla en capital, sin que el mundo se horrorizara tanto como ahora como lo hace con las prácticas de un capitalismo de circulación.

Lo que ha sucedido es que la acumulación por desposesión ha llegado a un punto en donde el desposeído de tierras, de trabajo, de familia, de hogar, de comunidades, de sueños e ilusiones ha estado defendiéndose en un nuevo modelo de intervención disciplinaria que criminaliza la sobrevivencia de los despojados históricamente, no solo por el régimen político interno sino por los países globalizados del exterior. El despojado, por tanto, tiene ahora dos enemigos que lo ven como amenaza para el consumo real: una interna y otra externa.

Al despojado lo controlan con un discurso de apariencia objetiva que versa sobre derechos humanos referido al trato meramente formal de procedimiento penitenciario y criminológico cuyo efecto es la condición global de vagancia y desplazamiento por todo el mundo en forma de migraciones marginadas.

Hoy en América Latina no existe la declaración de una guerra y menos aún la guerra misma para que existan las condiciones de violencia extrema que viven los países exportadores de migrantes despojados. Los fenómenos políticos locales recuerdan que el despojado también es un hombre que alguna vez tuvo un lugar sin afectar a nadie, solo que en los planes de la acumulación de capital estovaba para los grandes proyectos, porque las sociedades ricas precisan de consumir: café, droga, playas limpias de vagancia, prostitución, armas, materias primas, y bancos de lavado de dinero en paraísos fiscales donde solo hay fuerza de ley.

Esta es la radiografía del hombre que ha edificado la convención moderna: una adulteración consumista, una vorágine de sobreacumulación de capital.

VI. Bibliografía.

- CALASSO, Roberto (2000). *La ruina de Kasch*. Barcelona: Anagrama.
- CIROT, Eduardo (1992). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Ediciones Labor.
- CARBONELL, Miguel (2016). *El abc de los derechos humanos y del control de convencionalidad*. México: Porrúa.
- DERRIDA J. (1997). *Fuerza de ley*. Madrid, Tecnos.
- DILTHEY, W (2007). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: FCE.
- EPICTETO (2010). *El manual*. Palma de Mallorca: Editorial José J. De Olañeta
- HENRY, Jones (1994). *La tradición jurídica romanocanónica*. México: FCE.
- HERÁCLITO, (2005). *Filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- FERRI, Enrico (2016). *Sociología criminal*. Buenos Aires: Valletta Ediciones
- GONZÁLEZ, E (2017). *Asalto al poder*. México: Siglo XXI.
- GURR, Ted (1979). *Why men rebel*. Maryland: University of Maryland.
- KARATANI, Koji (2003). *Transcritique*. London: Massachusetts Institute of Technology.
- KELSEN, Hans (2007). *Teoría pura de derecho*, México: Éxodo.
- (2006). *Ensayos sobre jurisprudencia y teología*. México: Fontamara.
- LAERCIO, D (2004). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid, Gredos.
- MARX, Karl (2009). *El capital*, t.1, vol. 1 y 3. México: Siglo XXI.
- (1967). *La sagrada familia*. México: Grijalbo.
- MOLES, John (2000). *El movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral.
- MONDOLFO, R (1975). *Heráclito*. México: UNAM.
- MUÑOZ, & GARCÍA (2004) *Derecho Penal*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

PICO DELLA MIRANDOLA, G (2006) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Medellín: Editorial π.

PLATÓN (2000). *República*, México: UNAM.

ROJAS, A (2015). *El control difuso y la recepción del control de convencionalidad en materia de derechos humanos en México*. México: Porrúa.

STIRNER, Marx, (2014). *El único y su propiedad*. México: Sexto Piso.

TAFOYA, E (2012). *La simbólica del buen salvaje*. México, UNAM.

Revistas

AGUILAR, J. (2016). “Sobre la crítica del proceso capitalista: su límite, su intervención y sus condiciones de posibilidad”. *Oximora*, 9, pp. 166-186.

GANDLER, Stefan (2006). “Releer a Marx en el siglo XXI fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”. *Dialéctica*, 38 (30), pp. 119-144.