

El uso moderno del derecho desde la perspectiva de Habermas

Uno de los rasgos característicos de la modernidad se configura en la nueva forma de concebir la política. El pensamiento filosófico moderno inicia una nueva concepción de la misma modificando los criterios de la tradición clásica inspirada en el paradigma aristotélico.¹ Según Habermas, fue Thomas Hobbes en su posición de eje central de dicho cambio, y sobre los cimientos de Moro y Maquiavelo, quien alcanzó la consolidación de esta nueva forma de encarar la política (1994 : 49-65).

Desde la óptica habermasiana, el rompimiento con el paradigma aristotélico se manifestó, en lo que respecta a la concepción de la política, en tres aspectos fundamentales, a saber: en primer término, se pasó de la concepción clásica de la política estructurada en el modelo aristotélico, como continuación de

¹ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero señalan que: «[...] en la filosofía política anterior a la del derecho natural, había tenido vigencia durante siglos una reconstrucción del origen y el fundamento del Estado completamente diferente, y bajo todos los aspectos opuestos, en la que es posible (y útil) reconocer un modelo alternativo. Se trata del modelo que es llamado por su autor justamente 'aristotélico' [...]» (1997, p. 56).

la ética, a una tajante separación de estas dos disciplinas; en segundo lugar, se pasó de una política clásica basada en la *praxis* aristotélica (la cual procedía pedagógicamente hacia la formación de un *ethos*²), hacia lo que Aristóteles consideraba la *techne*,³ la cual, a su vez, en el marco de la escuela del derecho natural racional, buscaba el establecimiento de un orden social correcto; y en último lugar, se pasó de una pretensión cognoscitiva de la política clásica guiada por la *phronesis*, es decir, por la sabiduría práctica o prudencia del sabio, a una orientación por la *episteme* —o sea, por un conocimiento universal, necesario y demostrable—.

El distanciamiento entre la concepción clásica de la política —fundada en el paradigma aristotélico— y la concepción propugnada por la escuela del derecho natural racional —fundada en el paradigma hobbesiano—, implicó cambios estructurales en la concepción del derecho. Habermas no realiza, durante su investigación, una referencia sistemática acerca de los cambios acaecidos en el derecho en el curso de la separación entre ambas tradiciones; sin embargo, la evidencia de estos se hace incuestionable. Por lo tanto, podríamos enunciar que el rompimiento de la concepción clásica del derecho —es decir, aquella anterior al derecho natural racional cuyo nacimiento se atribuye a Hugo Grocio—, se dio en tres aspectos asimilables a los cambios ocurridos en la política: la separación entre dere-

² *Ethos*, entendido como el carácter del cual emanan los actos del hombre.

³ Para Aristóteles la *techne* se halla íntimamente ligada al arte, es decir, su esencia se halla vinculada a la elaboración de objetos a través de un hacer —*poiesis*. De esta forma «todo arte tiene por objeto traer algo a la existencia, es decir, procura por medios técnicos [...]» (2000: 76).

cho y moral, la instrumentalización técnica del derecho con miras al establecimiento de un orden social correcto, es decir, una apropiada regulación del tráfico social, y la pretensión de cientificidad del nuevo derecho, implantada a través de una equiparación metodológica con la ciencia.

En consecuencia, el presente capítulo tiene como objetivo específico mostrar los cambios implementados en la concepción clásica del derecho por parte de la escuela del derecho natural racional, así como la forma en que Habermas se ha referido a los mismos. Para desarrollar este objetivo seguiré la misma línea en que se enunciaron los cambios correspondientes a la concepción clásica de la política. En este orden de ideas, me ceñiré estrictamente al enfoque propuesto por Habermas dentro de su investigación; con ello quiero decir que seguiré la búsqueda de mi objetivo en el mismo recorrido teórico que el filósofo alemán realiza; me conduciré, entonces, a través de los cambios acaecidos en el derecho de la misma forma que Habermas lo hace con los ocurridos en el ámbito de la política, es decir, girando en torno a los modelos aristotélico y hobbesiano.

Una vez determinado el objetivo específico de este ensayo, surge la necesidad de mostrar el punto de partida desde donde Habermas realiza sus primeras aproximaciones al derecho. En razón de ello, el espacio que nos brinda una introducción resulta plenamente apropiado para el cubrimiento de esta necesidad. En esta medida, la introducción desarrollará, en un primer momento, tanto el intento de sintetizar los elementos claves de la controversia de Habermas contra los teóricos del positivismo lógico (Habermas, 1988: 45), como las críticas pro-

venientes de su tesis acerca de las relaciones entre conocimiento e interés (Habermas, 2002 : 161-162). En un segundo momento, la introducción pretenderá mostrar porqué al positivismo jurídico le resultan imputables las mismas críticas que Habermas desarrolló contra el positivismo lógico. Esto nos permitirá proponer que los cambios diagnosticados por Habermas en el derecho clásico, a saber: la separación entre derecho y moral, la instrumentalización técnica del derecho con miras al establecimiento de un orden social correcto y la pretensión de cientificidad del derecho moderno, sean observados desde la controversia con el positivismo lógico.

Habermas funda todas sus críticas al positivismo lógico en el desconocimiento del interés práctico (2002 : 171), y dado el rasgo sistemático de su filosofía, se nos avizora la manera cómo, a través de sus primeros trabajos acerca del derecho, circunscribe el mismo al ámbito de lo práctico (1994 : 15). La posibilidad de una aplicación de las críticas hechas por Habermas al positivismo lógico, se hará evidente en el ámbito del positivismo jurídico a través de la introducción; sin embargo, y quizás como una necesaria anticipación, no está de más manifestar que el eje que articulará las críticas al positivismo lógico y al positivismo jurídico se halla en el modelo hobbesiano.

El debate con el positivismo lógico

El debate de Habermas contra el positivismo lógico apunta a deslegitimar el reduccionismo desarrollado por el positivismo: una reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia y, consecuentemente, de esta última al método (1988 : 55). En el marco de esta disputa, la discu-

sión giró en torno a «la noción objetivista del conocimiento». Justamente en ese sentido, Habermas orientaría su empeño en hacer evidentes las limitaciones propias de esa forma de asumir el conocimiento. Si bien el debate involucró constantes referencias acerca de las ciencias empírico-analíticas —o ciencias de la naturaleza— e histórico-hermenéuticas —o ciencias sociales—, nuestro interés se acercará con mayor énfasis al ámbito de las últimas; esto debido tanto a las consecuencias registradas en ellas, como a sus mayores vínculos con el derecho; sin embargo, las referencias acerca de las ciencias empírico-analíticas serán no sólo inevitables sino recurrentes. Ello será la necesaria consecuencia de la aplicación positivista del método de las ciencias empírico-analíticas en las ciencias histórico-hermenéuticas. De esta forma, y con la idea de alcanzar directamente el núcleo del debate, la aplicación del método de las ciencias empírico-analíticas en las ciencias histórico-hermenéuticas se torna no sólo en el rasgo central del positivismo, sino también, dada su utilidad para los objetivos de esta introducción, en el hilo conductor de una somera reconstrucción del debate de Habermas contra el positivismo lógico.

La aplicación del método empírico-analítico en las ciencias histórico-hermenéuticas implicó la adopción del paradigma del observador por parte de las últimas. Si en el marco de las ciencias empírico-analíticas nos encontramos con objetos circulando en el ámbito de la naturaleza, por el contrario, las ciencias histórico-hermenéuticas nos brindan un ámbito objetual (la sociedad) conformado por sujetos capaces de lenguaje y comunicación. A pesar de ello, la aplicación

positivista del método empírico-analítico excluye el modelo metodológico propio de las ciencias sociales (el paradigma del participante), y por tanto, incurre, según Habermas, en una observación que reduce los hombres a objetos y la sociedad a naturaleza. La consecuencia de esta concepción no puede ser otra: un observador valorativamente neutral que procure un conocimiento verdadero. El positivismo supone de esta forma la existencia de una razón desligada de intereses y valores (Habermas, 1988 : 43).

Habermas opuso a la concepción positivista del conocimiento su tesis acerca de la relación entre conocimiento e interés. Al contrario de la teoría positivista, aquella adujo la existencia de tres intereses cognitivos: el interés técnico, el interés práctico y el interés emancipativo. El primero guiaría las ciencias empírico-analíticas en el ámbito de la naturaleza y su eficacia estaría dada en el dominio de la misma. Por su parte, el interés práctico guiaría el camino de las ciencias histórico-hermenéuticas en el contexto del lenguaje y la comunicación. En último lugar, el interés emancipativo orientaría la autorreflexión y la crítica a las ideologías. Con fundamento en esta trilogía de intereses, Habermas negaría la aplicación del método empírico-analítico en las ciencias sociales (2002 : 170).

La perspectiva habermasiana de los intereses del conocimiento desarrolló dos marcos referenciales correspondientes a cada categoría de ciencia (ciencias empírico-analíticas e histórico-hermenéuticas): el marco referencial de la disponibilidad técnica y la acción instrumental, por una parte, y el marco referencial de la comprensibilidad intersubjetiva y la acción comunicativa, por otra. Esta construcción teórica de-

sarrolló dos funciones específicas: en primer lugar, intentó resolver los problemas epistémicos y prácticos que se derivan de la ausencia de criterios de legitimación racional de normas sociales y teorías sociales (Barreto, 1994 : 18), y, en segundo lugar, se constituyó en la base desde la que Habermas criticó la concepción positivista de las ciencias sociales en su enfoque totalizador, es decir, en la implantación forzada del método empírico-analítico en las ciencias sociales.

Desde la perspectiva del marco referencial «acción-discurso», el positivismo realiza una reducción de la acción intencional a la conducta observable. A principios de los setentas Habermas distinguía las nociones de conducta y acción (1996 : 233-234): las conductas y sus regularidades pueden ser observadas, mientras las acciones se estructuran a través del entendimiento. En este sentido, Habermas denominó acción a una conducta orientada por reglas cuyo entendimiento genera el motivo del comportamiento. Por el contrario, las conductas se moverían en el plano del estímulo y la reacción. Con el marco referencial acción-discurso Habermas opondría al modelo objetivista del positivismo el paradigma del participante:

[...]en lugar de la observación controlada, que garantiza el anonimato (intercambiabilidad) del sujeto que observa y, en esta medida, la posibilidad de repetir la observación, entra en escena una relación de participación del sujeto que comprende con respecto de un otro que está en frente de él (*alter ego*). El paradigma ya no es la observación, sino la interrogación, así pues,

una comunicación en la que el que comprende debe introducir, como de costumbre, partes susceptibles de control de su subjetividad para así poder encontrar al otro que está enfrente de él al nivel de la intersubjetividad de un entendimiento posible en general [...] (1994 : 21-22).

De igual forma, Habermas intentó poner en evidencia las dificultades del positivismo en torno a la relación entre teoría y praxis. En este sentido, la comprensión objetivista de la ciencia, al desligar el interés práctico de las ciencias sociales, propuso la acción instrumental como el único medio apto para establecer la relación entre teoría y praxis, es decir, redujo la praxis a la técnica: «[...] la filosofía social que se ha tornado monológica no puede ponerse realmente en relación con la praxis, sino tan sólo con una acción intencional-racional dirigida por medio de recomendaciones técnico sociales [...]» (1994 : 14). Así, conforme a los principios de la teoría analítica de las ciencias, las cuestiones que no pueden plantearse y solucionarse en la vía de tareas técnicas, no son objeto de respuesta por parte de la teoría.

Desde esta última perspectiva, la eliminación de las cuestiones prácticas, a través de su reducción a ciencia empírica, trae como consecuencia la reducción de normas a decisiones:

[...] Las decisiones mismas han de quedar por principio, según este modelo decisionista, sustraídas a la discusión pública. Según esto, la cientifización de la

política se ajusta también sin mucho esfuerzo a la teoría que, desarrollada por Max Weber, se ha convertido a través de Schumpeter en el lugar común de la nueva sociología política [...] (2002 : 140).

Este decisionismo sería el efecto de la imposibilidad de concebir un debate racional que garantice una fundamentación normativa:

[...] Desde la aclaración realizada por Max Weber en la llamada disputa acerca de los juicios de valor, y desde la investigación más precisa de una lógica positivista, las ciencias sociales se han separado totalmente de los elementos normativos de la herencia ya olvidada de la política clásica; en cualquier caso, de este modo se presenta su autocomprensión teórico-científica. Pero en la medida en que la filosofía social debe encubrir sus implicaciones normativas, ya no pueden reconocer aquello que de doctrina moral continúa adherido a ellos [...] (1994 : 51-52).

El positivismo jurídico

La tesis central del positivismo jurídico metodológico establece la no existencia de una relación necesaria entre moral y derecho (Dreier, 1994 : 72); por consiguiente, cualquier contenido proposicional elevado al rango de norma jurídica será considerado derecho. Desde esta perspectiva, el derecho se trasladó del plano deontológico (plano del deber ser) al plano

ontológico (plano del ser),⁴ es decir, se restringió al conjunto de normas vigentes. Si bien son varias las acepciones de aquello que denominamos positivismo jurídico, las críticas proferidas contra esta escuela han sido indiscriminadas:

[...] la devaluación y satanización de la concepción positivista del derecho tiene lugar, respectivamente, mediante la imputación al positivismo de una concepción muy estrecha del derecho, que no deja lugar a estándares abiertos como los principios y/o mediante la imputación al positivismo de una concepción imperativista asociada necesariamente a una visión totalitarista o utilitarista de la acción estatal. En el primer caso, la devaluación del concepto positivista confunde el positivismo como método con el positivismo como teoría. En el segundo caso, confunde el positivismo como método con el positivismo como ideología [...] el antipositivismo incurre con frecuencia, dicho en otros términos, en una inadecuada crítica metonímica, en el sentido que censura el todo, si bien afectando sólo algunas de sus partes. Rechaza indiscriminadamente el positivismo jurídico, poniendo en cuestión tan sólo el positivismo teórico e ideológico y dejando indemne el positivismo jurídico como método [...] (García Figueroa, 1998 : 81-82).

⁴ Con esto hago expresa referencia a la concepción positivista que estudia el derecho como efectivamente es, y no desde lo que debe ser. En este sentido son orientadoras las palabras de L. Cabral Moncada: «[...] Intentaremos tomar, pues, en este breve estudio, una posición que no puede dejar de ser filosófica, en el sentido de llegar a saber, si fuere posible, dos cosas: primeramente, lo que es el derecho positivo como realidad experimentable y objeto de conocimiento [...]» (1956 : 15).

No solo Hart⁵ se percató de los disímiles sentidos a que puede llevar la denominación «positivismo jurídico», también Norberto Bobbio (1997 : 39-40) ha sido enfático en la distinción de sus diversas acepciones: positivismo jurídico como método, positivismo jurídico como concepción del derecho y positivismo jurídico como ideología. El positivismo jurídico como método reclama una neutralidad valorativa del jurista en el marco de las ciencias descriptivas y explicativas (Bobbio, 1998 : 146). Por su parte, el positivismo jurídico como concepción o teoría del derecho se manifiesta en una concepción situada en un momento histórico determinado. En este sentido, la escuela de la exégesis francesa⁶ constituye un buen ejemplo de ello. Por último, el positivismo ideológico otorga un valor positivo al derecho por el mero hecho de su existencia (Bobbio, 1998 : 229).

⁵ Según Jerónimo Betegón, el profesor H. L. A. Hart distingue «cinco tesis o argumentos que aluden a cinco o más sentidos a los que es aplicable la expresión 'positivismo jurídico'. Estas cinco tesis entre las que no cabe establecer relaciones de implicación, sino que es posible que quien defienda una o algunas de ellas no sea partidario de las demás, son las siguientes: 1) El derecho es un conjunto de normas formuladas por los seres humanos [...]. 2) No existe relación necesaria entre derecho y moral [...]. 3) [...] El objeto de esta forma de estudio es la clarificación del concepto de derecho [...]. 4) un ordenamiento jurídico es un sistema lógico cerrado en el que pueden deducirse, por medios lógicos, las decisiones jurídicas correctas a partir de normas establecidas previamente establecidas [...]. 5) Los juicios morales no se formulan ni pueden ser racionalmente defendidos, en la forma en que los son los que se refieren a los hechos [...]» (1997 : 78-80).

⁶ La escuela de la exégesis francesa, en el marco de su adecuación a la concepción del positivismo como teoría del derecho estatal, presentó cuatro rasgos fundamentales: 1) Invierten las relaciones tradicionales entre derecho natural y positivo, 2) Presentan una concepción sesgadamente estatalista del derecho, 3) La interpretación de la ley se funda en la interpretación del legislador y 4) Se intensifica la idea de respeto a la autoridad (Bobbio, 1998 : 97-102).

La clasificación tridimensional del derecho,⁷ la cual lo considera desde perspectivas distintas, a saber: como hecho social, valor jurídico y norma jurídica, se torna útil, como se verá en líneas posteriores, a la hora de explicar el positivismo jurídico metodológico. La comprensión del derecho como hecho social nos muestra el derecho desde dos puntos de vista: desde las fuerzas sociales que lo moldean y desde la incidencia de las prácticas jurídicas en el marco de la sociedad. El paradigma adoptado por este enfoque es el del observador. Por su parte, el derecho como valor supone dos aspectos: en primer lugar, la existencia de un modelo de legitimidad moral que justifica la obediencia al derecho, no sólo como un efecto de la coacción jurídica, sino también como una consecuencia del convencimiento ético, y en segundo lugar, la concepción de que las normas jurídicas implican un juicio de valor o desvalor de las acciones, suponiendo entonces la existencia de un bien moral tras la norma jurídica –la que ha sido la postura adoptada en la tradición *iusnaturalista*–. En último lugar, el derecho como norma nos ubica en el ámbito de la dogmática jurídica y la teoría del derecho. Aquí, el derecho significa reglas de comportamiento portadoras de órdenes, prohibiciones y permisos.

Las perspectivas consideradas en la concepción tridimensional del derecho, nos remiten necesariamente a tres categorías fundamentales del mismo. En este orden de

⁷ Son muchos los que han adoptado este enfoque tridimensional del derecho, sin embargo, es comúnmente atribuido a Miguel Reale en razón de su obra *La teoría tridimensional del derecho*, Edeval, Valparaíso, 1978.

ideas, el derecho como hecho social se halla ligado a la eficacia, es decir al acatamiento espontáneo de los destinatarios de la norma jurídica; el derecho como valor se relaciona directamente con la justicia, entendida como un concepto ligado a la moralidad y al deber ser; y el derecho como norma se vincula a la validez jurídica, ya sea en su sentido formal o material. La eficacia se observa tanto desde una política jurídica que enfatiza los logros obtenidos por un sistema jurídico determinado, como desde la observación empírica de la obediencia al derecho. La justicia, por su parte, se nos revela como la correspondencia del derecho positivo con un orden metajurídico (moral). En último lugar, la validez hace referencia tanto a la existencia de un enunciado lingüístico contenido en la norma jurídica, como a la existencia de normas no positivas fundadas en la costumbre. Excluyendo anticipadamente este último sentido –en razón de su cercanía con la eficacia– podríamos situar la validez de una norma jurídica (enunciado lingüístico) en el cumplimiento de tres condiciones: el cumplimiento de las formalidades y procedimientos propios para su creación (validez formal), su permanencia en el tiempo (vigencia), y la correspondencia del contenido proposicional de la norma con el contenido de una norma superior (validez material).

Aquellas escuelas del positivismo jurídico metodológico que brindan primacía a la eficacia del derecho constituyen el denominado positivismo sociológico. En el marco de esta concepción, algunos brindan mayor relevancia al aspecto externo del mismo, es decir, estudian la real observación o aplicación del derecho por parte de los sujetos o la autoridad. La sociología

jurídica de Max Weber ejemplifica perfectamente esta modalidad al comprender el derecho como un orden garantizado externamente por la coacción física, la cual, a su vez, es ejecutada por hombres que garantizan la no vulneración del orden o la respuesta sancionatoria a su violación. Contrariamente a la perspectiva weberiana, Niklas Luhman representa aquella tendencia que enfatiza el aspecto interno del derecho, es decir, el estudio de la disposición del sujeto para la observación o aplicación de la norma: «[...] por eso define Luhman la legitimidad como [...] una disposición generalizada a aceptar decisiones de contenido aun indeterminado, dentro de ciertos márgenes de tolerancia [...]» (García, Amado, 1997 : 165).

La escuela que da prevalencia a la validez jurídica (vigencia), se halla constituida por el positivismo jurídico (metodológico) analítico (Dreier, 1994 : 74). Desde esta perspectiva, el derecho es un sistema de normas reconocidas y aplicadas coercitivamente. Sin embargo, y en un intento por excluir una indebida generalización, se deben establecer ciertos matices. En el positivismo analítico de John Austin, el derecho se considera como órdenes respaldadas por amenazas emanadas del soberano y obedecidas habitualmente (Bobbio, 1998 : 114). Por su parte, Hans Kelsen lo concibió como un sistema de normas que prescribe o permite actos coercitivos bajo la forma de sanciones socialmente organizadas, el cual, según el mismo Kelsen, reposa sobre una norma única y fundamental: «[...] una norma pertenece, pues, a un orden determinado únicamente cuando existe la posibilidad de hacer depender

su validez de la norma fundamental que se encuentra en la base del orden [...]» (Kelsen, 2000 : 104).

Para Hart, el derecho se constituye en un sistema de reglas primarias y secundarias articuladas por una regla de reconocimiento. Hart entiende que un sistema jurídico está conformado por varios tipos de reglas: reglas primarias y reglas secundarias. Las reglas primarias son aquellas que imponen deberes positivos o negativos (prohibiciones) a los destinatarios de la regla. Por su parte, las reglas secundarias se clasifican en tres modalidades: 1) Las reglas de cambio son aquellas que otorgan facultades a los individuos y al legislador para crear reglas primarias. En este sentido, entenderíamos las reglas que otorgan la potestad legislativa al órgano competente para hacer leyes y, con respecto a los destinatarios de la regla, aquellas que los facultan para celebrar negocios jurídicos; 2) las reglas de adjudicación son aquellas que facultan a los jueces para ejercer la función judicial; 3) la regla de reconocimiento es aquella de la cual depende la validez de todas las demás reglas, es decir, aquella que suministra el criterio de validez de todo el sistema (Betegon, 1997 : 138).

A pesar de la existencia de dos líneas del positivismo jurídico metodológico, orientadas, como se mostró con anterioridad, en la prevalencia de la eficacia (positivismo sociológico) o de la vigencia (positivismo analítico), ambas se fundan en la misma tesis metodológica: la separación entre derecho y moral en el marco de una actitud empírica frente al derecho (Bodenheimer, 1997 : 312). En esta tesis, el positivismo jurídico metodológico confluye con el positivis-

mo lógico y el modelo hobbesiano de la política y el derecho. Las tres posturas se hallan identificadas en el método.

Por consiguiente, las críticas de Habermas a la concepción hobbesiana del derecho deben ser entendidas como una crítica a la tesis metodológica que desconecta conceptualmente el derecho de la moral. Habermas, efectivamente, critica la concepción que separa la moral del derecho: «[...] el derecho, ni siquiera al convertirse en positivo, rompe sus relaciones internas con la moral y la política [...]». Sin embargo, esta crítica no debe ser entendida como el intento del retorno a una vinculación entre el derecho y una moral de contenido; por el contrario, y como se verá con posterioridad, Habermas acogerá una vinculación entre el derecho y una moral procedimental (Habermas, 1987 : 131).

Ahora bien, conscientes del papel de Hobbes como uno de los gestores del positivismo jurídico metodológico,⁸ la aplicabilidad de las críticas que Habermas dirigió contra el positivismo lógico son más que evidentes en el positivismo jurídico (Habermas, 1976 : 11). Por ello, los pronunciamientos de Habermas acerca de los cambios consolidados por Hobbes en el derecho nos permitirán mostrar el embrión de la tesis habermasiana acerca de las relaciones entre moral y derecho, y por ende, acerca de la legitimidad del mismo.

⁸ Ver: Rodilla, Miguel Ángel, «Estudio preliminar», en: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y Escritos autobiográficos*, Thomas Hobbes, Tecnos, Madrid, 1992, p. 19.

El derecho natural moderno como derecho neutral

Así existan notorias diferencias entre la concepción del derecho propugnada por Aristóteles y la concepción clásica del derecho natural fundada en el estoicismo, ambas confluyen en un rasgo común: la vinculación entre derecho y moral. Por consiguiente, las referencias de Habermas acerca del derecho natural clásico⁹ y de la concepción aristotélica del derecho implicarán el señalamiento de este rasgo común a ambas tradiciones. No en vano ha dicho Habermas:

[...] Aristóteles no veía ninguna oposición entre el *nomos* y el *ethos* de la vida ciudadana; tampoco cabía separar la eticidad de la acción de la costumbre y de la ley [...] En Kant, por el contrario, el comportamiento ético del individuo libre desde un punto de vista meramente interno, está claramente diferenciado de la legalidad de sus acciones externas. Y así como la moralidad está desprendida de la legalidad, así también la política lo está de ambas [...] (1994 : 49-50).

En cuanto al derecho natural clásico, Habermas ha explicitado la relación entre derecho y moral en los siguientes términos:

⁹ Cuando Habermas se refiere al derecho natural clásico hace alusión al derecho natural estoico y cristiano. En ellos Habermas observa como la legitimidad del derecho positivo provenía de un derecho sacro e impregnado de elementos morales. Justamente por ello considera que: «[...] el derecho natural racional reaccionó al desmoronamiento del derecho natural basado en la religión y la metafísica y a la 'desmoralización' de una política interpretada crecientemente en términos naturalistas [...]» (1987 : 144-145).

Mientras que, según el derecho natural clásico, las normas del actuar conforme a la moral y al derecho están orientadas por igual por lo que hace al contenido en la vida buena del ciudadano, y esto significa virtuosa, en cambio, el derecho formal de la edad moderna está desligado del catálogo de deberes de un orden moral material, sea este de la ciudad o la posición social [...] (1994 : 88-89).

Con este juicio Habermas es concluyente en la diferencia fundamental que caracteriza tanto la tradición clásica del derecho natural y la concepción aristotélica, respecto de la escuela del derecho natural racional: la separación entre legalidad y moralidad. Habermas observa que, mientras en el derecho natural clásico las normas morales y las normas jurídicas se orientaban por una concepción de lo que se consideraba una vida buena o virtuosa, en el marco del derecho natural moderno la relación moral-derecho se establece a partir de una tajante fisura entre lo jurídico y lo moral. Estas antagónicas concepciones del derecho defendidas por la escuela clásica y por la escuela del derecho natural racional, y cimentadas en una determinación moral del derecho en el caso de la primera, o en una indeterminación moral en el caso de segunda, se originan, según Habermas, a partir de la idea de sociedad implícita en cada sistema, es decir, por las divergentes formas de concebir la sociedad: una comunidad de hombres virtuosos, en el caso de la idea clásica del derecho, y una correcta regulación del tráfico social, desde la perspectiva del derecho natural moderno (1994 : 58).

La aspiración del modelo teórico-político aristotélico, tendiente al establecimiento de una comunidad de hombres virtuosos, circunscribía lo jurídico a lo estrictamente moral. No en vano la diferencia clásica entre el buen y el mal gobierno se cimentaba en la construcción de un ethos generador de hábitos virtuosos. Según la concepción aristotélica expuesta en la *Ética Nicomaquea*, el buen gobierno difiere del malo en el hecho de que el legislador haga o no contraer buenos hábitos en los ciudadanos: «los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen esto yerran en el blanco, pues es en ello en lo que el buen gobierno difiere del malo» (Aristóteles, 2000 : 18). La consolidación de una comunidad de hombres virtuosos, como fin último del derecho, lo orientaba hacia la dimensión de una moral de contenido, y, a su vez, determinaba vínculos inescindibles con la legalidad en todas sus fases: fundamentación, creación, aplicación e imposición.

Contrariamente a la concepción aristotélica del derecho y al iusnaturalismo clásico, en la escuela del derecho natural racional el fin último –un «orden social correcto»– determinó la neutralidad del derecho, desligándolo de principio a fin de todo contenido moral. Este intento por desligarse de un orden moral material a través de la neutralización de la legalidad, propició una esfera vaciada de contenidos morales y, consecuentemente, implantó una libertad negativa que consideró la relación hombre-norma desde dos perspectivas: como una facultad subjetiva

de acción individual encaminada al propio provecho y como la restricción de una libertad insaciable.

Este formalismo jurídico, que se concretiza en una neutralidad moral –ausencia de contenidos éticos en el derecho–, es, según Habermas, uno de los rasgos fundantes del derecho moderno (1976 : 237). La formalidad consiste justamente en esa delimitación de esferas individuales éticamente neutrales con miras a la utilidad privada del sujeto. En consecuencia, el derecho desemboca, en el marco del derecho natural racional, en la búsqueda de ese «orden social correcto» –regulación del tráfico jurídico privado– a través de la imposición de restricciones a una libertad sin límites, y no justamente por la adopción de un catálogo de deberes y obligaciones morales específicos.

Habermas considera que el derecho natural moderno es un derecho de libertad y coacción. Con la desaparición de los fundamentos morales, vitales para el derecho clásico, la motivación ética que fungía como resorte interior de la acción, se traslada en el derecho moderno al elemento coercitivo. Así, a partir de la modernidad, la coercibilidad se constituye en un elemento básico de la estructura óptica del derecho, y, a su vez, la orientación interna (moral) de la acción se ve desplazada a su mera externalidad.

Pero, ¿a qué se debe esta formalización del derecho? Según Habermas, el orden vital del periodo clásico establecía la conexión entre *dominium* y *societas*, es decir, la unidad entre lo que hoy denominamos el Estado y la sociedad: «[...] La conexión de *dominium* y *societas*, la unidad de Estado y sociedad, se había fundamentado en el derecho natural clásico

bajo los nombres sinónimos de *res-publica* y *societas civiles* [...]» (1994 : 68). La concepción clásica derivada del paradigma aristotélico concebía a los hombres en un plano de subordinación o desigualdad. En este sentido, retomando las palabras de Bobbio, tenemos que:

[...] el primer libro de la *Política* de Aristóteles está dedicado al gobierno de la casa o economía, donde por «casa» se comprende tanto la sociedad doméstica como la sociedad patronal, una condición en las que las relaciones fundamentales son relaciones entre superior e inferior, y por lo tanto de desigualdad como lo son precisamente las relaciones entre padre e hijo y entre amos y siervos [...] (Bobbio, 1997 : 62-63).

En los límites de la polis, el *phronimos* era el único apto para la conducción de su propia economía familiar. La *phronesis* aristotélica, en el marco del principio de subordinación, no sólo sería la excelencia deliberativa, es decir, la prudente reflexión ante las circunstancias de la existencia –lo cual incluía por supuesto la labor del legislador como creador de derecho–, sino, también, la que determinaría en último término, cuándo se es o no un hombre libre, y por ende, ciudadano. Según Lelio Fernández:

[...] la sabiduría (práctica) es la excelencia atribuida a una persona que por lo general delibera en forma acertada, correcta, elogiabile, en todas las cuestiones que tienen que ver con la acción. La omisión se debe a que, en los cuatro capítulos dedicados a la esclavi-

tud, ha dejado como firmemente asentado que hay hombres incapaces de deliberación y previsión —de sabiduría, por lo tanto— y que, porque carecen de las disposiciones naturales que hacen posible la competencia para la gestión económica y política, merecen ser esclavos [...] (2002 : 33-34).

La situación varía en la modernidad. El mercado, y no la *oikos* clásica y medieval proveniente de la política aristotélica, es el nuevo contexto vital. La conversión hacia un nuevo contexto de intereses y el establecimiento de nuevas condiciones materiales causadas, desde la óptica habermasiana, por la centralización, la burocratización, la expansión del tráfico capitalista y la subversión del modo de producción ligado a una economía de subsistencia, implicó la implementación de un nuevo modelo que excluye la concepción subordinante del paradigma aristotélico, reemplazándola por una igualdad formal (Habermas, 1994 : 68).

En este orden de ideas, el nuevo paradigma implementado durante la modernidad concibió la fractura entre Estado y sociedad, identificando la segunda con la esfera de la libertad —el ámbito de lo privado y lo económico—, es decir, estructurando una nueva perspectiva de la interacción en la que libertad e igualdad coexisten en función de la contratación y la adquisición de propiedad. Si en el periodo clásico el bienestar se hallaba en la virtud, en la modernidad se ubica en la mayor comodidad posible. La autonomía de la voluntad y la libertad se interpretan económicamente en el sentido del automantenimiento de la vida en el mer-

cado capitalista. La nueva forma de producción capitalista se ve coadyuvada por un modelo teórico-jurídico que establece una igualdad formal, la cual, a su vez, legítima y justifica el modelo económico burgués.

El derecho en el marco de una pretensión científica

El empirismo forjado por Francis Bacon y los criterios racionalistas consolidados por Descartes establecieron la pugna entre empirismo y metafísica. Ambas corrientes, en procura del establecimiento predominante de sus doctrinas, se constituyeron a partir de métodos y concepciones epistemológicas distintas. Así, mientras los empiristas partían de la constatación fidedigna de los hechos, los especulativos metafísicos del racionalismo lo hacían de principios fundantes. La metafísica concebía la realidad de una manera puramente matemática, como si los objetos fueran cantidades abstractas; por su parte, la física se estructuraba, al modo de Galileo Galilei, en una ciencia experimental.

El derecho se vio notoriamente influido por estas corrientes epistemológicas sin tomar una dirección unívoca; la balanza quedó nivelada y ambas concepciones otorgaron elementos dispares a los miembros de la escuela del derecho natural moderno. La metafísica, con su método matemático-demostrativo y el empirismo científico de Galileo Galilei estructuraron las bases del iusnaturalismo moderno.

Ciertamente, en un primer sentido, el derecho natural racional fue construido desde el cartesianismo. La porfiada búsqueda por los primeros principios del derecho natural, en términos metodológicos equiparables a los usados por los mate-

máticos en la elaboración de sus axiomas, implantaba la demostración abstracta y puramente intelectual como la mejor forma de acceso a los derechos naturales. Con la etiqueta de la escuela del derecho natural se presentaron autores y corrientes diferentes, los cuales establecieron como único vínculo de unión la adopción del método demostrativo (Bobbio y Bovero, 1997 : 62). En este sentido, Ernst Bloch enunciaba que «el método del continuo *raciocinationes filo deducere* convirtió al derecho natural, junto con la matemática y casi con su mismo prestigio, en el ideal de una ciencia demostrativa» (1980 : 57). De esta forma, el derecho natural racional fue, quizás, el primer intento por construir un derecho puramente racional-demostrativo desde las bases del cartesianismo.

Por otro lado, y ya en el campo de la física experimental, el derecho se concibió como un instrumento, cuyo uso en el marco de una sociedad equiparable al ámbito de los objetos naturales, guardaba en sí la capacidad de generar conductas asimilables a los movimientos causados en los experimentos físicos. El empirismo baconiano, la influencia de la ciencia experimental y la filosofía natural impulsaron su cuota a través de la adopción iusnaturalista de la física galileica por parte de Thomas Hobbes, y el derecho natural moderno halló entonces la consolidación de sus pretensiones científicas en la equiparación metodológica, no sólo ya con el racionalismo, sino también con la física experimental.

A los ojos de Habermas, la nueva concepción del derecho posicionaba la conducta del hombre en el mismo plano de los objetos de conocimiento científico, es decir, en

el plano de los objetos de las ciencias naturales; de tal forma, la sociedad, como ámbito de lo social, se vería equiparada a la naturaleza, y los hombres a los objetos o cuerpos de la física (Habermas, 1994 : 79). En este sentido, Habermas dirá que «Hobbes investiga la mecánica de las relaciones sociales como Galileo la de los movimientos naturales» (1994 : 76). Claro está que no sólo Habermas se ha percatado de la asimilación hobbesiana de la física galileica, también Ernst Cassirer ha hecho una lectura similar al respecto, en la que afirma que: «[...] desde el comienzo mismo de su filosofía, su gran ambición era una teoría del cuerpo político igual a la teoría de los cuerpos físicos de Galileo: igual en claridad, en método, en certidumbre [...]» (Cassirer, 1996 : 195-196).

La equiparación objeto-hombre / sociedad- naturaleza se hace posible a partir de Moro y Maquiavelo. Fueron ellos los que gestaron la conversión que viabilizó la construcción teórica hobbesiana: una física de la socialización. En el mismo sentido de Habermas, es decir, en el concebir toda la construcción hobbesiana como una física de la socialización, Jean Bernhardt concluye que:

[...] toda la construcción se basa en la mecánica de las pasiones, explotada y aprovechada por la razón. Lo arbitrario ocurre ya en la teoría del conocimiento. De ello ofrece una ilustración la portada del *Leviatán*: el soberano es la cabeza del cuerpo social, y el cuerpo social esta formado por los ciudadanos súbditos, que miran hacia la cabeza. Esa imagen pone bien de relieve la unidad, la distinción y la reciprocidad de la

influencia que caracterizan las relaciones entre el soberano y el pueblo en el invencible universo de las necesidades mecánicas. La mecánica social funciona convenientemente cuando una parte de la energía del cuerpo social se concentra en el soberano, el cual asegura la armonización del conjunto gravitando con peso calculado sobre las partes, gracias a esa energía que de dichas partes saca; *Leviatán*, más que una bestia enorme, es una máquina de regulación automática [...] (1983 :135).

Tomas Moro parte del hambre, como necesidad natural básica, para desarrollar la necesidad de un orden social correcto que ya se anticipaba como un modelo social extraño a la comunidad virtuosa buscada en el aristotelismo. Por su parte, Maquiavelo parte de la vulnerabilidad natural del hombre hacia la necesidad de pervivencia en un contexto demarcado por relaciones de mutua enemistad. Moro y Maquiavelo confluyen, según Habermas, tanto en la necesidad de mantenimiento de la vida como en la necesidad de soluciones inmediatas –no prácticas– para la solución de estas necesidades elementales. En consecuencia: «[...] ninguno de los dos se ocupa de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas [...]» (Habermas, 1994 : 61).

En Thomas Hobbes se sintetizan las tradiciones racionalista y empirista. El ejercicio de funciones de secretariado para Francis Bacon, como las relaciones sostenidas durante sus visitas continentales a Galileo Galilei, al tiempo que sus frecuentes visitas al círculo de Mersenne, demarcaron tanto la persistente recurrencia a la demostración geométrica como al mecanicismo de la física experimental. Es justa-

mente sobre las implicaciones de la implantación del nuevo y revolucionario método hobbesiano que Habermas centra su mirada. Si Hobbes propugnó un ideal de ciencia de lo social unificada en la unidad del método empírico y demostrativo, e igualmente la proyectó sobre la nueva forma de sociedad heredada de Moro y Maquiavelo, será Habermas, a la luz de una todavía incipiente construcción teórica, el que mostrará los problemas fundamentales de la nueva forma de concebir el derecho.

El uso técnico del derecho

La orientación de la actividad legislativa en el modelo teórico político aristotélico, tal como se dejó entrever con anterioridad, tiende hacia una dimensión moral. Aristóteles asumía la función legislativa de la siguiente forma:

[...] los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen esto yerran en el blanco, pues es en ello en lo que el buen gobierno difiere del malo (2000 : 18).

Por el contrario, durante los albores de la modernidad, la postura hobbesiana es algo más que contrastante:

[...] en efecto, el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás por razón de sus propios

deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción [...] por consiguiente, una ley que no es necesaria, y carece, por tanto del verdadero fin de una ley, no es buena [...] (Hobbes, 1994 : 285).

Hobbes, como heredero de Bacon, cree en la posibilidad de realizarlo todo a través del movimiento, es decir, de crearlo todo a partir de lo que él denominó «arte humano»; no en vano pensaba que «[...]el arte va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la naturaleza: el hombre[...]» (Hobbes, 1994 : 3). Es evidente la marcada influencia de Bacon de Verulam en la construcción teórica de Hobbes. Si se revisa la clasificación de las disciplinas, específicamente en la historia del arte, la cual conforma una de las varias disciplinas de su sistema y estudia la naturaleza moldeada por el hombre, veremos que dice:

Los hombres por el contrario deberían estar profundamente convencidos de que las cosas artificiales difieren de las naturales tan sólo en su causa eficiente —no en la esencia ni en la forma— y que el único poder que sobre la naturaleza tiene el hombre es el del movimiento (esto es, reunir o separar los cuerpos naturales, produciéndose todo lo demás por efecto de la propia naturaleza. Por consiguiente, allí donde es posible mover en uno u otro sentido los cuerpos naturales, el hombre y el arte pueden hacerlo todo; si tal posibilidad no les es dada nada pueden hacer) [...] (Bacon, 1995 : 11).

Ahora bien, la comprensión de la sociedad como el espacio físico donde circulan los hombres al modo de los cuerpos físicos, al igual que la fe en la capacidad de inducir los cuerpos hacia un movimiento deseado, nos dejan ante una ciencia social —una política— capaz de predecir y producir movimientos calculados, más claramente, un tráfico social correcto (exento de colisiones).

El método científico de la política le permite a Hobbes descubrir la naturaleza humana y, por lo tanto, predecir inequívocamente las pasiones como móviles internos de conducta. En consecuencia, anticipando los problemas generados en las relaciones humanas y restringiendo las mismas a un plano de mero mecanicismo, la solución hobbesiana radicará en el uso técnicamente correcto de un derecho apto para causar coordinados y generalizados movimientos en la sociedad, es decir, un derecho instrumental, concebido para la consecución de una correcta regulación del tráfico social:

[...] Es Hobbes quien estudia por primera vez las leyes de la vida ciudadana con la intención expresa de colocar la acción política sobre la base insuperablemente cierta de aquella técnica dirigida científicamente, que él conocía a partir de la mecánica contemporánea [...] (Habermas, 1994 : 67).

Toda la construcción científica-mecanicista de la naturaleza humana le permite a Hobbes diseñar y elaborar las disposiciones institucionales coercitivas que producirán

conductas en los hombres, de la misma forma que el hombre puede modificar la naturaleza causando movimiento en ella. El actuar legislativo del soberano hobbesiano será técnico y estará cada vez más lejano de la praxis aristotélica. Así, el derecho se restringirá en su dimensión técnica, y la acción con arreglo a fines regirá el ámbito de lo jurídico (Habermas, 1994 : 15). Según Habermas, en el marco de la comprensión tecnológica hobbesiana la filosofía social se torna monológica e inhabilitada para el establecimiento de vínculos con la praxis:

[...] la posibilidad de aquellas consecuencias prácticas —que Hobbes coloca debajo de la certeza del conocimiento filosófico-social consumado, certeza situada al margen de toda comunicación— no cabe fundamentarla en el marco de la misma filosofía social: ya no cabe explicar teóricamente la relación de la teoría con la praxis [...] (1994 : 80).

Esta incapacidad implica la unívoca existencia de vínculos técnico-instrumentales con la praxis, es decir, la única vía posible para el establecimiento de relaciones con la praxis es a través de recomendaciones técnicas. La deficiencia básica de la construcción hobbesiana desde la perspectiva habermasiana se encuentra en la incapacidad de ligar la pretensión de científicidad (que ha querido ostentar la escuela del derecho natural moderno) con la praxis, desfigurando de esta forma la dimensión práctica a la que la filosofía clásica tenía acceso inmediato.

Habermas considera que los individuos del modelo hobbesiano se mueven mas no obran, sus actos no emergen de los principios inmanentes al individuo; así, nos hallamos ante sujetos equiparables a objetos naturales en movimiento, concebidos en su mera externalidad. Los individuos hobbesianos importan en la medida del modo de sus movimientos externos. El sujeto aristotélico, por el contrario, y fundado en un carácter adquirido a través de una educación inmanente a la ley, se realiza en la praxis, es decir, en el *obrar*. El individuo hobbesiano *hace* en el marco de lo que Aristóteles consideraba la *poiesis* y la *techne*, porque actúa en el marco de la causa y el efecto.

La irreflexiva conducta del individuo hobbesiano es un reflejo necesario de la aplicación técnica de la ley. La praxis resulta imposible en el modelo hobbesiano porque su concepción científico-mecanicista desemboca en sujetos aislados de una reflexiva interacción:

[...] a diferencia de la mera utilización técnica de los resultados científicos, la transformación de la teoría en praxis está, en efecto, ante la tarea de pasar a formar parte de la conciencia y la reflexión de los ciudadanos dispuestos a la acción: las situaciones teóricas tienen que demostrarse en situaciones concretas [...] (1994 : 80).

Para Habermas la praxis esta constituida en la autorreflexión y la comunicación consciente y no en la implementación técnica de un orden correcto forjado a través de un instrumento técnico-jurídico que concibe al sujeto de un modo irreflexivo.

La perspectiva imperativista del derecho

Habermas, con fundamento en la existencia de una antinomia en el interior de la construcción teórica hobbesiana, nos muestra la forma como Hobbes arriba a una concepción imperativista del derecho, es decir, a una restringida concepción de la ley en forma de mandatos positivos. La antinomia es denominada el autoinmolamiento de los contenidos liberales a la forma absolutista de su sancionamiento (Habermas, 1994 : 72). El punto de partida de Habermas se halla en la razón de la existencia del Estado hobbesiano:

[...]La razón del Estado absolutista construido iusnaturalísticamente por Hobbes es liberal. Pues las leyes de la razón natural desarrolladas bajo el título de la libertad no sólo ligan internamente la conciencia y la buena voluntad de los hombres, sino que también están en la raíz del contrato social y de dominio de los ciudadanos, de tal modo que –como muestra el capítulo 13 del *De Cive*– el portador del poder estatal está obligado fundamentalmente a las intenciones liberales del derecho natural. Hobbes es el auténtico fundador del liberalismo [...] (Habermas, 1994 : 72-73).

Habermas reconoce como elemento medular del liberalismo del Estado hobbesiano, el hecho de que el dominio se establezca en pro de la paz y el bienestar. En este sentido, el derecho es un medio técnico para la consecución de tal fin, y el soberano –a través de la más económica utilización del medio (el derecho)– buscará brindar la mayor cantidad posible de bienestar. Igualmente, Habermas reconoce en la generalidad

del derecho hobbesiano un rasgo tendiente al aseguramiento de la libertad; es decir, si el derecho, según Hobbes, es formal porque crea ámbitos vaciados de contenidos morales en pro de la libre elección de los destinatarios de la ley, la generalidad ampliará el espectro de esta formalidad a toda la sociedad. Justamente por ello, en el marco de la teoría hobbesiana se produce una igualdad formal de derechos y deberes.

Ahora bien, a los ojos de Habermas, la consecución de la sociedad plenamente liberal propugnada por Hobbes sólo es viable a través de una soberanía expresada en términos de poder absoluto. Desde esta posición, Habermas verá cómo el soberano hobbesiano no sólo crea todas las leyes, sino también realiza el examen de validez de las mismas:

[...]La dialéctica se satisface por vez primera en el hecho de que también debe quedar reservado en exclusiva al soberano el juicio sobre si estos mandatos coinciden con las expectativas del contrato social; sin esta reserva, su soberanía en modo alguno sería absoluta [...] (1994 : 74-75).

De tal forma, y con fundamento en esta potestad evaluativa del soberano hobbesiano, Habermas observa la forma como Hobbes va aun más lejos al considerar que el soberano «no solo no puede obrar nunca injustamente, sino que ni siquiera puede actuar, de una forma reconocible, inmoralmente» (1994 : 75). Pero, ¿qué forma adopta la ley en este contexto? Las leyes se convierten en mandatos en el sentido de una motivación coercitiva susceptible de calcularse psicológicamente:

[...] Hobbes debe especificar la coerción natural que, a partir de sí y con necesidad, da lugar a una coerción artificial: precisamente un ordenamiento jurídico asegurado por competencia penal [...] (1994 : 69).

Si para el *iusnaturalismo* clásico la justicia determinaba la validez o invalidez de la ley, en Hobbes ninguna ley puede ser injusta:

[...] Incumbe al soberano el cuidado de promulgar buenas leyes; pero ¿qué es buena ley? No entiendo por buena ley una ley justa, ya que ninguna ley puede ser injusta. La ley se hace por el poder soberano, y todo cuanto hace dicho poder está garantizado y es propio de cada uno de los habitantes del pueblo; y lo que cada uno quiere tener como tal, nadie puede decir que sea injusto [...] (Hobbes, 1994 : 285).

De esta forma, la justicia y la injusticia se circunscriben a que las acciones correspondan o no con los mandatos de la ley, pero las leyes mismas quedan exentas del examen de justicia: «[...] por tanto, justo e injusto no son predicados aplicables a la ley, justas e injustas pueden ser las acciones de los hombres, precisamente por su concordancia o discordancia con las leyes, pero no las leyes mismas [...]» (Rodilla, en: Hobbes, 1992 : 18). Es propiamente en esta línea en la cual John Austin, a través de la adopción de la concepción hobbesiana de soberanía, funda su teoría positivista del derecho.

El problema

Es evidente que durante la controversia de Habermas contra los teóricos del positivismo lógico, su interés se orientó hacia una fundamentación metodológica de las Ciencias Sociales en una teoría del lenguaje (Habermas, 1981 : 9). En consecuencia, podríamos afirmar que Habermas intentó desarrollar una epistemología de amplio espectro (Barreto, 1994 : 18) que, a través de la diferenciación entre los ámbitos de la naturaleza objetiva y de la interacción social, permitiría comprender una metodología propia para cada categoría de ciencia, es decir, una metodología apropiada tanto para las ciencias empírico-analíticas como para las ciencias histórico-hermenéuticas. De esta forma, las ciencias empírico-analíticas seguirían la orientación del interés técnico en el marco de los objetos manipulables de la naturaleza objetiva, mientras el interés práctico determinaría el ámbito de la interacción social a través de la acción comunicativa en las ciencias histórico-hermenéuticas, como afirma Adela Cortina: