



TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

Nº 7 DICIEMBRE de 1998

**Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México**

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

TEORÍA



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PUBLICACIONES

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

The logo features a large, bold, black stylized letter 'T' that curves into a 'C' shape. The word 'TEORÍA' is written in a black serif font, with the 'T' of the word being replaced by the 'C' shape of the logo. The 'E' and 'O' have horizontal bars that extend to the right, meeting the vertical stem of the 'C' shape.

TEORÍA

No. 7 DICIEMBRE DE 1998

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directores

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Secretario de redacción

Mtro. Crescenciano Grave

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar (UNAM), Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Mtro. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Diego Mier y Terán

D. R. © 1998, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Artículos

- Sergio Pérez Cortés, *Cartas en la antigüedad.
Desde la Grecia clásica hasta san Jerónimo* 11
- Antonella Attili, *Derecho y poder en la crisis de la soberanía* 29

En favor de Gadamer

- Mariflor Aguilar, *Presentación* 51
- Ambrosio Velasco Gómez, *La relevancia del pensamiento
de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad
y la posmodernidad* 55
- María Rosa Palazón, *Hermenéutica e historicismo* 67
- Carlos Oliva Mendoza, *La permanencia del pasado:
lo clásico en el tiempo* 79

Discusión

- Carmen Trueba Atienza, *Sobre el criterio de legitimidad
de las leyes* 101
- Pedro Stepanenko, *Comentario al artículo
"Kant y el conocimiento de sí mismo"* 107

Reseñas y notas

- Paulette Dieterlen, *La razón política de un clásico
contemporáneo* 115
- Isabel Cabrera, *La religiosidad maya* 123
- Elisabetta Di Castro, *Amartya Sen.
Premio Nobel de Economía 1998* 127

Abstracts 133

Colaboradores 139

Artículos

Cartas en la antigüedad. Desde la Grecia clásica hasta san Jerónimo

Sergio Pérez Cortés

Ya no recuerdo cuándo recibí mi última carta íntima y personal. Desde luego, estoy inmerso como todos en una multitud de cartas cotidianas, pero en su inmensa mayoría se trata de documentos comerciales o profesionales, mientras mis cuestiones amistosas o afectivas son confiadas a esos mensajes sin cuerpo que transmiten el teléfono y los medios electrónicos. La carta personal llena de afecto, pensamientos y confidencias se ha vuelto, para mí, una rareza.

Y sin embargo, durante mucho tiempo la carta en papiro o en papel fue el medio privilegiado para aproximar a los distantes, por eso los antiguos decían de ella que era un diálogo partido a la mitad. La carta restablecía la presencia y la voz viva del ausente: “mientras os escribo esta carta me parece que os estoy viendo”.¹ Ella podía recibir, en consecuencia, el mismo afecto: “ahora converso con vuestra carta, la abrazo y ella conversa conmigo, porque aquí sólo ella habla latín”. Pero la carta antigua tenía ambiciones más grandes. Nacida en un mundo que desconocía los medios masivos de comunicación, la carta alojaba lo mismo al mensaje más ocasional y privado, que a las epístolas más públicas y literarias. La antigüedad vio en el género epistolar, sobre todo, el reflejo del carácter del individuo: “se puede decir que cada uno escribe la carta como retrato de su propia alma”,² pero en esos mismos mensajes nosotros creemos percibir otras modalidades de comunicación a través de la voz o el escrito, y otra forma de resolver las urgencias que cada uno resiente por el otro.

¹ San Jerónimo, *Epistolario*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, 7, 2.

² Demetrio de Falero, *Sobre el estilo*. Madrid, Gredos, 1979, p. 227.

La voz y la escritura

Es notable que la carta antigua tuviera que coexistir en plano de igualdad con el mensaje verbal. Por supuesto la escritura alfabética ya estaba ahí, disponible desde el siglo VIII a. C. como tecnología de comunicación, pero debió enfrentar el enorme prestigio que la oralidad y la retórica poseían en la antigüedad. La palabra escrita no recibió de inmediato la confianza colectiva y durante largo tiempo no logró sustituir a la voz viva. Por el contrario, el mundo antiguo siempre consideró al habla persuasiva y bien ejecutada como el rasgo más característico de la vida civilizada, mientras la palabra escrita era más bien un derivado de la retórica.³ Se prefería arreglar los asuntos verbalmente, en lo personal o a través de un mensajero confiable.

La carta podía acompañar al mensajero, pero con frecuencia el mensaje hablado era más significativo y en ocasiones era el único mensaje real. El enviado podía tener tanta o mayor importancia que el escrito: se le pedía que transmitiera el mensaje en el momento de su llegada, y perduró mucho tiempo la costumbre de interrogarlo en busca de información adicional. Aun la carta más explícita era incapaz de contenerlo todo, por eso san Basilio (siglo IV d. C.) debió explicar a Teófilo que había esperado hasta encontrar un mensajero capaz de informarle lo que hubiese olvidado escribir.⁴ Además, la carta podía ser interceptada y revelar su contenido sin la mínima resistencia que el más mediocre de los mensajeros podría ofrecer. Y por último, la carta era muda y su silencio podía tener consecuencias desastrosas como le sucedió a Astianacte, tirano de Lámpasco,⁵ quien recibió una carta anunciándole un complot en su contra, pero pospuso su lectura y fue asesinado con la carta aún en las manos. Sólo gradualmente los méritos de la escritura se impusieron a los privilegios de la voz.

¿Cómo se escribía una carta? La oralidad se hacía presente desde la elaboración de la carta. En efecto, siguiendo los hábitos memorísticos y verbales de composición, las cartas eran generalmente dictadas por sus autores. Múltiples signos lo muestran pero uno explícito se encuentra en una carta del siglo II en la que su autor declara: "mi salud es pobre, pero aún soy capaz de escribir porque mi lengua y mis facultades mentales están intactas".⁶

³ S. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Filadelfia, The Westminster Press, 1986, p. 101.

⁴ D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV et V siècles*. París, Librairie A. Picard, 1925, p. 215.

⁵ S. Lewis, *News and Society in the Greek Polis*. Londres, Duckworth, 1996, p. 144.

⁶ E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1991, p. 19.

Cicerón, Julio César, san Pablo, Séneca o san Jerónimo seguían ese hábito. Este mundo retórico no veía en el dictado sino ventajas, algunas inesperadas, como cuando Plinio sugiere a otro orador que para mejorar su voz, además de leer en voz alta textos bien escritos, "escribiera" cartas. El dictado permitía a los autores ocuparse de su correspondencia en cualquier momento: Cicerón, por ejemplo, relata varias veces que "escribía" a sus amigos mientras se reclinaba para descansar o cenar, y Plinio el Viejo se hacía acompañar en todas sus salidas por su secretario a quien había provisto de unos gruesos guantes, para no ver interrumpido su dictado durante el invierno. Todas las clases sociales recurrían al dictado de cartas: entre los aristócratas el uso del secretario era constante, pero aun las clases bajas, quizá más apegadas a los mensajes verbales cuyo contenido podían controlar, recurrían a escribas en el caso de sus cartas más importantes.

De acuerdo con sus habilidades y el deseo del autor, el secretario tomaba dictado sílaba a sílaba (*syllabatim*) o a la velocidad normal del habla (*verbatim*). Esto último era posible gracias a la taquigrafía antigua, una invención que según Séneca era atribuible a los esclavos más viles.⁷ Aunque ello representaba una ventaja desde el punto de vista retórico, cuando el autor deseaba asegurarse de la transcripción literal de sus palabras, dictaba *syllabatim*, lo que le suponía un mayor consumo de tiempo, pero una mayor precisión. El secretario tomaba notas de lo que el autor dictaba. En algunos casos se limitaba a registrar exactamente las palabras pronunciadas, pero con más frecuencia tomaba apuntes, los cuales expandía y ordenaba posteriormente. Su papel se acrecentaba entonces actuando como "editor" o coautor de la carta; éste debió haber sido el caso más frecuente, dada la detectable presencia del secretario en las cartas.⁸ Cuando Cicerón se quejaba de que durante la enfermedad de Tirón no había escrito nada digno de un corresponsal como Pompeyo, no era porque hubiese dejado de escribir o dictar, sino porque sus cartas no habían recibido la atención necesaria como para ser presentadas a un igual.

Al dictar la carta el autor establecía al menos los términos generales. Entregaba la responsabilidad íntegra de la redacción únicamente en el caso de los mensajes más impersonales, como las cartas de invitación o de recomendación. Sin embargo, la carta había adquirido tal importancia como expresión de amistad, que en circunstancias excepcionales era preferible dejar a otro la correspondencia propia antes que romper los lazos que la carta

⁷ Séneca, *Cartas a Lucilio*. México, SEP, 1985, cap. xc, p. 25. Aunque la existencia de la taquigrafía latina está fuera de duda, la existencia de una taquigrafía griega es más difícil de probar.

⁸ El secretario de san Pablo, Tercio, se identifica y agrega sus propios saludos a los destinatarios (Biblia, Rom. 16:22).

aseguraba. Por eso en momentos de profunda depresión, Cicerón pidió a Ático que escribiera cartas en su nombre: "escribe en mi nombre a quien te parezca. Tú conoces a mis amigos íntimos. Si echan de menos mi sello o mi letra, les dices que la he ocultado pues me están vigilando".⁹ En todos los casos se esperaba que el autor revisara y corrigiera la versión final y era suya toda la responsabilidad acerca del contenido, estilo y aun la forma de la carta. Ningún destinatario se atrevía a culpar al secretario por aquellas razones que pudieran ofenderlo, lastimarlo o incluso hacerlo dudar de la amistad del autor.

Era exigible al secretario que presentara la carta en forma conveniente. Cuestión relevante porque la carta antigua estaba sujeta a un número considerable de fórmulas estereotipadas. Las misivas debían respetar escrupulosamente esas prescripciones y era usual que el destinatario se quejara ante el remitente de lo impropio de la carta recibida. Se conserva una carta, del siglo II a. C., en la que un oficial debía dirigirse a un puesto jerárquicamente superior que estaba vacante y al cual él estaba siendo promovido; por consiguiente, se escribió una carta a sí mismo en la que incluyó todos los títulos honoríficos que eran requeridos.¹⁰ Las estrictas fórmulas del mensaje requerían pues de la pericia de los secretarios. Aunque esto los obligaba a tener algún tipo de entrenamiento es improbable que ellos recibieran alguna formación especial. El aprendizaje de la escritura de cartas parece haber formado parte de las lecciones dadas por el *grammaticus*. La prueba es que los grandes autores epistolares son aquellos que habían recibido una cuidadosa formación retórica. Pero los secretarios no pertenecían a ese grupo. Quizá fueron estas carencias las que impulsaron la elaboración de los primeros manuales prácticos de escritura de cartas atribuidos a Pseudo Demetrio (siglo I a. C.) y a Pseudo Libanio (siglo IV d. C.). En estos manuales no se ofrecía una colección de cartas tipo a imitar, sino una selección del estilo y tono adecuados para cada situación epistolar típica en la que podían encontrarse los correspondientes de las diversas clases sociales. A partir de esos esquemas, el secretario podía modificar siguiendo el ideal que tenía a la vista. La influencia de esos manuales debió ser muy grande, porque la carta antigua fue notablemente conservadora; aunque algunos cambios en la tradición son perceptibles, lo más sorprendente, entre los siglos IV a. C. y IV d. C., son los rasgos epistolares que permanecieron constantes e inalterados.

La carta antigua tenía una rígida estructura interna: se iniciaba con la *praescriptio*, seguida por el *prooemium*, luego el contenido y finalmente

⁹ Cicerón, *Cartas a Ático*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976, XI.II.3.

¹⁰ *Apud* E. R. Richards, *op. cit.*, p. 92.

la *suscriptio*. La primera, la *praescriptio*, estaba formada por el nombre del remitente, el nombre del destinatario y un saludo, en ese orden: *Demetrio a Publio, saludos*. Ella podía ser embellecida o extendida mediante títulos, dignidades o términos de parentesco. El mundo cristiano y en particular san Pablo impusieron a la *praescriptio* un sello propio, sustituyendo la antigua forma griega *jaire*, “alégrate”, y al semítico “paz y misericordia”, con formas más elaboradas: “gracia y paz a vosotros”,¹¹ o bien “gracia y paz de dios nuestro padre y señor Jesucristo”.¹²

A renglón seguido venía el *prooemium* que servía para expresar el deseo de que el destinatario estuviera a salvo, bajo la forma de una oración (llamada *formula valetudinis*), o un voto por su salud, a la que podía agregarse una expresión de gracias a uno o más dioses. Los antiguos romanos usaban la fórmula S.V.B.E.E.V. (*si vales bene est, ego valeo*), “si estás bien, está bien; yo estoy bien”. Nuevamente, el mundo cristiano introdujo modificaciones importantes: san Pablo, además de anticipar brevemente en el proemio el contenido de la carta, solía utilizar fórmulas del tipo: “gracias a dios que...”, o incluso una elaboración mayor llamada *eulogia*: “bendito sea dios... que...”¹³

La *praescriptio* y el *prooemium* no eran un encabezamiento, ni formas puramente convencionales; eran parte de la carta propiamente dicha y podían ocupar un segmento muy importante de ella, sobre todo en las cartas más cotidianas. Por eso mismo ambos se continuaban hacia el contenido sin transición o con un sencillo “y ahora”, como en las cartas sumerias.¹⁴ Desde luego, el contenido de las cartas antiguas es muy variado y difícil de catalogar. No obstante, la manía clasificatoria de la antigüedad buscó distribuir los tipos de cartas de acuerdo con el objetivo que perseguían. Uno de los manuales previamente mencionados, el de Pseudo Demetrio, ofrece una clasificación en 20 especies de carta: amistosa, recomendatoria, censoria, reprobatoria, castigatoria, admonitoria, amenazatoria, vituperatoria, laudatoria, persuasoria, rogatoria, interrogatoria, contestatoria, alegórica, explicatoria, acusatoria, defensoria, congratulatoria, irónica y de agradecimiento.¹⁵ Pseudo Libanio (siglo IV d. C.) autor de un manual de epistolografía similar, pero con el doble de tipos, incluyó entre sus novedades la carta amatoria y la carta “mixta” que él consideraba la más ingeniosa.

¹¹ Biblia, 1Tes. 1:1.

¹² *Ibid.*, 1Cor. 16:23.

¹³ P. Vielhamer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 81.

¹⁴ J. White, “The Ancient Epistolography Group in Retrospect”, en *Semeia*, núm. 22, 1982, p. 10.

¹⁵ He tomado la traducción al castellano de A. Reyes, *Literatura epistolar*. México, Editorial Jackson, 1966, xv.

La estructura de la carta antigua estaba fuertemente condicionada por las reglas retóricas que su contenido obedecía. Desde Aristóteles, el género de la retórica estaba dividido en tres especies: *a)* la especie “judicial” o forense, utilizada por los oradores en las cortes de justicia, cuyas prescripciones dominan en las cartas acusatorias y las cartas apoloéticas; *b)* las cartas de reprensión o de advertencia seguían la retórica “deliberativa”, que los oradores empleaban ante las asambleas públicas para definir cursos de acción adecuados, y *c)* la mayoría de los tipos epistolares de la antigüedad caben en la tercera especie retórica: la epideíctica o panegírica, utilizada por los rétores en ceremonias específicas para enardecer al público, alabándolo o censurándolo. Su predominio se explica porque esas cartas afectaban las ideas de honor y vergüenza, cruciales en el mundo antiguo. A ellas nos dedicaremos más adelante; por ahora, señalemos que siguen la retórica del elogio aquellas cartas destinadas a la recomendación, la felicitación, el agradecimiento, el consuelo e incluso las cartas eróticas y diplomáticas. Entre las misivas que obedecían a la retórica de la censura estaban las de admonición, reprensión, reproche, vituperación, reprobación y hasta la carta irónica que, fingiendo alabanza, en realidad contiene una crítica.

Las cartas privadas de la antigüedad eran generalmente breves. Entre las aproximadamente 14 000 que se han conservado, el promedio es de 87 palabras por carta, en un intervalo entre 18 y 219 palabras. A medida que su carácter era más literario y público, tendían a ser mayores: las cartas de Cicerón tienen en promedio 295 palabras; las de Séneca, 995 palabras, y las epístolas de san Pablo, 2 495 palabras.¹⁶ Pero cualquiera que fuese la extensión, una vez terminado el contenido, la carta era concluida con la *suscriptio*, que era el lugar en que se encontraba la autentificación por parte del remitente y sus saludos al destinatario, y a los parientes próximos de este último. Los romanos usaban el escueto *vale*, “que tengas salud”, equivalente al final griego, *erroso*, *errosthe*, “tened salud”. Los cristianos tendieron a usar formas más elaboradas buscando expresar su deseo de paz, como “La gracia del señor Jesucristo esté con vosotros”¹⁷

La valoración antigua de la carta

La carta en papel debió refugiarse en el ámbito íntimo y confidencial a medida que surgieron los medios masivos de comunicación: el libro impreso y los periódicos. En la antigüedad la situación era diferente: la carta debía re-

¹⁶ E. R. Richards, *op. cit.*, p. 213.

¹⁷ Biblia, 1Tes. 5:28.

emplazar a la voz viva del ausente, pero también debía transmitir acontecimientos, difundir opiniones, propagar manifiestos públicos de educación o dirección espiritual. Es en cierto modo inexacta la distinción usual entre cartas personales "auténticas", sin pretensiones literarias por un lado, y por otro, las epístolas que buscan un auditorio ilimitado, que carecen de intimidad y para las cuales la escritura es fundamental, porque la carta antigua era simultáneamente un medio personal de comunicación y un medio de publicación de ideas. En la carta antigua se mezclan elementos que para nosotros están claramente diferenciados, entre lo que pertenece a la confidencia y lo que conviene exhibir ante todos. Esta situación debía naturalmente influir en las diferentes valoraciones atribuidas al mensaje escrito. Veamos más de cerca.

Las primeras cartas históricas conocidas en el mundo griego clásico fueron obra de Polícrates de Samos y del rey Amasis (siglo VII a. C.). Las cartas debieron ser en ese momento más bien una excepción. Lo muestra una de las primeras cartas de esa época que se conserva, escrita en un pedazo de plomo y que contiene el mensaje desesperado de alguien que está en peligro de ser convertido en esclavo. Varias cosas son notables: primero, la elección de un mensaje escrito y no verbal para informar, luego el que el remitente no tuviese a la mano ningún material conveniente para enviarlo y, finalmente, que él no parece conocer ningún nombre específico para "carta", porque cuando se refiere al envío mismo, usa el término "plomito".¹⁸ No fue sino hasta las últimas décadas del siglo V a. C. que se hizo indispensable un nombre específico para "carta": el término *epistolai*, que originalmente denotaba "instrucciones", se ocupó de la tarea.¹⁹ Pero ello no propició que las cartas se convirtieran en objeto cotidiano. De hecho, entre los griegos, la carta no logró evitar el estigma de objeto potencialmente deformado y falso. Ese mundo parcialmente alfabetizado siempre vio con suspicacia al mensaje escrito: la carta, que no se dejaba interrogar ni cuestionar, hacía más difícil detectar a la mentira. En su parquedad, ella exigía credibilidad incondicionada e instantánea y por tanto resultaba mucho más poderosa en el engaño que la palabra hablada. Cuando en un anacronismo los trágicos griegos mencionaban la existencia de cartas en la edad heroica, con frecuencia era para precipitar la ruina del bondadoso: así, una carta de Fedra perdió a Hipólito, otra falsedad escrita llevó a la muerte a Palamedes, y fue también una carta de Agamenón la que atrajo a Ifigenia a su sacrificio en Aulide. Incluso, entre los historiadores griegos, la carta era instrumento de falsedad, traición y muerte: ella podía engañar aun al que la transportaba,

¹⁸ W. Harris, *Ancient Literacy*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1989, p. 56.

¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

como esos mensajes que Pausanias enviaba al rey persa que decían algo como: "deberás asesinar al portador de la presente".²⁰ En el mundo griego clásico, la carta nunca fue tan confiable como para reemplazar de manera sistemática a la comunicación oral.

A diferencia del mundo griego, entre los latinos las cartas fueron abundantes, y los romanos, aun los más cultivados, eran aficionados a escribirlas. Las cosas habían comenzado a cambiar desde el periodo helenístico, en el que incluso las cartas escritas por mujeres se habían multiplicado.²¹ Aunque los historiadores romanos cometen el anacronismo de mencionar cartas en la primera república e incluso en la monarquía, lo cierto es que no fue sino hasta la época de Plauto (siglo III a. C.) que las cartas se hicieron de uso corriente.²² Varias razones concurrían en ello: el tránsito a través de la península se había hecho más seguro, las distancias se recorrían en tiempos más razonables, se disponía de papiro en cantidades apropiadas y se había elevado el nivel general de alfabetización. Los romanos convirtieron a la carta en la fuente principal de información: generales en campaña, senadores, poderosos, todos ellos incluían en sus cartas informes equivalentes a modernos extractos de prensa. Descubrieron, además, que la misiva no servía únicamente para informar, sino también como medio personal de propaganda en el conflictivo mundo político romano.

Quizá la mayor aportación romana fue elevar a la carta a la calidad de género literario. Tradicionalmente, la carta ha sido considerada el menos literario de los géneros escritos; fue mérito de los latinos dignificarla como literatura.²³ No es fortuito que la primera colección importante de correspondencia privada que poseemos sea la de Cicerón. Plinio el Joven llevó aún más lejos esa valoración de la carta como especie literaria en sentido propio. Y mientras Séneca aprovechaba las propiedades de la carta como instrumento de meditación filosófica y de autoeducación, Horacio y Ovidio la convertían en un género hexamétrico, el primero, y en un estilo prosístico, el segundo. Probablemente este aspecto estetizante se explique porque las condiciones políticas del Imperio habían hecho imposible la espontaneidad que se percibe en las cartas de Cicerón; el hecho es que, en Roma, la carta dejó de reflejar las urgencias de la vida cotidiana para expresar el tranquilo distanciamiento de la literatura.

²⁰ *Apud* S. Lewis, *op. cit.*, p. 144.

²¹ *Cf.* S. Cole, "Could Greek Women Read and Write?", en H. Foley, ed., *Reflections of Women in Antiquity*. Nueva York, Gordon and Breach Publishers, 1981.

²² G. Achard, *La communication a Rome*. París, Éditions les Belles Lettres, 1991, p. 132.

²³ M. von Albrecht, *Historia de la literatura romana*. Madrid, Editorial Herder, 1997, p. 484.

Por su parte, el mundo del primer cristianismo otorgó a las cartas un valor excepcional. Había varias razones para ello, pero la más importante era su capacidad para actuar como vehículo de exhortación moral y de difusión pastoral. Es notable que los primeros escritos cristianos que pueden ser datados con relativa seguridad sean las cartas auténticas del apóstol Pablo.²⁴ Ellas fueron también los primeros escritos que merecieron ser coleccionados, imitados y hechos circular más allá de sus destinatarios originales. Las epístolas de san Pablo fueron las primeras en ser consideradas textos apostólicos y, finalmente, esas cartas fueron los primeros textos cristianos que recibieron el nombre de Escrituras.²⁵

Dos rasgos distinguieron a las cartas cristianas: por un lado, a diferencia de la carta personal, ellas fueron concebidas desde el inicio como públicas. Desde un punto de vista textual están más próximas a ensayos teológicos que a correspondencia ocasional. Adoptan algunas veces el formato de cartas, pero no contienen ninguna pretensión epistolar en sentido usual. Ingresan en la categoría de cartas únicamente porque están escritas en un lenguaje mucho más cotidiano que literario, utilizan los mismos procedimientos retóricos y recurren al mismo medio que las cartas para su difusión: la lectura en voz alta. Las cartas cristianas pertenecen a un género mixto: tienen el tono familiar de las cartas privadas, la autoridad y el objetivo de las cartas oficiales y la función didáctica de la carta filosófica. En segundo lugar, las cartas cristianas ofrecen un clima espiritual particular, compuesto de una mezcla del estilo de exhortación —que desde Epicuro buscaba el adoc-trinamiento del lector— y de los valores propios de la amistad cristiana. La amistad había sido una de las grandes motivaciones de las cartas greco-romanas, pero el primer cristianismo hizo de la carta algo más que el intercambio de opiniones y confidencias: la convirtió en un verdadero documento espiritual en el que cada alma rivalizaba en dibujarse escrupulosamente y en exteriorizar cada vez más su vida interna. Pero, incluso, documentos tan personales no eran privados y tras ellos se adivina el intento por alcanzar un público cada vez más amplio: la iglesia, la provincia e incluso el mundo entero. Con sus manifiestos espirituales el cristianismo condujo a la carta hasta los bordes de un medio masivo de conversión espiritual.

El cristianismo exhibía con claridad que la carta antigua era también “publicación”. Lo era en más de un sentido permitiendo que se multiplicaran

²⁴ Las epístolas auténticas de san Pablo fueron escritas probablemente en la sexta década del siglo I. Todos los evangelios son posteriores y su datación es más incierta: Marcos (quizá elaborado entre los años 65-70), Mateo y Lucas (probablemente entre los años 80-90).

²⁵ H. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*. Cambridge, Universidad de Yale, 1995, p. 58.

las palabras del autor. De hecho, además de enviar copias de la carta por diversas vías, el secretario conservaba un ejemplar que servía para reemplazar las eventuales pérdidas, y para probar que la carta había sido efectivamente escrita. Es probable que las recopilaciones antiguas como las de Cicerón, Séneca o san Jerónimo no provengan de cartas reunidas posteriormente, sino de copias retenidas por sus secretarios. Pero al conservar copias de sus cartas los autores solían tener intenciones adicionales: en su deseo de propagar su punto de vista, ellos podían acompañar la carta con misivas enviadas a otros destinatarios. Un caso notable era Cipriano, obispo de Cartago (siglo III d. C.), quien acompañó un mensaje dirigido al clero de Roma con 13 cartas suyas escritas para otras ocasiones, solicitando que todas fueran dadas a conocer. No era excepcional. Los autores solían reutilizar los textos y parece haber sido enteramente aceptable usar el mismo tema o argumento en más de una carta si el destinatario era diferente. Incluso, intercambiaban las cartas que habían escrito; así, Polio escribió a Cicerón: "Le estoy enviando para su lectura cuidadosa una carta que he escrito a Balbo".²⁶ Los destinatarios actuaban del mismo modo, compartiendo con amigos la correspondencia recibida, de manera que podían tropezarse con fragmentos ya conocidos: "La carta que me han comunicado contiene el mismo pasaje que usted me escribió a mí, acerca de su hermana".²⁷ Las cartas formaban parte de una conversación colectiva; al final resultaba difícil borrar todas sus huellas, por eso, en circunstancias peligrosas, Cicerón debió pedir a sus corresponsales que destruyeran las diversas copias existentes.

Este intercambio incesante no representaba ninguna pérdida de privacidad. Normalmente las cartas eran dictadas a los secretarios en presencia de muchas personas. Cuando la carta era recibida, el destinatario solía preferir que fuese leída en voz alta por su lector, especialmente si había amigos presentes, que así tenían conocimiento de información útil para todos. La voz era la primera forma de "publicación" de la carta antigua, previa a su reproducción escrita. Las mismas epístolas de san Pablo fueron "publicadas" por vez primera en el momento en que fueron recibidas y leídas en voz alta ante la comunidad reunida, quizá en el momento ceremonial en el que se intercambiaban los saludos y el "beso sagrado" al que san Pablo se refiere en algunas cartas.²⁸ La lectura en voz alta estaba a cargo de un lector especializado, el *anagnostes*, tan útil que aun cuando un autor antiguo escribe algo como "he leído tu carta", eso no implicaba que no hubiera recurrido al lector. La vejez aportaba un argumento adicional porque la ausencia de ante-

²⁶ Cicerón, *Letters to his Friends*. Cambridge, Loeb Classical Library, 10.32.5.

²⁷ Cicerón, *apud* E. R. Richards, *op. cit.*, p. 5.

²⁸ Biblia, Rom. 16:1; 1Cor. 16:10, y Ef. 6:21.

ojos, desconocidos en la antigüedad, hacía prácticamente obligatoria la lectura en voz alta por el *anagnostes*.

Después de la lectura en voz alta, la copia era la otra forma de “publicación” de la carta. La antigüedad hizo de la copia una actividad apreciada. Cicerón, por ejemplo, aprovechaba algunas reuniones en su casa para hacer leer a los invitados las cartas que escribía o que recibía; si alguno de ellos disfrutaba especialmente alguna carta, le bastaba solicitar una copia. Autores como Cipriano pedían explícitamente que se dieran todas las facilidades a aquellos que deseaban copiar sus cartas. No todos usaban estos medios lícitos: Lépido, por ejemplo, era conocido por interceptar, leer e incluso destruir mensajes ajenos. No estaba solo en ese vicio, ya que al mismo Cicerón le ocurrió ocasionalmente mandar interceptar algunas cartas.

El carácter público de la carta antigua produjo diversas actitudes hacia su autoría. Un ejemplo notable fue la elaboración de cartas espurias, que llegaron a convertirse en un género particularmente importante; las había “pseudónimas” o “heterónomas”, es decir, que fingían el estilo de algún autor célebre al que mencionaban por su nombre. Las cartas griegas atribuidas a Platón, Aristóteles y Demóstenes, por ejemplo, son casi todas ellas falsas, con la posible excepción de la carta número siete asignada a Platón. En algunos casos se trata de falsificaciones reales, provenientes sobre todo de los dos últimos siglos previos a la era cristiana, quizá debido a la avidez de las bibliotecas entonces nacientes. Pero en muchos otros casos se trataba de ejercicios escolares o invenciones que la antigüedad no consideraba falsificaciones sino una especie de homenaje biográfico, expositivo o instructivo, rendido a esos grandes hombres.

Una especie de la antigüedad: las cartas paraenéticas de exhortación

Como es natural, en las cartas antiguas están presentes los vínculos afectivos o jerárquicos de la sociedad que las produjo. Desde luego, esos vínculos son diversos y no es posible aquí examinarlos todos, por eso hemos elegido una especie que resulta característica de la antigüedad: las cartas paraenéticas. *Paraenesis* es una palabra griega que usualmente se traduce como “exhortación”. En una carta paraenética se expresa entonces un exhorto bajo la forma de una serie de preceptos de sabiduría, especialmente de naturaleza moral. Desde el punto de vista retórico esas cartas pueden pertenecer a la especie “epideíctica” o incluso “deliberativa”. Su ubicación resulta incierta porque la exhortación no fue un tema retórico sino filosófico, vinculado a la ética. De ahí proviene su larga tradición que tiene su origen en la concepción anti-

gua de la filosofía y que encontró un desarrollo natural en los objetivos del primer cristianismo. En efecto, cualesquiera que fuesen sus objetivos epistemológicos o metafísicos, la filosofía antigua incluyó entre sus propósitos básicos promover una vida virtuosa y feliz. Desde esta perspectiva, la filosofía era menos un sistema que un ejercicio preparatorio a la sabiduría.²⁹ Su figura paradigmática, Sócrates, no escribió un solo libro, pero dejó lecciones imperecederas en su manera de vivir y de morir. Después de Sócrates, un gran número de filósofos se dedicó al cuidado del alma, de la suya y de la de los demás, para hacerlos tan buenos como fuera posible. Ellos sabían que en la preparación de un discípulo, normalmente había un momento de profunda conversión moral. Pero no importa qué tan dramática fuese, esa conversión era insuficiente y el aspirante a filósofo requería de una orientación larga y continua, la cual, en ausencia de la voz viva del director espiritual, sólo podía ser asegurada por las cartas. Aquí encuentra su razón de ser la abundante producción de cartas paraenéticas.

Las cartas se prestaban a la perfección, porque en ellas se expresaba de inmediato el carácter del autor. Adoptaban un tono exhortatorio porque su propósito era afectar los hábitos y la disposición moral del lector, de acuerdo a un cierto modelo de vida considerado intrínsecamente valioso. Las cartas tenían la calidez de un consejo verbal, por eso, aunque podían seguir un estilo argumentativo, preferían ofrecer modelos vivos de conducta que debían servir al discípulo como guías. Algunas veces la exhortación sugería cambiar radicalmente un modo de vida considerado erróneo: era la llamada carta *protréptica*: “Lo que te pido con el mayor encarecimiento es que tú, aunque lo de fuera te vaya bien, mires hacia lo de dentro: que el cambio de felicidad por bienestar es el de oro por bronce”.³⁰ En otros casos la carta exhortaba, mediante preceptos de carácter tradicional o confirmatorio, a mantener un modo de vida ya adoptado; era la *paraenesis* propiamente dicha:

Sé que es evidente para ti Lucilio que nadie puede llevar una vida feliz, ni tolerable siquiera, sin la afición de la sabiduría, y que es la sabiduría perfecta la que hace feliz la vida. Pero esto que es claro, hay que confirmarlo y arraigarlo más profundamente con la meditación cotidiana; mayor trabajo es cumplir los propósitos que concebirlos.³¹

Aquel que enviaba la carta era igual o moralmente superior al destinatario. Había entre ambos un componente de amistad que justificaba el exhor-

²⁹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* París, Gallimard, 1995, p. 47.

³⁰ Sinesio de Cirene, *Cartas*. Madrid, Gredos, Cl.

³¹ Séneca, *op. cit.*, XVI.1

to, porque según la concepción antigua era un deber de amistad prestar atención al desarrollo del carácter de cada uno. Este tipo de carta era entonces más común en la amistad de los más altamente educados: escritores o filósofos. El amigo podía exhortar pero también le era permitido advertir o corregir; eso era lo que según los antiguos lo distinguía de un simple adulador. La carta paraenética podía así contener admoniciones y en muchos casos resulta difícil distinguirla de una carta de amonestación: "He oído Lysis que has estado constantemente borracho desde el concurso en Eretria. Si esto es verdad, te corresponde no ver con desprecio lo que Homero el sabio dice: 'el vino destruyó incluso a un centauro, el notable Eurytion', y también al Cíclope a pesar de su talla y su fuerza sobrehumanas".³²

La carta exhortatoria no era un simple enlistado de preceptos o virtudes. En ella había un patrón implícito de principios incuestionables de conducta que habían sido sancionados por el honor y la vergüenza, valores básicos de la cultura aristocrática antigua. Para promover esos patrones, los autores tenían a su disposición una serie de ejemplos históricos o legendarios, pero con mucha frecuencia preferían ofrecer su propia conducta como modelo a imitar: "Tú tienes un modelo ante ti, sobre cuyas huellas puedes caminar, y eres verdaderamente afortunado para gozar de un ejemplo vivo que es a la vez el mejor posible y tu pariente cercano, en breve, para tener como ejemplo a imitar a aquél a cuya naturaleza deseas aproximarte".³³ La tradición de la carta exhortatoria puede remontarse hasta Epicuro, pero la colección más importante que poseemos son las cartas que Séneca dirigió a Lucilio.

Por su naturaleza pastoral, la carta paraenética ocupó un lugar privilegiado en el primer cristianismo, comenzando por las epístolas de san Pablo. Sus elementos básicos son preceptos, ejemplos, discusiones de tópicos morales tradicionales, advertencias memorísticas de lo ya logrado y razones para continuar con la conducta adoptada. Las cartas exhortatorias van desde simples sermones de misionero hasta tratados teológico-filosóficos de la talla del Protréptico de Clemente de Alejandría. En ellas, los cristianos tampoco excluían sentencias de admonición porque estaban convencidos que la *paraenesis* no era un simple discurso adulatorio. La admonición era una forma de condena, pero los moralistas consideraban que era susceptible de producir *metanoia*, es decir, un cambio de mentalidad mediante la vergüenza, aunque fuese una vergüenza atenuada. La carta podía tener adicionalmente un componente didáctico, porque los moralistas pensaban que con frecuencia la conducta impropia era debida a creencias erróneas.

³² Carta de Crates a Lysis, siglo II d. C., *apud* S. Stowers, *op. cit.*, p. 29.

³³ Plinio el Joven, *Letters and Panegyricus*. Cambridge, Loed Classical Library, VIII.13.

Las formas más suaves de admonición estaban aún emparentadas con el habla exhortatoria, pero a medida que la censura se acentuaba, la *paraenesis* cedía su lugar en las cartas a la reprensión y al reproche. Las cartas de reprensión hacían de la vergüenza el argumento esencial para la corrección de las deficiencias de carácter ocultas en la conducta inmoral. Se trataba en los hechos de una terapéutica, una remodelación de los impulsos mediante aflicciones severas, puesto que, según Plutarco, el arrepentimiento era una clase de dolor y la vergüenza una clase de miedo. A diferencia de la amorosa y gentil admonición, la reprensión era brusca y violenta; aquélla busca corregir las debilidades del individuo, ésta sólo quiere censurarlas: "¿Esperas consuelo? Pues has de recibir una reprimenda. Soportas sin entereza la muerte de tu hijo, ¿qué harías si hubieses perdido un amigo? Falleció un hijo de esperanza incierta, aún párvulo; poco tiempo se perdió".³⁴ Estas cartas reprensivas descansaban en la áspera afirmación de los moralistas de que sólo la amputación y la cauterización del oprobio podían curar los vicios más tenaces. Finalmente, el último lugar en la cadena del exhorto a la censura lo ocupaba la carta de reproche, que contenía una condena tan brutal que sólo los filósofos más austeros llegaron a creer que podía producir resultados benéficos. La carta de reproche conducía al límite extremo de la deshonra; en ella se acumulaban duras críticas al carácter del destinatario y con frecuencia incluían la sorpresa del remitente por haber descubierto ese aspecto moralmente despreciable:

Usted ha recibido muchos favores de nosotros y estoy completamente sorprendido de que no sólo no recuerde ninguno de ellos, sino que hable malignamente de nosotros. Esto es propio de una persona que posee una desgraciada disposición. Porque los desagradecidos olvidan a los hombres nobles y por añadidura maltratan a sus benefactores como si fueran enemigos.³⁵

El envío de la carta

Una vez concluido el contenido, el autor debía considerar la autenticación del mensaje. Era un problema de importancia en la antigüedad. La inseguridad del viaje, su posible falsificación, la intervención del dictado que impedía escribir de propia mano, todo eso hacía indispensable alguna garantía para el escrito. Para ello, el autor solía escribir por sí mismo las últimas lí-

³⁴ Séneca, *op. cit.*, XCIX, 2

³⁵ Pseudo Libanio, "Epistolimaioi Characteres", en A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorist*. Atlanta, Scholar Press, 1988, p. 77.

neas de la carta, agregando una salutación afectuosa, la *suscriptio* y ocasionalmente la fecha y el lugar, que aparecían al final y no al inicio, como entre nosotros. Estas últimas líneas podían adoptar dos formas: a) el sumario, una especie de resumen breve, muy usual en los escritos comerciales para sellar el compromiso, seguido del nombre del escriba en una llamada “fórmula analfabética” en el caso de que el autor desconociera las letras o “escribiera lentamente”, como se decía entonces: “yo escribí para Kasios la mayor parte y luego, él escribió lentamente más abajo”.³⁶ b) La segunda forma de autenticación consistía en agregar material adicional que algunas veces era la parte confidencial o secreta de la carta.³⁷ El autor solía advertir que había tomado la pluma para justificar el cambio de estilo en la escritura. San Pablo, por ejemplo, usaba fórmulas como: “el saludo es de mi propia mano”,³⁸ pero en Gálatas señala: “mirad cuán grandes letras os he escrito de mi mano”,³⁹ quizá porque la diferencia era muy marcada con la probable letra pequeña de su secretario.

La ausencia de esas líneas adicionales ponía seriamente en cuestión la autenticidad de la carta, aunque se daba el caso de que se la considerara legítima si los pensamientos que contenía concordaban con las ideas conocidas de su presunto autor. La búsqueda de autenticación no concluía ahí: una vez terminada, la carta era doblada repetidas veces hasta formar una larga tira, la cual era nuevamente doblada en el otro sentido y atada con una cuerda o cinta de papiro. El nudo era sellado con cera caliente sobre la que se imprimía el sello personal, usualmente portado en un anillo, el *anulus signatorium* si el remitente era un personaje relevante. Ésta era una garantía formal tan importante que el término “*signare*” se refería a “sellar”, no a “firmar”, porque la antigüedad desconoció la firma como signo manuscrito individual.

Atada y sellada, la carta iniciaba la riesgosa etapa del envío. Nunca hubo, ni en Grecia, ni en Roma, un sistema postal organizado para la correspondencia privada. No fue sino hasta la época de Augusto que los romanos organizaron, con fines militares y diplomáticos, un sistema de estaciones de relevo que suministraba caballos y carruajes para el transporte de cartas y personas en viajes urgentes. Esta correspondencia era llevada por mensajeros imperiales o por soldados de confianza. Sin embargo, su utilización estaba sumamente restringida, al grado que la penúltima carta que Plinio envió a

³⁶ N. C. Youtie, “Bradeos Graphon: Between Literacy and Illiteracy”, en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, núm. 12, 1971, p. 247.

³⁷ “Aquí vuelvo a escribir de mi puño y letra pues lo que sigue es bastante confidencial” (Cicerón, *Cartas a Ático*, XI, 24.2).

³⁸ Biblia, 2Tes. 3:17.

³⁹ *Ibid.*, Ga. 6:11.

Trajano era para ofrecer explicaciones y pedir disculpas por haber enviado a casa a su mujer, sin haber obtenido autorización previa, para atender la inesperada muerte del abuelo de ésta. Cada uno debía encontrar solución al envío de su correspondencia. Los romanos más adinerados contaban con esclavos especializados en el transporte de cartas, los *tabellarii*, llamados así según san Jerónimo porque originalmente transportaban tablillas encerradas o pulidas, o simples trozos de corteza de árbol. Solían viajar a caballo, pero también existían los *cursores*, corredores de Lugurcia especialmente aptos para las grandes distancias. Los corresponsales cristianos recurrían a las instancias menores de la jerarquía eclesiástica: lectores, diáconos, subdiáconos. Las cartas del común de los individuos debían aprovechar a los viajeros ocasionales.

El mensajero recibía una carta que en su exterior indicaba simplemente los nombres del remitente y del destinatario: "De Ausonio a su hermano Ireneo", a veces en imperativo: "Entrega a Máximo de parte de su hermano Sempronio". No era preciso nada más; las indicaciones de la calle y la casa le serían dadas verbalmente. El *tabellarius* era una cuestión importante, por eso Juan Crisóstomo se vio obligado a escribir que "su lengua estaba encadenada, por falta de mensajeros".⁴⁰ Cuando el mensaje era verbal, el *tabellarius* debía poseer las habilidades de retención y de memoria; cuando el mensaje era confidencial debía merecer la confianza que se le depositaba. En efecto, no era infrecuente la indolencia en el viaje y en la entrega, y tampoco lo era la indiscreción. Había mensajeros que en el trayecto, sin ningún pudor, leían las cartas que les eran confiadas. De ahí que para ciertas cartas la confidencialidad llegara a convertirse en un arte: Julio César se había hecho un experto en el criptograma, Eneas el Táctico aconsejaba ocultar la carta al mensajero cosiéndola en las suelas de sus sandalias previamente preparadas, y Ausonio sugirió a san Paulino que escribiera sus cartas con leche, la cual, una vez seca se haría invisible en el papel y no podría ser reanimada sino con ceniza caliente.

Naturalmente, los mensajeros confiables eran muy apreciados. Cuando el enviado no era un simple empleado, era usual anotar al final de la carta que era digno de toda confianza y que merecía cualquier tipo de ayuda que el destinatario pudiera prestarle. Esto se explica porque, excepto en el caso de los esclavos especializados, la carta raramente era el motivo principal del viaje. Esos viajeros eran normalmente cercanos a los corresponsales y solían hacer énfasis en esa intimidad como una forma de obtener atenciones y beneficios. Pero sin excepción, profesionales o de buena voluntad, era difícil retener a esos mensajeros largo tiempo: ellos siempre estaban de prisa, im-

⁴⁰ Juan Crisóstomo, *Epístolas*. Madrid, Editorial Juventud, 1957, cxxviii.

pulsados por aprovechar cualquier circunstancia favorable, el buen tiempo, un barco disponible, para iniciar su retorno. Una gran cantidad de cartas antiguas parecen haber sido escritas sin contenido preciso, simplemente para aprovechar la partida de un viajero, y muchas otras mencionan el apremio que el mensajero imponía al corresponsal. El mismo Cicerón, tan poderoso, se quejaba de esos *tabellarii* que llegaban a su casa "con sus grandes sombreros de viaje ya puestos, diciendo que sus camaradas los esperaban en la puerta".⁴¹

Los mensajeros viajaban, sobre todo, en la época de buen clima. Por eso se les encuentra a veces detenidos durante todo el invierno, lo que podía significar que harían únicamente un viaje al año. Aun en estas circunstancias desfavorables, la carta podía viajar a una velocidad razonable, sobre todo, en las distancias pequeñas: una carta entre Roma y Nápoles podía hacer el recorrido en cinco días. Las cosas eran diferentes en las grandes distancias y sobre todo cuando el mar estaba de por medio: un viaje entre Atenas y Roma, que normalmente requería tres semanas podía durar dos meses. La velocidad de la carta en la antigüedad dependía de las condiciones generales del viaje: un viajero podía normalmente lograr 60 km por día, aunque eran capaces de proezas como los 140 km diarios que alguna vez logró Julio César.⁴² Había un flujo normal de viajeros en las grandes rutas romanas, pero había provincias en las que la correspondencia era recibida tres veces por año y regiones en las que ningún viajero deseaba aventurarse. Ésta era la situación en Cucusa, Armenia, donde Juan Crisóstomo esperaba inútilmente recibir de sus amigos *una lluvia de cartas*.

Ninguna de estas peripecias impidió, sin embargo, que la carta colaborara con el mensaje verbal en el flujo incesante e ininterrumpido de información que la sociedad antigua debió mantener. No fueron pocos los momentos en los que tuvo que competir con la voz viva. La presencia de este conflicto prueba algo que hemos olvidado: en ese mundo retórico la carta representaba un pequeño milagro inesperado. Por un largo periodo ella impuso sus condiciones: a diferencia de los mensajes verbales que se desvanecieron para siempre, algunas cartas permanecieron dejándonos atisbar los signos de amistad, exhortación, reproche o consuelo propios de esa comunidad espiritual. Pero aún durable, esa victoria se revelaría temporal: con el tiempo, la carta personal se convertiría en el medio exclusivo para comunicar confidencias, pero llegaría el momento en que, como hoy, habría de ser desplazada por otros medios en la comunicación de nuestros afectos.

⁴¹ *Apud* D. Gorce, *op. cit.*, p. 227.

L. Cason, *Travel in the Ancient World*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, p. 221.

Derecho y poder en la crisis de la soberanía

Antonella Attili

E l problema de la soberanía

La soberanía es la noción que remite al carácter supremo del poder y relaciona sus aspectos jurídico y político. El término se afirma en la modernidad con la aparición del Estado, poder superior, autónomo e independiente que reúne en sus manos el derecho a decidir sobre las cuestiones políticas fundamentales: orden, mandatos, ley, guerra y paz. La noción y el término de soberanía siguen en uso en nuestro mundo jurídico y político pero en una situación confusa y problemática.

En la primera parte de su historia moderna, la soberanía total o absoluta encierra en su significado la estrecha relación de un máximo de poder (poder sin límites) con el derecho a mandar y a ser obedecido: “todo el poder” con “todo el derecho” reunidos en el poder político que, por ello, es supremo. La relación entre los dos conceptos fundamentales de la filosofía política y de la jurídica, poder y derecho, comienza aquí —en los albores de la soberanía *tout court*— a entretejer las líneas teóricas de los problemas de la legitimidad y de la efectividad del poder que caracterizarán en gran parte la tradición del pensamiento político occidental.

A través de una historia compleja que, de la afirmación de la soberanía absoluta pasa a sus transformaciones político-jurídicas, la percepción contemporánea de la soberanía llega a presentar hoy en día *a*) una situación confusa donde a la supervivencia de un término impregnado de diversos sentidos y múltiples problemas históricos se acompaña *b*) la realidad problemática en la que tanto el sujeto del principio de la soberanía (el pueblo, el poder legislativo) como el sujeto estatal pueden ejercer eficaz y efectivamente su soberanía. La crisis actual de la noción de soberanía también se relaciona con *c*) la crisis de la soberanía total del Estado, ocasionada por la pérdida del control sobre los recursos estratégicos que dicho poder tiene

como base. En este cuadro, la anterior vinculación estrecha entre derecho y poder ha dejado lugar a d) una situación en la que, por el contrario, poder y derecho se confrontan y, para algunos, se excluyen: el ejercicio del poder político soberano y derecho (este último como legitimidad y justicia) no sólo ya no coinciden sino que el último necesita confrontarse o, incluso, superar al primero.

Ante los actuales cuestionamientos críticos de tipo teórico y político, ante las exigencias de desaparición y de reformulación de la soberanía, el problema contemporáneo de la realidad, viabilidad y claridad de la misma se ha vuelto un tema relevante para el análisis teórico-político, así como ciertamente para la reflexión política y jurídica. Nos proponemos aquí elaborar un planteamiento sucinto de la afirmación, transformación y crisis de la soberanía, con la finalidad de esclarecer los orígenes, las modalidades sucesivas que asumió la misma y los múltiples aspectos involucrados históricamente en la formación del tema y del problema de la soberanía.

Elegimos como eje teórico del análisis de dicho proceso el de las relaciones entre poder y derecho, entre estas dos caras que perfilan la problemática de la soberanía. En efecto, parece oportuno analizar las diversas elaboraciones de las principales tradiciones teórico-políticas (absolutista, liberal, republicana y democrática), en las que se articuló la relación poder-derecho, ya que su seguimiento contribuye eficazmente a poner de relieve la diversidad y complejidad de los significados y contenidos asumidos por la soberanía. Lo anterior nos permitirá señalar las dificultades que enfrenta la reflexión filosófico-política para contribuir a la reformulación de la noción de soberanía.

La afirmación de la soberanía

El poder de Leviatán estatal es un poder *superiorem non recognoscens*, ante el cual *non est super terram qui comparetur ei*. Pensadores como Bodino y Hobbes son sin duda los referentes indiscutibles de la acepción absolutista de la soberanía, que contribuyeron a otorgar a dicho concepto el específico significado superlativo del poder soberano, propio de la modernidad. En efecto, mientras en el medievo el término indicaba una preminencia de poder en el interior de la jerarquía del poder feudal (relativo a una cierta cadena de poder), con la afirmación del Estado connota más bien un poder “que mira más a la omnipotencia y al monopolio de lo político y de lo público”.¹

En la tradición absolutista las características formales reconocidas a la soberanía son las de: el carácter absoluto —justamente—, perpetuo, indivisible,

¹ N. Matteucci, *Lo Stato moderno*, Ed. Il Mulino, 1993, p. 86.

inalienable. Son características jurídicas de un poder político capaz de crear y defender un orden colectivo, superando los conflictos internos (civiles) y externos (guerras de religión, por ejemplo); poder incuestionado, monopolizador de los medios de coacción, de aquella potencia o poder material que le permite imponerse en los confines de su unidad política. Juntos, el aspecto jurídico y el político de la soberanía estatal conformaban y establecían la supremacía del poder en la imposición de leyes y su derogación, de procurar la obediencia a leyes y mandatos; supremacía de derecho, no sólo de hecho, de un poder político legítimo.

Ello establecía una instancia última y unitaria de poder, representada por la "persona soberana", que representa la unidad política y sujeto de la soberanía. Instancia con poder de decisión claramente superior, individual e identificable, independiente y autónomo. También en la esfera de las relaciones entre naciones, la presencia de Estados soberanos se reflejó en el desarrollo del *ius publicum europeum*. El ordenamiento internacional estructuraba jurídicamente la realidad política moderna de los leviatanes y regulaba las relaciones entre Estados, pero reconociendo la igualdad de sujetos estatales soberanos. Y ello implicaba que el cumplimiento de los mandatos del derecho internacional y el respetar los pactos descansaba, en última instancia, en la voluntad de cada Estado.

Tanto en la esfera internacional como en la política nacional, y pese a la presencia del iusnaturalismo (de la normatividad del derecho natural), la soberanía descansa en la plena autonomía y autodeterminación de los Estados; posee un fuerte núcleo nacional y iuspositivista, en ausencia de poderes superiores capaces de obligar o sancionar a los Estados en los casos conflictivos.

La crisis actual

La peculiar situación temprano-moderna de la soberanía estatal contrasta fehacientemente con el cuadro general de su crisis contemporánea, en el cual el ejercicio verticalista y el carácter total (ya no digamos el carácter absoluto e indivisible) de su poder político no son política y jurídicamente ni posibles ni deseables. La soberanía ha visto modificados los ámbitos, los alcances y el proceso mismo de toma de decisiones; se ha visto afectada en su ejercicio, en la realización de políticas. La soberanía total del Estado es vinculada y limitada jurídica y políticamente de manera contundente. El control de los recursos estratégicos, en el que se basaba la soberanía total, es inviable.

Podemos reconocer brevemente los principales factores del debilitamiento actual de la soberanía en: a) la crisis del Estado-nación por los cuestio-

namientos a la unidad nacional por parte de las reivindicaciones autonomistas y federalistas, así como por disgregación social y étnica; b) la crítica a la soberanía percibida como “dogma”, por la supervivencia del autoritarismo nacionalista; c) la presencia de organismos e instituciones internacionales que limitan la soberanía externa de los Estados y acotan decididamente el *ius belli* y asimismo intervienen en el interior de las fronteras nacionales; d) la afirmación y positivización de valores y principios (derechos humanos y paz) que dan un fundamento normativo y forma jurídica al acotamiento del poder; e) la tercera revolución tecnológica, con la intensificación de las comunicaciones a nivel global; f) el proceso de globalización de la economía que reduce el ámbito de manejo de la macroeconomía y cuestiona la tradicional función estatal de “aseguramiento de la estabilidad del ciclo económico y del consenso social”;² g) más específicamente, la pérdida del monopolio de los recursos estratégicos, que en nuestra época no son la potencia militar ni la industrial sino primordialmente los recursos financieros.³

La soberanía se debilita por la pérdida de la plena autonomía y autoterminación de los Estados a nivel internacional; ha perdido el fuerte núcleo nacional. En el interior, se transforma y limita el ejercicio verticalista por parte del ejecutivo, y se le acompaña de un nuevo significado de lo público que rebasa, e incluso desafía, lo estatal. La soberanía ya no posee el monopolio, lo político y lo público; ya no es aquel poder de decisión clara y plenamente identificable e independiente. Sin embargo, el término persiste y la noción es vigente, aunque con connotaciones distintas, en una realidad no sólo transformada —con respecto a los inicios de la soberanía *tout court*— sino que rebasa al Estado y es ambigua, además de ser cuestionable.

Una nueva sensibilidad jurídica además de cultural, percibe a la soberanía como superada, contradictoria y problemática. Para la ciencia del derecho se ha vuelto una noción discutible, debido —por una parte— a los resabios existentes de aquella soberanía total o plena en políticas autoritarias y nacionalistas. Por otra parte, se le ve como noción incómoda en un ordenamiento jurídico internacional que habría sido modificado en su estructura —transformación, ésta, que para algunos no ha sido adecuadamente apreciada— debido a la positivización de normas axiológicas (los principios, *ut supra*).

Se escuchan incluso posturas que cuestionan la soberanía en tanto contradictoria con el Estado de derecho y con los pactos internacionales. En

² Cf. A. Pfaller, “El Estado en la economía social de mercado”, en *Un Estado para la democracia*. México, Porrúa, 1997.

³ Cf. Salvadori Massimo, “Estado y democracia en la era de la globalización”, en *Un Estado para la democracia*.

dichas posturas la función legitimante, que el atributo de soberanía poseía en la modernidad, pierde su fuerza; el ejercicio de un poder político legítimo no sólo ya no se identifica exclusivamente con el Estado (gracias a los procesos liberal-democráticos) sino que el mismo atributo de poder soberano es cuestionado como referente político-jurídico rescatable.

En medio de los múltiples aspectos que asume la crisis de la soberanía (como ejercicio autónomo del poder, no sólo estatal) puede resultar fructuoso para la reflexión filosófico-política intentar un planteamiento de la cuestión de la soberanía en los términos anunciados de crisis del equilibrio entre poder y derecho.

La relación poder-derecho ha cambiado y muta históricamente, dependiendo de los contextos y de las tradiciones teórico-políticas que asume; en esta larga historia de transformaciones profundas de los aspectos políticos y jurídicos de la soberanía encontramos los materiales que conforman una noción sumamente difícil, compleja y problemática en la época contemporánea.

La relación entre derecho y poder

La soberanía moderna se afirmó como respuesta a una nueva organización y problematización del poder: como intento de articular teórico-jurídicamente las atribuciones del poder estatal en una fórmula político-jurídica, que será entendida históricamente en modos distintos.

En las particulares elaboraciones dadas por las mayores tradiciones del pensamiento político (autoritario, liberal, republicana, democrática) encontramos una pretensión común: la de ajustar la fórmula de la soberanía para responder al problema concreto de cómo dar solución a las tensiones entre poder y derecho. Los esfuerzos en tal dirección configuran una problemática teórica y práctica, con diversos aspectos centrales y líneas de discusión.

Con frecuencia la estrecha relación entre estos últimos dificulta una percepción clara de los contenidos implicados en la ponderación y discusión de la relación entre poder y derecho. Es oportuno distinguirlos para apreciar la riqueza de planos involucrados en el tema y cómo la elaboración particular de tales ejes problemáticos, en el seno de las diversas tradiciones de pensamiento político, conduce a los peculiares modos de articulación respectivos.

Uno de los temas principales es, sin lugar a duda, el de la legitimidad. Éste atañe al problema del reconocimiento de un poder de derecho (al que se le atribuye/reconoce el derecho de mandar, y no un poder meramente *de facto*), con base en principios que fundamenten el *título* del poder. La cues-

tión toca la necesidad teórico-práctica de justificar al poder como derecho y a la obediencia como deber. Un aspecto específico de tal cuestión concierne claramente a la noción de soberanía o del carácter soberano del poder.

Relacionado al de la legitimidad tenemos el tema de la legalidad.⁴ El tipo específico de legitimidad ofrecida por el derecho (por la existencia de un “gobierno de las leyes”, de leyes que reglamentan/controlan al poder) ofrece a la preocupación filosófico política la posibilidad de dar un contenido racional (por su carácter “desapasionado”, objetivo, técnico) al poder, de superar la condición en la cual el poder sería, como diría Bobbio, “ciego”.

Parece oportuno añadir a los anteriores temas, que apuntan a la cuestión del título y del ejercicio del poder —más comúnmente identificados—, otros que complementan nuestro cuadro de los aspectos que intervienen en las diversas fórmulas de relacionar poder y derecho. Uno de ellos refiere a la división del poder o su unitariedad; esto es, la distribución específica del poder, tema que permite evidenciar los derroteros históricos específicos que marcaron la transformación del ejercicio mismo del poder soberano.

Asimismo, será útil tomar en consideración la cuestión de la capacidad de crear la ley, o de la ley como producto del poder. La pertenencia de esta prerrogativa a un poder u otro, en una concepción unitaria o no del Estado, ilumina otro aspecto del desenvolvimiento histórico de la soberanía.

Otro tema involucrado es el de la eficacia de la ley. La teorización del poder ofrece a la preocupación filosófico-jurídica por el derecho la posibilidad de dar eficacia a la ley, a través de la presencia de un poder efectivo, además de legítimo, capaz de hacer que la ley sea regularmente obedecida.⁵ Este aspecto proyecta la necesidad y el difícil problema por parte del derecho de lograr relacionarse con el poder para su realización.

A las anteriores líneas temáticas, que perfilan el bagaje problemático básico de la discusión sobre los modos de articular la relación poder-derecho, debemos añadir la importante presencia de un problema de otra naturaleza. Nos referimos a la cuestión de cuál de los dos aspectos (poder o derecho) posee (o a cuál se atribuye) la prioridad sobre el otro: ¿se defiende la prioridad de la norma sobre el poder o la del poder sobre la primera? La cuestión que se abre ante nosotros es la de si entendemos la política desde el derecho o el derecho como un medio de la política; esto es, el problema de la tentación/posibilidad de reducir una a lo otro o viceversa. En la ponderación crítica de la condición de la soberanía, dicho aspecto juega un papel relevante.

⁴ Cf. Norberto Bobbio, “El poder y el derecho”, en N. Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*. México, Grijalbo, 1984.

⁵ Los señalamientos de Bobbio acerca de la importancia de los factores de la perpetuidad y de la efectividad del poder en la consideración de la legitimidad, profundizan la cuestión y evidencian su complejidad (*idem*).

Tal es el cuadro de los principales aspectos generales que encontramos subyacentes a las diversas maneras de relacionar poder y derecho. Éstos nos conducirán a las siguientes consideraciones y señalamientos problemáticos acerca de las principales vicisitudes que experimentó la soberanía, en tanto respuesta teórico-práctica al problema filosófico y político de la soberanía.

La soberanía absoluta

En la versión absolutista de la soberanía, poder y derecho convergen en un poder superior, unitario, trascendente e ilimitado. El poder absoluto de los leviatanes modernos posee en sus manos “todo el poder y todo el derecho”:⁶ el monopolio no atañe solamente al poder militar, burocrático y al de sus otras instituciones, relevantes para su institucionalización, sino también al monopolio del derecho.

La decisión sobre *la ley*, sobre lo que es tal, es prerrogativa del poder soberano; él detenta el poder de crear la ley y derogarla (además de hacerla respetar): *auctoritas non veritas facit legem*. La legalidad deviene ordenamiento jurídico positivo producto del poder.

Es oportuno subrayar cómo la ausencia de otros poderes de creación y de fuentes trascendentes de la justicia de los dictámenes implica que en el derecho creado por el poder político se fundan tanto la ley (la norma legal) como la justicia (principio de): *iussum* y *iustum*⁷ coinciden, al ser el poder político el único intérprete del derecho natural, al mismo tiempo que —decíamos— artífice de las leyes jurídicas. La fórmula *quod principii placuit legem habet vigorem* grabó la contundencia de este tipo de poder; un poder a cuyo arbitrio queda la distinción entre Bien y Mal, y la interpretación de los mandatos mismos del *ius naturalis* (preestatal e inmutable) que —en principio— lo vincularían.⁸ La concentración del poder legislativo en el ejecutivo y la peculiar concepción iusnaturalista hobbesiana⁹ hace que, junto con la decisión sobre la ley, el soberano decida sobre *lo justo* (lo que es justicia) y no hay otra fuente terrenal superior para su definición.

⁶ Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de T. Hobbes*, UAM-A, 1997; pp. 106-109.

⁷ N. Matteucci, *op. cit.*, p. 88.

⁸ Cf. de Thomas Hobbes, *De Cive*, cap. XII y *Leviatán*, cap. XXIX.

⁹ “Es el iusnaturalismo del tercer tipo cuyo rasgo esencial consiste en rechazar el derecho natural como fuente de contenidos normativos, aceptándolo exclusivamente como fundamento de validez del ordenamiento en su conjunto” (N. Bobbio, “Hobbes y el iusnaturalismo”, en *Estudios de historia de la filosofía*. Madrid, Debate, 1985, p. 161).

Este poder es el resultado, en el caso de la teoría política de Hobbes, de la “renuncia a casi todos sus derechos” por parte de los individuos (que devienen súbditos), quienes ceden el poder de sus armas así como la fuerza del derecho individual (propio de la condición natural o preestatal) en las manos del Leviatán. El paso de una multiplicidad de poderes particulares a la condición civilizada o de existencia del poder político, ante el que no hay reserva individual alguna, afirma de manera plena la legitimidad del poder leviatánico.

La misma relación entre poder y derecho en sus términos superlativos definía los alcances del poder: todo lo que concierne al *Commonwealth*, al bien de la comunidad o público, pasa por o es objeto de la voluntad del poder soberano. De esta manera, también la educación (la doctrina universitaria) y las verdades de la religión (el milagro, los dogmas de fe, bien y mal) son materia de decisión del Leviatán. La línea de demarcación del poder soberano pasa por los límites de la esfera individual: impenetrable e incontrolable, la interioridad individual es territorio *off limits* para el poder político, que se debe replegar (no es poca cosa) en la profesión pública de fe y de los actos públicos.

La tradición absolutista o autoritaria del poder soberano, emblemáticamente representada por la doctrina hobbesiana del Estado, afirma una idea de poder público impregnada de la visión de mantenimiento del orden y por ende de una esfera pública controlada/regulada por el poder político. Ello es ciertamente debido a la noción positiva explícita del poder político en tanto creador del orden y defensor de la paz; en tanto autor de la condición civilizada en la que los individuos conducen una vida alejada del “miedo a perder la vida en modo violento”

Este tipo de soberanía conjuga poder y derecho en modo total: el control incontrastado de los medios o recursos estratégicos del poder, y la autoridad incuestionada sobre el ordenamiento jurídico y los principios de justicia, sobre un determinado territorio, hacen de la soberanía un atributo absoluto de los Estados-nación. El poder es derecho: tiene prioridad sobre la norma y el derecho es un medio de la política.

La soberanía limitada

Con la afirmación de la tradición política liberal, por el contrario, poder y derecho son percibidos e interpretados en su tensión y oposición. El ingente poder del que dispone el soberano estatal en su persona es percibido en esta tradición como fuerza que puede ser usada por el arbitrio del poder político de manera nociva para los individuos y negativa para los intereses de la comunidad; no hay garantía fáctica de que el gobierno actúe efectiva-

mente para el bien de la comunidad, ya que el mismo horizonte racional normativo del derecho natural descansaría, para su interpretación y realización, en el arbitrio y la voluntad del poder político soberano.

La naturaleza misma del poder es ahora concebida negativamente, como poder tendente por dinámica propia al abuso, a sobrepasar los propósitos con los que fue creado y a someter más voluntades, abarcar más espacios; poder que, sin embargo, es necesario para cumplir con la función de ordenamiento y gobierno de la sociedad, de aseguramiento de los bienes y cumplimiento de las leyes. Señalar la búsqueda del orden y de la paz, por sí mismas, como función única del Estado sólo parece favorecer la afirmación de un poder que quiera imponer la equivalencia extrema de su poder con el orden, haciendo caso omiso de las voluntades y libertades individuales.

En esta visión del poder, la política —vista como mal necesario— debe ser concebida como campo creado para salvaguardar las libertades de los individuos. Derechos que, en el pensamiento contractualista de corte liberal, preexisten a la formación-fundación de la condición civil y no se enajenan con el sello del pacto¹⁰ (como acontecía en la versión iusnaturalista hobbesiana con una enajenación total de los derechos). Locke ayuda a ejemplificar la postura liberal: el poder político es creado para “permitirles (a los hombres) una vida cómoda, segura y pacífica, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios y una salvaguardia mayor”;¹¹ para ello se renuncia al derecho natural de defenderse,¹² pero no a los demás derechos naturales.

Después de, y contra, la afirmación del poder político estatal con el absolutismo (con ello, del establecimiento de organismos nacionales), el poder es limitado para salvaguardar la libertad de los individuos; su función de procuración de orden y paz se mantiene, pero se impone en primer plano la preocupación por la libertad.

Se hace así necesario para establecer un control sobre el poder político dividir el antes unitario poder del Estado en un equilibrio de poderes que cumplan funciones distintas (legislativa, ejecutiva, y la que posteriormente recibirá el nombre de judicial); se asigna al poder legislativo no sólo la función de reglamentar (a través de las normas generales) el ejercicio del poder por parte del ejecutivo, sino también la función de limitar y controlar dicho poder.¹³ Ello representa un “Estado de derecho” (aunque en forma

¹⁰ Cf. M. Bovero, “Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista”, en N. Bobbio y M. Bovero, *op. cit.*

¹¹ J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*. Edicol, 1977, p. 116.

¹² *Ibid.*, p. 109.

¹³ Bobbio hace notar cómo en oponer Hobbes (y Rousseau) a Locke (Montesquieu y Kant) por lo que respecta a la divisibilidad, o no, del poder, se tiende a confundir la preocupación por la unitariedad del poder soberano *vs.* gobierno mixto (donde el

débil),¹⁴ esto es, un Estado limitado y controlado en sus poderes; en la tradición liberal fuerte a lo anterior se acompaña la necesidad de limitar también sus funciones,¹⁵ de reducir los ámbitos de intervención del poder político estatal. La garantía frente a los abusos de poder pasa por una primera condición de limitar sus competencias y así hacer eficaz el control del poder político. Al dividir el poder, el derecho —en tanto poder jurídico— se separa del poder político del ejecutivo (antes soberano) y el poder soberano es ahora el poder legislativo. Con la limitación de las funciones (o, lo que es lo mismo, con la afirmación del Estado mínimo), también se delimita su poder (antes absoluto).

Se supera el arbitrio de un poder que sea a la vez ejecutivo y legislativo: se separan —decíamos— poder y derecho (ya como principio de justicia, ya como producción de la legalidad) y con ello podemos ver cómo la justicia misma se disocia del anterior monopolio del poder ejecutivo. Progresivamente la justicia se irá relacionando con una prevaleciente visión iusnatural y racionalista de los derechos del hombre y el principio de justicia se expresa en el poder legislativo. Ahora la norma tiene prioridad sobre el poder, aunque prevalentemente en la determinación de sus límites.

La legalidad comienza a autonomizar su poder y a aparecer como el medio privilegiado para la legitimación del poder político (y no sólo de regulación de su ejercicio y control de sus funciones), tanto que progresivamente la legalidad llega a ser presentada en muchas interpretaciones como la única legitimación posible del poder leviatánico. Con lo anterior se rompe el monopolio por parte del poder político de hacer la ley, de ser intérprete de la justicia; la legalidad, comienza a responder a una sensibilidad constitucionalista y parlamentaria que opone la legalidad, en tanto procedimiento técnico y objetivo-neutral,¹⁶ a los arcanos del poder.

La relación, ahora más difícil, entre legalidad y legitimidad (al remitir a instancias de poder distintos) hace que se perciban más claramente dos aspectos problemáticos de la relación poder-derecho. El primero atañe al problema mencionado de necesitar al poder para que la ley sea eficaz; la legali-

poder soberano está distribuido en distintos órganos) con la distribución de funciones (ejecutiva, legislativa, judicial) pero no división del poder soberano. (Cf. N. Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. México, FCE, 1989, pp. 113 y ss.)

¹⁴ N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*. México, FCE, 1989, p. 19. También véase el pasaje sobre los principios inviolables como límite material al que se someten las leyes generales.

¹⁵ Puede existir un Estado de derecho que no sea mínimo, como el Estado de bienestar en la versión democrática. (Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*.)

¹⁶ Cf. C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 126-128.

dad si bien por encima del poder efectivo, le necesita para asegurar que ésta sea regularmente obedecida (sin lo cual sería una normatividad vacía o irrelevante).

El segundo aspecto pone en evidencia más flagrante cómo la legalidad misma necesita a su vez ser legitimada. En efecto, el poder ejecutivo —en cuanto tal— debe a todas letras ejecutar y hacer obedecer las leyes, pero ¿cuál es el fundamento de validez de tales leyes?¹⁷ Si en el modelo anterior la legalidad (el derecho) podía apoyarse en el poder como su fundamento de legitimidad, ahora la separación de los poderes y el sometimiento del ejecutivo al legislativo deja descubierto el problema de los fundamentos de la ley, que ya no posee solución de continuidad en el poder.

Por su parte, en el marco de esta transformación de la relación entre poder y derecho, la esfera individual no es ahora el mero territorio no conquistado por el poder soberano, sino que adquiere significados más importantes. La esfera privada es el lugar teórico que justifica la necesidad de un poder negativamente percibido y desde la cual se imponen límites y controles.

La misma participación de los ciudadanos en la “publicidad” como “opinión pública” se da desde lo privado en tanto espacio donde preexisten derechos y como espacio de formación de los individuos, que se asomarán en la esfera pública para observar, criticar los actos del poder político. Lo público, entonces, ya no expresa todo el derecho del sumo poder ilimitado. Lo público comienza progresivamente a asumir el sentido de espacio acotado y controlado del poder para la regulación de la sociedad; “público” asume el significado particular de presencia del poder político para la preservación de las libertades. Finalmente, “público” es opuesto a “privado”.

La oposición público-privado refleja el oponer libertad a poder: el objetivo liberal es oponerse al poder absoluto para afirmar libertades individuales. La esfera privada se expande como espacio de influencia sobre la toma de decisiones políticas y legislativas. El poder político debe ahora vérselas con la aparición de un poder político informal pero, sin embargo, con la capacidad de influenciar sus decisiones, de juzgar sus actos.

Vemos cómo las vicisitudes de los diversos aspectos de la relación poder-derecho implican a) transformaciones en el principio y los órganos de la soberanía (principio de soberanía popular¹⁸ ejercida por el poder legislati-

¹⁷ M. Bovero indica que una posibilidad de legitimación se da con la existencia de un orden efectivo, pero recuerda otras como el consenso. (Cf. N. Bobbio y M. Bovero, *op. cit.*, p. 53).

¹⁸ En el liberalismo la participación corresponde a los ciudadanos, a su vez definidos por su condición de propietarios.

vo); b) también implican disminución del poder del Estado y limitación de sus funciones, c) pérdida del control sobre la ley y su creación por parte del ejecutivo, y el sometimiento de éste a la ley; d) comportan necesidad por parte del poder de la legitimación de tipo legal; por lo anterior e) limitación de lo público, su sometimiento a crítica; f) afirmación del pluralismo, subyacente a la posibilidad de la crítica de la opinión pública ilustrada.

Es importante indicar cómo, en este cuadro de las transformaciones de la soberanía, la idea (y la realidad) de un sujeto de la misma, de un representante de la unidad política, identificable y que posibilita la positivización del derecho se mantiene. Sin embargo, la noción unitaria de la soberanía, en tanto atributo de un poder político independiente, superior y autónomo de decisión se debilita:¹⁹ ello es debido a que: a) se afirma con la tradición liberal el acotamiento del poder político ejecutivo como eje privilegiado de representación-manifestación de la unidad política y se le somete al legislativo; b) el mismo poder legislativo está vinculado por el derecho natural y c) la asamblea parlamentaria refleja diversidad de intereses.

La noción republicana

Otra tradición teórico política relevante en el proceso de transformación de la relación poder-derecho, a la cual es interesante hacer referencia para analizar la percepción/transformación de la soberanía, es la del republicanismo. Se distingue de la tradición liberal, por la percepción positiva del poder y por la concepción de la política como un "bien": partiendo de la noción de *res pública* o de lo político como "cosa de todos", la tradición republicana de la *koinonía politiké* o "comunidad política"²⁰ privilegia el énfasis en el gobierno de todos, en el que los ciudadanos en conjunto son partícipes, y a la vez corresponsables.

Las instituciones que permiten la presencia de los ciudadanos son órganos de discusión y concertación pública;²¹ se añade a ello en la tradición republicana —y esto marca la distancia— la presencia activa de la ciudadanía a través de su participación en la organización política, a través de las asociaciones civiles y de una acción política responsable de los ciudadanos. Es una situación donde lo público, coincide (nuevamente) con un sentido positivo de lo político, y (a diferencia de la tradición autoritaria absolutista, donde teníamos una idea positiva del poder pero involucraba otra idea

¹⁹ La fórmula se debilita pero es mantenida. El mismo Locke prefiere hablar de "poder superior" y no de poder "soberano".

²⁰ Cf. Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo y Tocqueville.

²¹ Instituciones que en parte la tradición liberal hizo propias y definió en la institución parlamentaria y en la división de poderes.

—verticalista— de poder) es espacio de participación y de realización de virtudes públicas (no de intereses privados); subyace a esta participación republicana la concepción *positiva* de la libertad.²²

Este viraje en el sentido de “libertad” y su relación con lo político puede hacernos más claro si consideramos el peculiar carácter que asume la cuestión del fundamento de las leyes: en la tradición republicana las leyes, que en la comunidad política quieren regular el orden y hacer posible la libertad ciudadana, son productos de la deliberación y el consenso.²³ La ley, el ordenamiento legal es expresión-afirmación de la participación política de ciudadanos en un poder percibido como propio (“propio” *porque* y *en tanto* que poder de todos).

Al ser concebido como un bien (no ya como “mal necesario”, aunque —o justo porque— compartido activamente), el poder político se “reconcilia” con el derecho (entendido tanto como ordenamiento jurídico y como principios de justicia): el poder político busca o tiende —por definición— a la vía del “gobierno de las leyes”.

La legalidad ofrece al poder la legitimación legal-racional (también ofrecida por la solución liberal) que los tiempos reclaman y, por la existencia de un poder positivamente entendido, recibe del poder el fortalecimiento de la eficacia de las leyes (en el contexto republicano, son observadas con regularidad debido a su fundamento consensual). En un marco político y filosófico político, la cuestión de la legitimidad no se reduce a la legalidad sino la trasciende explícitamente, para encontrarse con la referencia a valores civiles, virtudes públicas, instituciones políticas, a ideales de comunidad política; tampoco necesita de la efectividad del poder sino en primer término se apoya en la eficacia de las leyes y en el consenso.

La vinculación entre poder y derecho adquiere un sentido distinto en la tradición republicana, ya que se redefinen los términos de la relación: “poder” no es entendido como coacción o fuerza, sino como participación ciudadana; “derecho” son las leyes que el pueblo se da a sí mismo y no la realización de derechos superiores. Es una relación de consonancia (que no implica necesariamente armonía) entre poder y derecho, que promueve la política como afirmación de libertades ya no en el sentido de libertad “frente a” (o de “ser libre de” constricciones) sino, por el contrario, de libertades

²² Y no la concepción meramente negativa, de libertad “frente al Estado”, como la que caracteriza a la tradición liberal. Cf. I. Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Filosofía política*, FCE, 1974.

²³ En la tradición republicana las leyes no encuentran su fundamento último en un conjunto de derechos individuales naturales, preexistentes y trascendentes al mismo orden político (independientes, por ello, de consensos o de mayorías), como es el caso de la tradición liberal.

“para” actuar (o “en”, “con” el poder). Ello conlleva una afirmación de lo público como espacio compartido y por ende *plural*. Frente a la noción liberal de un poder político negativamente percibido y con ello de lo público como esfera de acción de dicho poder, que debe ser limitada/controlada, la esfera pública republicana afirma por su dinámica el pluralismo y el agonismo, justamente en lo público y en lo político.

La soberanía en la tradición republicana —siguiendo el mismo orden anteriormente sugerido— *a)* afirma el mismo principio de soberanía popular que la tradición liberal, cuyo ejercicio, sin embargo, sigue vías de participación positivas; *b)* el poder del Estado en tanto sistema político no se ve disminuido, sino —propriadamente— compartido bajo el horizonte de la comunidad de lo político; *c)* no hay oposición con, o pérdida de control sobre la ley, ya que el gobierno de las leyes es producto de la participación en la “cosa pública”; *d)* la dependencia de la legitimidad de la legalidad se ve superada en la legitimidad por el consenso, por la presencia de valores públicos; *e)* la oposición público-privado asume un nuevo significado, invirtiéndose el polo privilegiado: es la esfera pública la que tiene que ser fortalecida con la participación cívica (en su acepción peculiar de lo “público” republicano) y debe ser resguardada frente a las embestidas de la esfera privada (con intereses particulares).

De esta relación entre poder y derecho, el ejercicio mismo (y no sólo el principio) de la soberanía parece salir fortalecido, apoyado como se encuentra en la fuerza de lo político y lo público. La misma actuación de las instituciones estatales y del poder ejecutivo (aunque ya no reflejan un poder total y absoluto de tipo autoritario o verticalista y, por otra parte, insertas en una visión positiva y republicana de la política) no se ve disminuida en su poder político sino que su actuación se ve reforzada por un ejercicio efectivo que recurre siempre menos a la imposición y la coacción para, por el contrario, apoyarse en el consenso y observancia de las leyes.²⁴

²⁴ Si bien este es el sentido general que caracteriza la tradición republicana hay que tomar *cum grano salis* el aspecto particular de la percepción del papel de las instituciones estatales (punto *b)* en las variaciones “sobre el tema” en autores distintos de la tradición republicana. En efecto la “tendencia” mencionada a la consonancia, establecida en principio, entre poder ejecutivo y valores y principios del republicanismo puede verse más o menos realizada según consideremos a Maquiavelo o Arendt. Esta última es representante de una propuesta republicana que se remite al ideal de la *koínonia politiké* de la democracia griega, por ende, de una democracia directa, y concibe lo político *strictu sensu* como “fundación de la libertad” (y la política como relativa a los momentos en los que dicha fundación se realiza). En la teoría política de Arendt, la política como instituciones, partidos, negociaciones, normalización, elecciones, etcétera, no posee el sentido propio que mencionamos, ya

La contribución del pensamiento político de la tradición republicana a la transformación de la soberanía puede enfatizar justo la vertiente de exigencia a relacionar, estrecha pero positivamente, poder y derecho. Esto es —ante todo— 1) afirmar el gobierno de las leyes y no el de los hombres, ni el de las instituciones *qua* instituciones de poder (*vs.* entonces la soberanía total y absoluta del Estado, pero en favor de la soberanía del pueblo como expresión o atributo de la comunidad política); 2) afirmar una política que no refiera ni dependa de ningún orden normativo trascendente, preexistente, sino producto de la participación positiva de la libertad ciudadana y del consenso.

Si bien lo anterior refiere explícita y directamente a diferenciarse de la tradición liberal, también podemos percibir la potencial fuerza *democratizadora* de tales afirmaciones. 3) Sin duda un tercer elemento decisivo para perfilar la influencia republicana en las transformaciones de la soberanía es la defensa-afirmación del pluralismo. A la participación ciudadana (en los términos mencionados) y al consenso subyace la presencia-promoción de una pluralidad de opinión y fuerzas políticas que compiten en la esfera política, positivamente entendida (*ut supra*, a diferencia del pluralismo de corte liberal que expresa una noción negativa de la política), importante eje para la delimitación y transformación de la soberanía del Estado y del ejercicio del poder político del ejecutivo. Pluralismo político que, en el marco de la tradición republicana, se conjuga con una visión democrática o, para ser más precisos, *ex parte populi* y (subrayamos esta conjunción) *pro salus publica* (ya que es la relación entre estos dos aspectos que puede marcar claramente la diferencia del republicanismo —primero— ante la tradición liberal y —luego— con la democracia, donde —veremos— se profundizará o ampliará la noción de lo público).

que en las condiciones arendtianas de una sociedad donde lo privado se ha mezclado con lo público y la cuestión social se adueña, pervirtiéndola, de la política (sintetizando las nociones centrales de su visión teórico-política), la política se convierte en juego de intereses particulares en el que se pierde la visión propiamente *política* y *humana* de la acción pública (o en el horizonte de la esfera pública). Este fuerte sentido crítico que el pensamiento arendtiano posee frente a la situación de la política de la edad contemporánea es un muy buen ejemplo de las distinciones que —señalábamos— es necesario tener presente. La cuestión de la percepción del papel efectivo de las instituciones estatales y del poder ejecutivo, en Arendt, sólo podría ser abordada críticamente (de una ponderación negativa), frente a un ideal positivo, que contrasta la actual con una época ejemplar de la política. La afirmación de la consonancia entre poder y derecho resulta válida —en este caso— sólo como referencia ideal.

La noción democrática

Forma de gobierno y modelo de legitimación democráticas, tienen sus exponentes para lo que atañe a la democracia moderna²⁵ y representativa en los constitucionalistas norteamericanos y franceses del siglo XVIII. Afirmando la soberanía popular, como el modelo clásico, el modelo representativo de la democracia se caracteriza por la amplitud bajo la cual se ejerce dicha soberanía y por la forma representativa que asume.

La *volonté générale* de la fórmula rousseauiana de la soberanía refiere a un ideal de democracia donde se ejerce la soberanía en modo directo pero que, sin embargo, el autor sabe ser algo irrealizable.²⁶ Pero, pese a su posición antimoderna con respecto a la representación de la soberanía, la referencia a dicha noción en Rousseau²⁷ puede poner en evidencia la exigencia que parte del pensamiento político moderno dirige al poder estatal: la exigencia de la libertad positiva (de su defensa) para los ciudadanos.²⁸ A lo cual, para evitar confusiones con la postura liberal, hay que añadir que en la democracia se trata de una libertad *en* la igualdad de oportunidades para la participación política de los ciudadanos.

Indicando éste el objetivo y la función del poder político en el pensamiento democrático, podemos apreciar cómo ello marca toda la distancia con respecto a: 1) la tradición autoritaria, que no defiende la libertad sino del orden contra la anarquía; 2) la tradición liberal, en la que la igualdad no es necesaria para la libertad, e incluso es considerada nociva para la misma, que se promueve mejor a través de la diferencia; y, más problemáticamente, y 3) con la tradición republicana, donde está presente el énfasis en la libertad positiva (también presente en la democracia) de los ciudadanos, pero no hay una necesaria presencia de la preocupación por la igualdad junto con lo anterior.

²⁵ Para lo que respecta a la democracia directa, el modelo clásico en la democracia griega, y su exponente moderno en la postura (controvertida) de Rousseau. (Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, pp. 32 y ss.)

²⁶ Las condiciones de tamaño pequeño, costumbres sencillas, igualdad de condiciones, ausencia de lujos hacían de la democracia para el mismo Rousseau un Estado utópico (jamás existido y que no podrá existir) y un "gobierno tan perfecto" que "no conviene a los hombres". (Cf. J. J. Rousseau, *El contrato social*. México, Alianza Editorial.)

²⁷ El pensamiento de J. J. Rousseau es sumamente complejo y ambiguo para ser aceptado sin reservas como democrático.

²⁸ Leemos en *El contrato social* (libro I, cap. VI, p. 38) los términos del planteamiento roussoniano: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes".

El último punto, es importante señalarlo, presenta la dificultad representada por una vinculación y a la vez confusión entre república y democracia.²⁹ Pero es posible apreciar mejor la diferencia de esta última con respecto a la primera si subrayamos la idea de que en la tradición republicana la igualdad de condiciones de tipo democrático, amplio o universal, es visto con gran sospecha: ello porque el poder del pueblo puede derivar en despotismo de la mayoría y, por otra parte, también puede ser sujeto a poderes tiránicos que sepan utilizar la igualdad de condiciones como nivelación u homogeneización de las masas para poderes de tipo, entonces, totalitario y autoritario. Además, los republicanos cuestionan la presencia de lo privado y de la cuestión social en la política por sus efectos perversos sobre lo político.³⁰

Caracterizada por el sufragio universal y las iguales oportunidades de participación política, la democracia recibe determinado sentido a partir de la tradición con la que se vincula; también, la relación entre poder y derecho en la democracia parece depender de o reflejar los sentidos que asumen respectivamente poder y derecho en las tradiciones en cuestión. En el caso de su combinación posible³¹ con el liberalismo, la democracia liberal incorpora la idea liberal de los derechos individuales inalienables y de un poder que preserve las libertades de los ciudadanos, restringe sus funciones, etcétera. La combinación de la democracia con la república enfatiza los aspectos de apoyo o cercanía entre poder y derecho y fortalece las potencialidades democráticas del republicanism. La versión autoritaria o totalitaria de la democracia, por su parte, recupera de nueva cuenta la combinación de sumo poder y sumo derecho que encontrábamos en el Estado absoluto con su soberanía total, apoyado ahora en la presencia de las masas que caracterizan a las sociedades democráticas contemporáneas.

Según se trate de un tipo u otro de combinación y, por ende, de manera determinada de entender poder y derecho, las implicaciones que la democracia moderna y contemporánea tienen para la soberanía (en tanto principio y ejercicio efectivo, junto con la afectación o no del poder del Estado) asumirán los tintes correspondientes a la tradición que se vea interesada y abren vetas particulares de los problemas que caracterizan y han caracterizado a la democracia liberal, republicana o totalitaria.

²⁹ La dificultad de ubicar una tradición o un pensamiento democrático se debe al hecho de que la reflexión sobre la democracia se ha presentado desde las distintas tradiciones referidas (autoritaria, liberal y republicana). Democracia es un ideal, una forma de gobierno y de legitimación.

³⁰ Cf. Tocqueville y Arendt.

³¹ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*.

En los posibles cuadros teórico-políticos, dichas implicaciones o consecuencias se centran claramente en la nueva forma de ejercer dicha soberanía (arriba) y las dificultades que ésta conlleva. A saber: *a)* el hacer *efectiva* la participación de todos los ciudadanos en la toma de decisión democrática en las sociedades de masas; *b)* la *calidad* de dicha participación (problema de la eficacia y de la no manipulación de esa soberanía); *c)* la *modalidad* (elecciones, referendium, plebiscito); *d)* la puesta en la mesa de los *temas sociales como contenidos* de las decisiones políticas; *e)* los cambios en la percepción siempre menos unitaria de “pueblo” y de asamblea parlamentaria debido a la diferenciación sociopolítica y la pluripartidización; son sólo los mayores problemas que la democracia plantea para la soberanía, tanto como ejercicio efectivo que como principio popular.

Situación y perspectivas

Pese a las transformaciones del principio, así como del ejercicio de la soberanía; pese a las limitaciones y divisiones de poder y funciones del Estado (en tanto parte política institucional de la efectividad de la misma); pese a las modificaciones del ámbito, alcance y proceso mismo de toma de decisiones del poder político; pese a la diversidad del lugar ocupado por la ley como producto de poderes distintos y de la percepción de la cuestión de la eficacia de la ley; pese a las mutaciones en las concepciones de la política y del derecho; pese a los cambios de la noción jurídico-política misma del carácter supremo del poder político, el concepto de “soberanía” pervive. Sigue en uso, cargada de los sentidos que se le sobreponen en esta articulación histórica diferenciada de diversas tradiciones en ordenamientos concretos distintos, y pese a la(s) historia(s) de procesos tendentes ya sea a democratizar (*sensu latu*) la soberanía, ya sea a limitar, controlar en particular el ejercicio del poder ejecutivo y la soberanía estatal.

Hemos visto cómo la soberanía devino, así, siempre menos válida en su tradicional formulación monista y en tanto atributo de un poder verticalista; cómo progresivamente se hizo más compleja su captación clara como noción trascendente y unitaria. Y ello debido al avance de la democracia, a su modificación y combinación con otras tradiciones, a la masificación de la sociedad, a los factores actuales de la crisis,³² etcétera. No obstante lo anterior las teorías jurídicas y políticas, la política misma, se apoyan, usan y construyen todavía sobre la noción de soberanía; noción que parece haber dado de sí y haber perdido su elasticidad. Se hace necesario elaborar una nueva

³² Cf. en este artículo *La crisis actual*.

fórmula de la soberanía, válida y deseable en sus contenidos, para las exigencias del mundo actual.

Para la filosofía política, el cuadro analítico presentado puede contribuir a esclarecer la problemática de la soberanía, sus diversos elementos, sus interrelaciones; nos permite tomar en cuenta los significados complejos y confusos que intervienen en nuestra percepción y planteamiento mismo del problema de la soberanía. Específicamente, la exposición presentada muestra, de manera sugerente, cómo plantear el problema filosófico-político de la crisis de la soberanía en términos de una crisis de las formulaciones que expresan la relación entre poder y derecho, entre estas dos caras estrechamente vinculadas en la ponderación de la soberanía. Se hace así oportuno tomar conciencia de las tradiciones de pensamiento político involucradas y que interesan; precisar en la situación presente cómo concebir y redefinir la relación poder-derecho; proponer perspectivas teórico-políticas para dar respuesta a las muy diversas críticas contemporáneas dirigidas a la soberanía en tanto concepto y como aspecto del ejercicio del poder político.

Dicha labor nos ofrece la posibilidad de iluminar las actuales tensiones político-teóricas que están detrás de la problemática contemporánea de la soberanía y así contribuir al esfuerzo de precisar los nuevos términos, vigentes y defendibles, en los cuales sería posible redefinir adecuadamente dicha noción o —si fuese el caso— jubilarla. Pero ello implica confrontar la teoría con los grandes retos del mundo político actual.

Al permanecer el Estado como sujeto del *ejercicio* de la soberanía y representante de la nación, la reformulación de la soberanía deberá ser capaz de expresar la situación de un Estado reformado, hacia el cual parecen apuntar los mayores esfuerzos políticos contemporáneos. La nueva soberanía como reflejo de un Estado renovado por una reforma orientada a su aligeramiento y a promover la eficiencia del sector estatal, la democratización de la administración pública y una institucionalidad incluyente y permeable a demandas sociales, la extensión de la democracia.

Las situaciones del *sujeto* de la soberanía, el pueblo, en democracias de masas y massmediatizadas, a escasa participación informada y crítica, preocupan por los riesgos que encierra la depotencialización del ejercicio de la soberanía popular.³³ Ello no puede escapar en una consideración realista del principio de la soberanía, que quiera enfatizar y promover la presencia válida de dicho sujeto.

³³ Rodotà Stefano analiza el fenómeno de la "fragmentación del soberano" en épocas de videopolítica, videoocracia, sondeoocracia, teatro electrónico, por los problemas que plantean respecto a las modalidades y tecnologías de participación democrática. (Cf. "La soberanía en el tiempo de la tecno-política", en *Soberanía: un principio que se derrumba*, Paidós, 1996.

La reformulación de la soberanía implica la labor de forjar una noción que exprese una nueva fórmula legitimante: que encuentre el equilibrio deseado entre las relaciones de gobierno y participación ciudadana; entre las reivindicaciones de prioridad lógica de la política y del derecho, las exigencias de los principios políticos y éticos; formular una noción renovada de soberanía que sea acorde a las diversas formas de autonomía posibles al interior del Estado, que logre en el federalismo superar la crisis de la nación.

Como si fuera poco, la nueva noción debería también poder describir adecuadamente la situación de la soberanía en la era de la globalización, en la cual sería oportuno que se llegara a acuerdos con amplia visión³⁴ entre las mayores potencias,³⁵ paradójicamente, para fortalecer la soberanía.

Aunque la deseada redefinición de la noción de soberanía parece depender en mucho del desarrollo de los múltiples procesos de transformación mencionados, que acompañan o subyacen a la reformulación de la soberanía, los filósofos políticos deben afilar los lápices y perfilar desde ahora posibles fórmulas capaces de estimular y anticipar la redefinición de la misma.

³⁴ Que incluya una atención seria y responsable a los países subdesarrollados.

³⁵ Para la aplicación de medidas económico-financieras que limiten la desregulación del sistema financiero y la autonomía de las grandes finanzas.

En favor de Gadamer

Presentación

Quien crea que la ciencia, en virtud de su indisputable competencia, puede servir como un sustituto de la razón práctica y de la razón política, comprende mal las condiciones reales bajo las cuales los seres humanos deben organizar y diseñar la vida humana. Sólo la sabiduría práctica es capaz de emplear la ciencia, y todas las habilidades humanas, de una manera responsable.

Gadamer

Por doquier resuena la propuesta filosófica de H.-G. Gadamer, entre otros motivos porque, junto con Paul Ricoeur y Jürgen Habermas, es uno de quienes abanderaron la reivindicación contemporánea de la hermenéutica.

Nació en Marburgo, Alemania, en 1900, por lo que en el año 2000 cumplirá 100 años, para conmemorar este acontecimiento la revista *Theoria* se une a las celebraciones que se realizarán en todo el mundo filosófico, publicando en este número un conjunto de trabajos sobre este relevante pensador contemporáneo.

Gadamer funda la "neo-hermenéutica" o hermenéutica filosófica desde la cual recupera lo mejor de la tradición filosófica, especialmente de Platón, Aristóteles, Hegel y Heidegger, para proponer una teoría sumamente compleja y completa de la interpretación de textos, teoría que ha convertido a la hermenéutica en un supuesto obligado para todo analista o crítico social y literario en la medida en que toma sistemáticamente en cuenta la inmersión del sujeto y el objeto en sus contextos respectivos y extrae de esto sus implicaciones para el significado de la comprensión (*Verstehen*).¹ Su participación en el debate con Habermas hizo también que la tradición crítica de la filosofía y las ciencias sociales se interesara en sus trabajos.

Son muchos los aspectos destacables del pensamiento gadameriano entre los que se cuentan su relación con la historia de la filosofía, su propuesta dialógica, la dimensión práctica de su pensamiento, su crítica a los métodos

Nota de la redacción: La sección En favor de Gadamer fue coordinada por la doctora Mariflor Aguilar Rivero.

¹ J. Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", en *New German Critique*, núm. 18, otoño, 1979, p. 51.

de las ciencias, su concepción de la verdad, una nueva dimensión de lo subjetivo y su peculiar relación con Heidegger.

Es frecuente que la filosofía impulsada por el pensamiento heideggeriano tenga una mala relación con la historia de la filosofía, es decir, una relación eminentemente crítica y considerada por lo general bajo el rubro de "metafísica" o "filosofía de la conciencia". Sorprende que la reflexión gadameriana, que sigue el ímpetu del pensamiento heideggeriano, busque de manera central la apropiación de la tradición de la filosofía Occidental estableciendo con ella un diálogo permanente.

Gadamer va delineando su pensamiento mediante comentarios de otros autores, estableciendo con ellos un diálogo creativo.² Recurre a Heidegger para demarcarse de Hegel, a Sócrates y a Aristóteles para demarcarse de Heidegger, aunque en muchos sentidos puede decirse que Gadamer continúa y reorienta la dialéctica hegeliana hacia el "diálogo vivo" así como el proyecto heideggeriano de superación de la metafísica hacia un lenguaje que se habla específicamente con otros y para otros.³

También separándose de Heidegger y continuando el diálogo con la historia de la filosofía, Gadamer comienza su gran obra (*Verdad y método*) con una discusión sobre el significado de la tradición humanista. Presta atención al gran tema humanista de la *Bildung* (formación, forma, construcción), al *sensus communis* (presente sobre todo en Vico), al juicio, al tacto, etcétera, y propone que la reflexión hermenéutica esté guiada por estos principios.

Otras formas del diálogo filosófico practicadas por Gadamer son las que establece no sólo con la filosofía americana, sino también con representantes de varias posturas o corrientes filosóficas. Es ejemplar el diálogo entre él y Habermas en el que se ponen en juego principios básicos de la teoría crítica y la hermenéutica, así como de posturas universalistas y contextualistas. También con Derrida llevó a cabo un interesante encuentro (encontronazo dirían algunos) a partir del cual pudieron detectarse posturas irreconciliables y salieron a luz interesantes contraargumentos. Dialoga también con Apel, con Davidson, con fenomenólogos, pragmatistas, foucaultianos, quienes, aun discrepando, se empeñan en encontrar puntos en común entre ellos y el pensamiento gadameriano.

Pero así como el *diálogo* está presente en acto en el intercambio de Gadamer con la tradición y la actualidad filosóficas, también está presente

² Cf. Robert Sokolowski, "Gadamer's Theory of Hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vol. xxiv. The Library of Living Philosophers, Southern Illinois University at Carbondale, 1997, p. 223.

³ Cf. James Risser, "The Voices of the Other in Gadamer's Hermeneutics", en L. E. Hahn, ed., *op. cit.*, p. 389.

como una tematización central de su pensamiento. Haciendo quizá un juicio apresurado, podría decirse que la concepción dialógica cubre toda la reflexión gadameriana. La filosofía es esencialmente un diálogo, un mutuo intento de llegar a entenderse, y la comprensión hermenéutica debe comprenderse como un movimiento dialógico hacia un acuerdo, aun cuando el acuerdo no lo es sino con las preguntas que nos hacemos; el diálogo, por otra parte, es la esencia del lenguaje mediante el cual emerge el carácter histórico, finito y especulativo del lenguaje activando la dinámica de la trascendencia finita, del poder crear relación desde la individualidad.

Por otra parte, Gadamer es uno de los que responde mediante el giro lingüístico a la crisis de la llamada filosofía de la conciencia o de la filosofía del sujeto. Casi todos sus temas y conceptos tienen un sentido crítico y contextualizante de la subjetividad: el prejuicio, la historicidad, su concepción del lenguaje; la tesis, que toma de Heidegger, del evento o acontecer, la noción de finitud, del juego y del diálogo, entre otros, son términos que suponen alguna instancia crítica a la noción tradicional de conciencia. Uno de sus más sonoros *dicti* que reza “somos más ser que conciencia” se inscribe en este mismo proyecto. Pero al mismo tiempo, su trabajo, siguiendo el impulso heideggeriano, recorta otra posibilidad de pensar la subjetividad mediante la formulación de una noción específica de conciencia signada por la apertura al diálogo y la alteridad.

Considera que los métodos científicos se han caracterizado por la descontextualización y la ahistoricidad y quiere probar que el procedimiento de objetivación de las ciencias es una abstracción. Considera que tanto las ciencias históricas como las de la naturaleza han sido abstraídas de la relación fundamental con el mundo marcada por la historicidad y la lingüisticidad. Cuestiona también los métodos de las ciencias y la creencia de que son éstos los únicos capaces de dar acceso a la verdad. Gadamer quiere hacer objetos de la verdad a prácticas y experiencias diferentes de las científicas y para lograrlo elabora una noción de verdad que aunque tendencialmente está trabajada bajo la influencia de la *aletheia* heideggeriana, no es éste el único sentido en el que usa el término. Se refiere, por ejemplo, a la pretensión de verdad implícita en la experiencia del arte donde la verdad es la coincidencia entre significado y ser, entre forma materia, entre la obra, su ser y su significado. También en el concepto de fusión de horizontes aparece lo verdadero dependiendo de los prejuicios verdaderos que son los que permiten la buena comprensión, es decir, los que permiten que aparezca el espacio en el que se pregunta por la tradición y se permite que la voz de ésta aparezca. En la fusión de horizontes hay un acuerdo en la verdad.

Por otra parte, la hermenéutica gadameriana privilegia la razón práctica, la *phronesis*, que en buena medida consiste en tomar en cuenta la herencia

de la tradición y el saber de los otros aplicados siempre de manera diferente a nosotros mismos y a nuestra situación, con lo cual pueden adquirirse verdades genuinas, pero verdades que no pueden ser descritas a través de los medios de las ciencias metódicas. Se trata en este caso de verdades que nos ayudan simplemente a ser más “humanos”, más abiertos, y más atentos a los peligros. Aplicada a la política, la hermenéutica funciona como la teoría que, echando mano de la herramienta de la *phronesis*, legitima la práctica democrática. La tarea práctica de la teoría hermenéutica es la de promover las comunidades dialógicas en las que la *phronesis* es una realidad viva y donde los ciudadanos pueden asumir su propia responsabilidad, en lugar de delegarla a los expertos.⁴

Estos son algunos de los temas que aborda el pensamiento gadameriano para trabajar y proponer dos de sus apuestas centrales, a saber, que la conciencia de la situacionalidad tiene y puede tener repercusiones prácticas relevantes tanto en el plano de la elaboración teórica como en el campo de la vida práctica y social y que, a pesar de los obstáculos y las dificultades, sí es posible tener acceso a la voz de los otros.

Mariflor Aguilar Rivero

⁴ Cf. G. B. Madison, “Hermeneutics Claim to Universality”, en L. E. Hahn, ed., *op. cit.*, pp. 356-357.

La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad

Ambrosio Velasco Gómez

Introducción

Hans-Georg Gadamer es uno de los filósofos que más ha influido en el cambio de conceptos fundamentales en la filosofía del siglo XX y, con ello, ha abierto nuevos caminos para acceder a horizontes más amplios que orientarán el desarrollo de la filosofía en el siglo XXI. Estas contribuciones innovadoras son especialmente relevantes en el contexto actual de la filosofía que confronta, por un lado, el agotamiento de las principales categorías epistémicas, éticas y políticas de la modernidad y, por otro, el nihilismo relativista de las propuestas posmodernas. Entre las principales contribuciones gadamerianas en este contexto quiero destacar las siguientes:

- a) Crítica a la confianza dogmática en “el método” como único medio para justificar racionalmente nuestras creencias y acciones.
- b) Crítica de la idea de sujeto individual y trascendental y reconstrucción de un sujeto histórico y socialmente arraigado.
- c) Revaloración de la centralidad de la hermenéutica para comprender el proceso de formación y desarrollo de la subjetividad histórica y socialmente arraigada.
- d) Resignificación del concepto de objetividad en el ámbito de la intersubjetividad.
- e) Rehabilitación del concepto de tradición como el ámbito de formación y reconstrucción de las personas y de la racionalidad de sus creencias y acciones.
- f) Rehabilitación del concepto de racionalidad práctica o *phronesis* como la racionalidad común a las ciencias naturales, sociales, las humanidades, la ética y la política.

g) Recuperación del concepto de verdad como *aletheia* en el campo de las ciencias y las humanidades.

En este trabajo pretendo mostrar que la crítica y reelaboración de estos conceptos gadamerianos representan una alternativa para superar los dilemas y aporías a que nos conducen las confrontaciones entre historicismos relativistas posmodernos y los enfoques filosóficos que aún defienden categorías universalistas que hemos heredado de la modernidad y que han mostrado su impertinencia histórica y social.

Crítica a la confianza dogmática en el método

Gadamer acertadamente cuestiona la validez del proyecto moderno de buscar un método algorítmico que nos asegure la justificación racional de nuestras creencias y acciones. Este proyecto, iniciado desde los comienzos mismos de la modernidad en el siglo XVII, busca ante todo la certeza del conocimiento. La certeza debe basarse en un procedimiento repetible por cualquier sujeto, de tal manera que distintas personas puedan llegar al mismo resultado siguiendo un mismo camino o método.¹ La certeza garantizada por el método se convierte en el único criterio de verdad, y, por lo tanto, en el criterio para decidir qué es objeto de ciencia y qué no puede serlo.

Por otra parte, en la concepción moderna de ciencia, el método permite eliminar toda subjetividad y juicio personal, así como todo prejuicio cultural que pueda distorsionar el conocimiento objetivo.²

Las pretensiones de la primacía del método en la ciencia moderna tienen tres grandes implicaciones. Primeramente, la usurpación metodológica del objeto de estudio, en cuanto que sólo lo que es tratable por el método repetible puede ser objeto de la ciencia. Lo que no es metodológicamente maleable no puede originar conocimiento científico. En este sentido, quedan fuera del ámbito de la ciencia el mundo moral, político e histórico. Para Descartes, como para Pascal, en este ámbito no rige la razón sino la autori-

¹ "Lo metódico es poder recorrer de nuevo el camino andado, y tal es el modo de proceder de la ciencia [...]. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la clásica regla de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza" (Hans-Georg Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 54).

² "La pretensión de la ciencia es superar lo aleatorio de la experiencia subjetiva, mediante un conocimiento objetivo" (H.-G. Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *op. cit.*, p. 55).

dad; los empiristas como Mill y Helmholtz serían más condescendientes y aceptarían que el método científico (en este caso inductivo) sí podría aplicarse de manera limitada a las ciencias morales o históricas. Pero tanto en la vertiente racionalista como empirista, la concepción moderna de ciencia basada en un método unitario y excluyente, o bien, dejaba fuera del conocimiento racional a la historia, la ética y la política o las reducía a ciencias inexactas, de segunda clase. Principalmente, la física se convirtió así en el modelo de la ciencia moderna. Es importante observar que esta concepción difiere sustantivamente de la de los griegos, para quienes únicamente las matemáticas podían ser *episteme* porque sus objetos ideales no cambian con el tiempo. Los fundadores de la concepción moderna de la ciencia extrapolaron la idea de los objetos inmutables de la matemática a la idea de la estructura inmutable de la naturaleza de las leyes naturales que pueden ser descubiertas y demostradas por un método riguroso.³ Por ello, la ciencia tiene como principal objetivo el descubrimiento de esas leyes naturales y, con base en ellas, explicar los eventos y acontecimientos particulares. Así, el ideal de la ciencia metódica se asoció con el conocimiento nomológico de la realidad. De nueva cuenta, la dificultad para encontrar leyes sociales, morales, políticas o históricas, constituía un argumento para negar la posibilidad de un conocimiento objetivo y científico de estos campos en sentido pleno. En suma, la usurpación metodológica del objeto de estudio implicó, primeramente, una concepción mecanicista fija de la naturaleza, a semejanza de los objetos de la matemática, en segundo lugar, una orientación estrictamente nomológica y causal del conocimiento, y, en tercero, como consecuencia de lo anterior, una exclusión de lo social, lo moral, lo político y lo histórico, del ámbito de las ciencias. En todo caso podrían ser consideradas como ciencias imperfectas.

Una segunda consecuencia de la preeminencia del método científico es la negación de la relevancia de las capacidades personales del sujeto en la elaboración del conocimiento. La sensibilidad y la capacidad de juicio son relegadas por el recurso a un método algorítmico riguroso y concluyente

³ "El concepto de ciencia es el descubrimiento decisivo del espíritu griego que dio nacimiento a lo que llamamos la cultura occidental [...]. La ciencia estuvo representada para los griegos, sustancialmente, por la matemática. Ésta es la auténtica y única ciencia racional. Versa sobre algo inmutable y sólo cuando algo es inmutable se puede conocer sin necesidad de observarlo cada vez [...].

[...] la perspectiva de la ciencia moderna desplazó el concepto antiguo de ciencia hacia unos fundamentos nuevos [...]. Es la idea del método y de la primacía de éste sobre la cosa: las condiciones del saber metodológico definen el objeto de la ciencia" (H.-G. Gadamer, "Problemas de la razón práctica", en *Verdad y método II*, pp. 309-310).

que garantiza la racionalidad y objetividad del conocimiento. El sujeto se convierte simplemente en un usuario que aplica mecánicamente el método y gracias a ello desarrolla el conocimiento científico. De nueva cuenta esta tesis de la reducción de la objetividad y la racionalidad a la metodología repercutirá negativamente en el ámbito del conocimiento moral, político y sociohistórico, pues los filósofos modernos reconocen acertadamente que en estos ámbitos no es posible eliminar totalmente el punto de vista subjetivo y, por ello, las ciencias del espíritu no pueden alcanzar la solidez y exactitud de las naturales.

Una tercera implicación de absolutismo metodológico consiste en la desconsideración del condicionamiento histórico-cultural del conocimiento. El recurso del método científico parece operar como una vacuna que inocular a los sujetos de toda afección de la cultura e ideología de su contexto social específico. La ciencia se presenta así como una actividad independiente del resto de la vida humana. Esta abstracción del contexto social de la ciencia impide reconocer y reflexionar sobre la validez de los prejuicios que todo sujeto hereda como miembro de su sociedad y de su propia comunidad científica. En este sentido, la ilusión de objetividad que proporciona la creencia dogmática en las capacidades del método científico impiden a los hombres cuestionar los prejuicios fundamentales presupuestos en su propia actividad científica.⁴

En resumen, la creencia en el poder del método científico ha conducido a una confusión de la verdad con la certeza, de la realidad con lo metodológicamente moldeable, así como a una sustitución del sujeto histórico y social y de su contexto por la mera aplicación mecánica de un método científico.

Ante esta imagen del conocimiento y de la civilización dominada por el saber metodológico y técnico,⁵ Gadamer nos ofrece una concepción alternativa, más histórica, más objetiva y sobre todo más humana. Las claves de esta nueva concepción están precisamente en restituir al sujeto su contexto de vida social y en reconocer la centralidad de la comprensión crítica de ese mundo de vida como condición de posibilidad del desarrollo del conocimiento verdadero.

⁴ La importancia de los presupuestos no cuestionables en el quehacer científico ha sido reconocido por los filósofos de la ciencia pospositivista como Kuhn, Lakatos, Laudan, etcétera.

⁵ "Esta concepción de la ciencia moderna influye en todos los ámbitos de nuestra vida. El ideal de verificación, la limitación del saber a lo comprobable culmina en el re-producir iterativo. Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica" (H.-G. Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *op. cit.*, pp. 54-55).

Concepción gadameriana del sujeto y la objetividad

La usurpación metodológica de la subjetividad concreta de las personas presupone la idea de que el sujeto es un individuo que establece relaciones sociales con otros sujetos igualmente individuales. Estas relaciones son por lo común consideradas como un obstáculo para alcanzar el conocimiento objetivo y racional. El reconocimiento objetivo, tanto desde una perspectiva empirista (Bacon) como racionalista (Descartes) ha de empezar por una purga de los prejuicios que se producen en la vida social, para así posibilitar al individuo la aplicación de la razón metodológica.

Gadamer recurre a la fenomenología hegeliana, husserliana y heideggeriana para oponerse a esta concepción solipsista del sujeto. De Hegel, recuerda la idea de vida moral, de la *sittlichkeit*, que constituye el marco social de comprensión y orientación práctica de los hombres. Es este marco de la moralidad lo que constituye “el espíritu objetivo” que se opone al aislamiento ahistórico del sujeto trascendental kantiano. Dilthey retomará esta idea hegeliana en su proyecto hermenéutico como el ámbito en donde ocurre toda comprensión y reflexión humanas. Posteriormente, Husserl reelaborará esta idea en el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*), al que todo sujeto pertenece originalmente y que define su horizonte intencional. Finalmente, Heidegger radicaliza la idea husserliana de mundo de la vida en su noción de “hermenéutica de la facticidad” que define para todo ser humano una situación y un horizonte hermenéuticos, que a su vez constituyen la estructura de la pre-comprensión como un rasgo óntico y no como una situación que pueda de alguna manera ser eliminada o suspendida.⁶ “Tanto la teoría de Husserl sobre el mundo de la vida como el concepto heideggeriano de hermenéutica de la facticidad afirman la temporalidad y finitud del ser humano frente a la tarea infinita de la comprensión y de la verdad”.⁷

Objetividad y comprensión

Al defender una concepción histórica y socialmente arraigada de la subjetividad, Gadamer desarrolla también una noción de objetividad que parte pre-

⁶ Sobre la importancia que Gadamer reconoce a esta idea heideggeriana ver el primer inciso (El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger) del capítulo IX, en *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 331.

⁷ H.-G. Gadamer, “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y método II*, p. 313.

cisamente de lo aceptado intersubjetivamente por una determinada comunidad. Pero Gadamer no reduce la objetividad a algo fijo y dado socialmente, sino que también incluye en la noción de objetividad, la alteridad de lo que no es familiar. Esta alteridad no ha de ser considerada como algo que hay que dominar y someter metodológicamente, sino por el contrario, algo que hay que comprender dialógicamente. A través de la comprensión dialógica de lo extraño, podemos cuestionar nuestras creencias más familiares, nuestra objetividad dada en cierta situación y desarrollarla de manera más amplia, es decir, incluyente y progresiva. Esta concepción hermenéutica de la objetividad heredada de la fenomenología alemana muestra que “la conciencia y sus objetos no son dos mundos separados... la conciencia y el objeto son de hecho dos aspectos que permanecen juntos y que cualquier bifurcación es un dogmatismo”.⁸

Así pues, en la concepción gadameriana, el desarrollo de nuestro saber objetivo no está fundado en un método algorítmico que se aplica reiterativamente sobre lo que de alguna manera ya se conocía, sino en la comprensión de lo extraño, de lo distinto y distante a lo que nos ha sido dado históricamente en nuestra situación y horizonte hermenéuticos particulares. Gracias a la comprensión podemos acceder desde nuestro horizonte familiar a horizontes y significados ajenos y novedosos y así entablar un diálogo que conducirá a una fusión de horizontes y, con ello, a un cambio de la situación hermenéutica de la que partimos.⁹ Este proceso constituye precisamente el círculo hermenéutico que no es meramente

[...] subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos [...] ¹⁰

⁸ H.-G. Gadamer, “Philosophical Foundations of the Twentieth Century (1962)”, en H. G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, editado por David Long. Los Ángeles, Universidad de California, 1977, p. 119.

⁹ La idea de la comprensión como fusión de horizontes la desarrolla Gadamer en el capítulo IX de *Verdad y método I*, pp. 376-377.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 363.

El concepto gadameriano de tradición

El concepto de tradición es probablemente uno de los más importantes en el pensamiento gadameriano, precisamente porque en él se integra la concepción dinámica interdependiente de lo subjetivo y lo objetivo a través de la comprensión. Este proceso del acontecer de la tradición constituye tanto la transmisión de una cultura, de los presupuestos o prejuicios propios del “espíritu objetivo de una comunidad históricamente determinada”, como el cuestionamiento y transformación de lo históricamente dado en la tradición. Este proceso de herencia y transformación no sólo representa el desarrollo del saber de una comunidad, sino también el desarrollo de la comunidad misma. Por ello, afirma Gadamer, que “El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”.¹¹

Lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste fundamentalmente en el diálogo que se establece entre la formación¹² cultural propia de quien comprende y la formación cultural de la obra que se busca comprender. A través de este diálogo que promueve el intérprete, la propia formación cultural y con ella la situación y horizonte hermenéuticos del intérprete se va transformando paulatinamente y este desplazamiento constituye a su vez un cambio del mismo ser del intérprete. Este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos. El acontecer de la tradición a través de la comprensión no puede ser controlable por metodología alguna, pues se trata del proceso mismo de desarrollo del hombre y de su contexto cultural, proceso que precede toda manipulación metodológica por parte del sujeto:

*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.*¹³

¹¹ *Idem.*

¹² Gadamer elucida el concepto de formación (*Bildung*) al mero inicio de *Verdad y método*. En una versión preliminar pero suficientemente clara, Gadamer explica que “La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 39).

¹³ *Ibid.*, p. 360.

Es importante resaltar que el acontecer de la tradición a través de la comprensión es posible gracias a dos condiciones fundamentales: el distanciamiento cultural de aquello que se comprende y el pluralismo de voces de la tradición que surgen entre lo propio y familiar y lo distante y distinto.¹⁴ En esta confrontación dialógica que la comprensión pone en marcha, la tarea fundamental es primeramente elucidar y explicitar los presupuesto o prejuicios que nos han sido legados por la tradición en nuestra situación hermenéutica, y después “distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos”.¹⁵ El reconocimiento de la validez de ciertos prejuicios constituye al mismo tiempo un reconocimiento de la autoridad de la tradición que nos los ha legado. Tal reconocimiento es para Gadamer no un acto de sometimiento y obediencia ciega, sino “una acción de la razón misma que haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada”.¹⁶

Pero la pregunta que aquí hay que formular es en torno a la noción de racionalidad que tiene presente Gadamer.

Racionalidad práctica vs. racionalidad metodológica

Gadamer opone a la noción de racionalidad metódica de la modernidad la idea de racionalidad práctica que Aristóteles elaboró bajo el concepto de *phronesis*. Siguiendo a Aristóteles, Gadamer señala que la racionalidad práctica, a diferencia de la teórica que es propia de la *episteme*, no es demostrativa ni puede formularse en principios generales que puedan enseñarse. La racionalidad práctica está siempre ligada a las situaciones concretas que demandan un juicio correcto de lo que es moral o políticamente procedente en esas circunstancias.¹⁷ Este tipo de decisión exige que quien decide está ubicado dentro de la situación y participa en una comunidad de valores,

¹⁴ “Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...]. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica” (*Ibid.*, p. 365).

¹⁵ *Ibid.*, p. 369.

¹⁶ *Ibid.*, p. 347. Esta tesis gadameriana de la autoridad de la tradición es uno de los principales blancos de la crítica de Habermas a Gadamer. (Cf. Jürgen Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”.) He analizado este debate en mi artículo “El debate Gadamer-Habermas sobre el concepto de tradición”, en Mariflor Aguilar, coord., *Reflexiones obsesivas*. México, UNAM, 1998.

¹⁷ “La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo” (*Ibid.*, p. 388).

principios y creencias, esto es en cierto *ethos*. "Se trata de la facticidad de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; es el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida..."¹⁸

La participación en un *ethos* o facticidad moral y política es una condición necesaria pero no suficiente para el ejercicio de la racionalidad práctica. Se requiere también cierta virtud o capacidad de juicio reflexivo para poder elegir lo que es más conveniente en cada situación. Esta capacidad juiciosa no puede enseñarse, sino sólo aprenderse por medio de la participación responsable en la aceptación y desarrollo del mismo *ethos*. Gadamer vincula a través de Vico el *ethos* griego con el *sensus communis*, con el *bon sens* de Bergson y con el *common sense* que defiende Thomas Reid. Lo común en todos estos conceptos es que proponen una idea de racionalidad fundada en un conocimiento y sentimiento común de una determinada sociedad "que evita tanto las deficiencias del dogmático científico que busca leyes sociales como el utopista metafísico".¹⁹

Dentro de esta comunidad de pensamiento y voluntad, la persona prudente puede ejercer su capacidad de juicio con la pretensión de ser reconocida por los demás miembros de la comunidad como un juicio correcto. Para lograr este reconocimiento consensual resulta inútil toda metodología demostrativa. Más bien, se requiere capacidad persuasiva por medio de un uso adecuado de la retórica dialógica que inclina el juicio sin necesidad lógica, pero razonablemente convincente.

Así pues, la racionalidad prudencial que defiende Gadamer en contra de la racionalidad metodológica y demostrativa de la ciencia moderna se caracteriza por estar fundada en un complejo de conocimientos y sentimientos socialmente compartidos que pone límites a lo que puede ser considerado como correcto, conveniente o verosímil, pero que es suficientemente flexible para permitir diferentes alternativas. La elección de una alternativa en una situación concreta depende de la capacidad de juicio de la persona, pero también en su capacidad persuasiva para lograr consenso en su comunidad. Desde luego que los argumentos persuasivos que resultan aceptables y los criterios mismos de la corrección del juicio dependen del *sensus communis*.

Afirmar que la racionalidad depende de juicios y procesos dialógicos normados por criterios específicos a una comunidad, en un determinado momento histórico, parecería condenarnos a un relativismo epistémico y ético, pues cada comunidad tendría sus propios criterios de racionalidad y sus propios consensos. Gadamer rechaza esta posibilidad, recordándonos

¹⁸ H.-G. Gadamer, "Problemas de la razón práctica", en *op. cit.*, p. 313.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 56.

precisamente que el diálogo y consenso que se da al interior de una comunidad puede también ejercerse entre comunidades distintas, gracias a lo cual los mismos consensos básicos y criterios de eticidad y racionalidad pueden ser puestos en cuestionamiento para un reconocimiento más amplio de su validez, o para desecharlos y sustituirlos por otros criterios más adecuados. De nuevo, en este diálogo intercomunitario (o intertradicional) la hermenéutica cumple una tarea fundamental al hacer accesibles contenidos de culturas extrañas. Así pues, lejos de conducirnos al relativismo, la pluralidad de lenguajes, consensos y criterios son una condición de la racionalidad de las tradiciones y de las culturas mismas.²⁰

El concepto de verdad como *aletheia*

Si la racionalidad del *sensus communis* de cada cultura depende de su capacidad para comprender dialógicamente contenidos y significados novedosos de otras culturas distintas, resulta que la finalidad o valor principal de la comprensión es la develación o descubrimiento de nuevos significados y acontecimientos para ser integrados críticamente en el *sensus communis* propio y de esta manera promover su cambio progresivo, que a su vez redituará en horizontes hermenéuticos más amplios que permitan nuevas interpretaciones y nuevos descubrimientos, y así sucesivamente. Por ello, lo que valida a una interpretación no es su correspondencia con algún significado original, o con algún conocimiento básico ya adquirido, sino más bien su capacidad para develar lo que estaba oculto anteriormente.

Gadamer señala que este valor heurístico de las interpretaciones corresponde al concepto originario de verdad que los griegos denominaban *aletheia*.²¹ La interpretación para que sea verdadera tiene pues que develar lo desconocido, tiene que descubrirlo para que pueda ser confrontado dialógicamente con lo ya conocido y familiar. Así, el diálogo plural que pro-

²⁰ "[...] es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos" (H.-G. Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", en *Verdad y método II*, p. 223).

²¹ "[...] fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significaba propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que estar arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento" (H.-G. Gadamer, "¿Qué es la verdad?", en *op. cit.*, p. 53).

picia el desarrollo racional de nuestra tradición está fundado en la verdad que se descubre por medio de la comprensión.

Conclusiones

La importancia de la resignificación que hace Gadamer de los conceptos de verdad, comprensión, tradición y racionalidad no se limitan al ámbito de las ciencias sociohistóricas y de las humanidades, que constituyen su principal campo de reflexión filosófica; también resultan pertinentes en el ámbito de las ciencias naturales. El desarrollo de la filosofía pospositivista de las ciencias naturales tiende hacia una convergencia con las tesis principales de Gadamer que hemos analizado. Autores como Popper,²² Kuhn,²³ Lakatos²⁴ y Laudan,²⁵ entre otros, también han reconocido la insuficiencia de los métodos lógicos y algorítmicos para evaluar hipótesis y teorías científicas, han aceptado el carácter práctico de la racionalidad científica, la importancia del descubrimiento y la relevancia de las tradiciones para el desarrollo progresivo de la ciencia.²⁶ Lo más interesante de esta convergencia es que es resultado de una relación más estrecha de la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, de tal manera que las concepciones de racionalidad que estos filósofos proponen son efectivamente más objetivas y apegadas a las prácticas reales de las comunidades científicas. También en el ámbito de la historia y filosofía de las teorías políticas, autores como Alasdair MacIntyre, coinciden con las tesis centrales de Gadamer sobre la racionalidad de las tradiciones políticas y morales.²⁷

Estas convergencias de la filosofía de la ciencia y de la filosofía política constituyen importantes argumentos para sustentar la idea de que los conceptos filosóficos fundamentales que ha elaborado Gadamer en el ámbito de

²² Cf. Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1977.

²³ Cf. Thomas Kuhn, "Ciencias naturales y ciencias humanas", en *Acta Sociológica*. México, UNAM, junio, 1997.

²⁴ Cf. Imre Lakatos, "La metodología de los programas de investigación y las reconstrucciones racionales de la historia de la ciencia", en I. Lakatos y A. Musgrave, comps., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Madrid, Grijalbo, 1968.

²⁵ Cf. Larry Laudan, *Beyond Positivism and Relativism*. Los Ángeles, Westview Press, 1997.

²⁶ He analizado esta convergencia de la filosofía de la ciencia con la hermenéutica en mi artículo "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia", en *Diánoia*. México, FCE-UNAM, 1997.

²⁷ Cf. Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, Universidad de Notre Dame, 1988 (especialmente caps. XVIII y XIX).

las humanidades y de las ciencias humanas son también pertinentes para dar cuenta de la racionalidad en el ámbito de las ciencias naturales, de la ética y de la política.

El carácter generalizable de los conceptos gadamerianos fundamentales constituyen una alternativa muy promisoría para superar el dilema que afrontamos a final de este siglo entre el historicismo relativista, que nos ofrecen los enfoques posmodernos, y el racionalismo universalista, que nos ha legado la modernidad desgastada. Así pues, la filosofía gadameriana nos sitúa en los comienzos del tercer milenio más allá de la confrontación entre modernidad y posmodernidad.

Hermenéutica e historicismo

María Rosa Palazón

I

L as concepciones ahistóricas del conocimiento

Desde épocas paleolíticas, según prueban testimonios, el ser humano ha manejado la noción del universo en cambio o devenir. Pensando el tiempo colectivo como movimiento en el espacio, especialmente en relación con los astros, pudo establecer la ubicación de las cosas y medir la recurrencia cíclica del día y la noche, de semanas, meses, años, siglos, de estaciones, así como fechas del nacimiento de animales o del despuntar de plantas, del florecer o desarrollarse y del marchitarse o morir. La útil medición no contempla, sin embargo, el modo como vivimos los cambios, a saber, como pasado que ha dejado de ser, y un efímero e inasible presente en tránsito hacia un anticipado futuro que no es.

1. Preocupados por tales enigmas y sus consecuencias en el ámbito del conocimiento, los griegos de la antigüedad clásica y sus sucesores inmediatos se debatieron en un dilema: o todo lo existente cambia —está en movimiento, decían—, tanto el estímulo como su perceptor, y, por lo tanto, quererlo fijar cognoscitivamente es un error, siendo las opiniones en contrario la ilusión de muchos que no se reconocen como una falible medida de todas las cosas, afirmaron los sofistas y los escépticos, en su fallido intento de relativizar absolutamente el conocimiento; o en el ámbito del ser, no de la existencia, todo persiste y nada cambia: la información sensorial refiere una realidad menor, insignificante, vacía en comparación con lo permanente o esencial. Para los que hicieron suyo este cuerno del dilema, no hay ciencia de lo transitorio, siendo el tiempo un pálido reflejo “móvil” de la subsistencia. Henos ante los presocráticos destacando algo como origen eterno, o causa final que no cambia, o a un Platón que disecciona los conceptos, ele-

mentos últimos del *logos*, como si refirieran conjuntos biyectivos de cualidades que permanecen, de inmutables propiedades inespaciales e intemporales que la razón abstrae a partir de los accidentes, las indicaciones perentorias o “sombras” que aprehendemos mediante los sentidos, la cárcel corporal a que estamos encadenados. Bajo esta perspectiva, la realidad —el ser en oposición al existir— es conforme a las ideas.

En *Identidad y diferencia*, Heidegger —que ejerció una gran influencia en Gadamer— sostiene que el principio de identidad que defendió Parménides no sólo es un presupuesto lógico, sino que determinó una onto-teo-logía que asimila el modo de pensar y de ser (de los entes).¹ Después de este gran suceso —*Ereignis*— epistemológico se estableció un principio de igualdad: lo pensado o dicho, es. La razón lee, permítaseme resumir con la terminología de Foucault, las “signaturas” como las propiedades inmutables del ser. Esta hipotética identidad, o correspondencia entre signos y cosas, fue el criterio para la objetividad y para la verdad y la falsedad.

2. El mundo o lo existente continuó siendo visto como un despliegue de lo mismo, instaurándose la tesis determinista de que unos antecedentes acaban en las mismas consecuencias: como el exceso de algo genera su opuesto, decían los griegos, los ricos están muy amenazados por la pobreza. La ordenación de los hechos en cadenas sucesivas —de causas a efectos— alcanzó un triunfo espectacular cuando Galileo y Newton, entre otros, completaron las leyes sobre el estado estático de la materia con las del dinámico. Las explicaciones nómicas, o basadas en leyes, establecen que las cosas cambian. Este modelo o paradigma explicativo que se propuso como único —o como *el método científico*— consta de una fase nomotética, o de establecimiento de leyes, y otra nomológica o deductiva, que las aplica en las explicaciones. Ambas fases se basaron en la verificación empírica como principio insoslayable.

Según este método, la explicación consta de hipótesis generales, que al ser comprobadas, lo que incluye que se fije la variación de su probabilidad de cumplimiento (o su cobertura), adquieren el rango de leyes inamovibles. Una formulación nómica no sirve únicamente para explicar los hechos, sino, además, para predecirlos y posdecirlos. Es como un línea recta que trazamos a partir de un punto —el presente—, hacia la izquierda —el pasado— y hacia la derecha —el futuro—: dadas unas condiciones, con una probabilidad x se produce, se produjo y se producirá un resultado. Notemos que para explicar el cambio de las cosas se fijan las leyes:

¹ Cf. Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, Antrophos, 1988. (Autores, Textos y Temas de Filosofía)

Si admitiésemos leyes que estuvieran sujetas a cambio, nunca podríamos explicar el cambio con leyes, equivaldría a que el cambio es simplemente milagroso. Y sería el fin del progreso científico; porque si llegasen a hacerse observaciones inesperadas, no habría necesidad de revisar nuestras teorías: las hipótesis *ad hoc* de que las leyes habían cambiado, lo “explicaría” todo.²

El punto de vista del monismo metódico busca y mide la repetición del cambio, su redundancia. Lo irónico del caso es que este método, al erigirse como el único válido para conocer la pretensa determinación universal, o cualquier realidad, por difícil de investigar que sea, y su exclusión de preguntas sobre las diferencias que no se repiten según una medible variación de la probabilidad, viola su propio principio de verificación empírica, porque haría falta un dios que estableciera que todas las relaciones, entre unas condiciones y un resultado que hubo, hay y habrá, son formulables en leyes, y haría falta tener un punto de vista inalterable que excluyera los cambios únicos o al azar, o bien, tal y como son experimentados, es decir, como mudables recuerdos, como acontecimiento en tránsito hacia el pasado y como expectación futura.

3. Cuando se miró la realidad como un *holon* o sistema —o relación de elementos tal, que cualquier alteración de uno altera (más o menos) el todo— se vislumbró como un conjunto estrecho de enlaces con su propia unicidad. Una aclaración. La regla de un enfoque holista es la “anticipación de la perfección”:³ sólo es comprensible lo que tiene una unidad de sentido. Gadamer comparte esta perspectiva epistemológica, que, en su búsqueda de las diferencias y en sus objetivos de relativizar las formaciones, las sociales por ejemplo, marcha en sentido contrario a la igualdad, a lo fijo, a lo idéntico, preguntándose por las discontinuidades. Si bajo unas consideraciones, o en algunos aspectos, dos sistemas se parecen, en otros son diferentes, porque en cada cronotopo cada organización social es una y única. Donde se habla de lo único es una tautología decir que no se repite. Si preguntásemos por la Independencia de México, y nos contestaran con unas fórmulas abstractas sobre las condiciones de un país colonizado, sus luchas y su exitoso resultado liberador, sin especificar más, estaríamos ante una respuesta históricamente impertinente: mientras más se limitaran las descripciones narrativas, más se traicionaría lo que esperamos de ellas. Decir “unicidad” es hablar de enfo-

² Karl R. Popper, *La miseria del historicismo*. Trad. de Pedro Schwartz. Madrid, Taurus, 1961, p. 130. (Ensayistas de Hoy)

³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 363. (Hermeneia, 7)

ques detallistas que construyen el tiempo, que narran los cambios del sistema en cuestión: unas luchas, unos enfrentamientos que ocurrieron en una organización social específica, la manera en que los comportamientos se potencializaron o anularon recíprocamente, y los éxitos y fracasos personales que tuvieron lugar en unas ocasiones y no en otras. Luego, dentro del paradigma sistémico, los acontecimientos son vistos como lo que ocurrió una vez, independientemente de si, en alguno de sus aspectos, pudo o podrá ocurrir en otras ocasiones. Adicionalmente, si en algunos aspectos dos procesos se parecen, en su composición total cada uno es uno y único.

Los procesos históricos son reconstruidos con base en los testimonios o textos, que son vistos, también, como un *holon* o sistema único. Mediante testimonios y estudios históricos sobre el cronotopo que analizará, el historiador parte de una organización social como un todo de imbricaciones estrechas, pasa a las partes y, con una serie de conjeturas interpretativas, regresa desde este nivel al todo: *círculo hermenéutico* que se rompe porque la investigación se realiza en fases: "La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo".⁴ Partiendo de una vaga idea global de un proceso sistémico, el historiador lee los testimonios como una unidad de sentido, formula conjeturas y comprueba en el dicho mismo si se sostienen, o cómo han de afinarse, o si han de ser desechadas. Obviamente que su trabajo confronta múltiples testimonios y aun estudios históricos sobre el asunto en cuestión.

Ahora bien, el estructuralismo, que analizó las unidades de cada sistema por sus diferencias u oposiciones, se desentendió de la historia al abocarse a unos análisis sincrónicos: privilegió lo estable, el código, las reglas, bajo el supuesto de que es lo homogéneo, estable y colectivo, esto es, lo más inteligible comparado con los evanescentes, heterogéneos, individuales, diacrónicos y contingentes cambios; por ejemplo, para Saussure la *langue* explica la *parole*, o la lógica asociativa al acontecimiento o discurso mítico, para Lévi-Strauss. Para la hermenéutica, en cambio, el código tiene una realidad virtual, es una abstracción, mientras que el discurso o el habla existe, es el acontecimiento que ha de ser estudiado diacrónicamente, como tránsito, evolución, desarrollo. El enfoque diacrónico centrado en el acontecimiento, en el habla, en el discurso, se ocupa de la historia propiamente, y demanda a la historia que narre el tiempo como un juego entre memoria y su configuración desde un presente orientado mediante las expectativas de un futuro.

3.1. La historia —el cambio— y sus enfoques sistémicos fueron, según Gadamer, temas característicos del historicismo que, por lo mismo, pro-

⁴ *Ibid.*, p. 360.

blematizó el mutuo copertenecerse de la realidad con el ser y el pensar; y, también, las abstracciones virtuales y ahistóricas del estructuralismo. Con la primera corriente filosófica mencionada y con su precedente, la hermenéutica filológica, se dio —afirma Heidegger— un salto al vacío que afianzó la “espiral hermenéutica” hacia la diferencia, que es percibida como la no presencia, la no estabilidad, la no fusión, la discrepancia; como la inestabilidad, los desniveles, los desequilibrios, la metaestabilidad, la no-identidad, el cambio, la disolución, la agonía, la vulnerabilidad, la opacidad de lo transitorio; y como aquello que es uno y único, y que reclama que se componga narrativamente su tiempo, que marchó desde el recuerdo de lo distinto a unas acciones que anticiparon una resolución (*Austrag*).

Frente a las epistemologías ahistóricas se hubo de cuestionar, dice Heidegger, los presupuestos de un pensamiento estrictamente re-presentativo, o fijado en unos mecanismos repetidos, o en taxonomías, o en códigos inmovibles para llegar a la onto-logía que descansa en el genitivo de la diferencia, o “ser de...”, enunciación predicativa o apofántica sobre lo que se oculta y desoculta en los procesos de fractura de la historia.

Vista desde su propiedad diacrónica, la diferencia es eventualidad, epocalidad. Nosotros, los “seres para la muerte”, o históricos, nos despedimos del pasado, de la *tradición* al asumirla como reto. La tradición no se fractura y desaparece, sino que se conserva como una cierta identidad. *Identidad* y *diferencia* son el juego entre la ruptura y la *mismidad* (*das Selbe*), que no es igualdad (*das Gleiche*), sino lo que permanece afirmado o negado en un curso histórico discontinuo: el ser por haber sido, es decir, un cúmulo de conocimientos, prácticas, de valores y orientaciones que configuran el presente, aunque van tomando diferentes cauces o direcciones y sufriendo cambios. “Mismidad” significa que el presente es, como decía Dilthey, un “microcosmos” en que espeja de muchas maneras el “macrocosmos”, en tanto aquél porta las marcas de éste.

II

Hermenéutica y sentido histórico

En un corte sincrónico hay lo que Derrida llama *différences*, distinciones en lo contemporáneo, y diacrónicamente un diferir o *différances*, registrables en cada sujeto y en cualquier conjunto de sujetos como lo nuevo y lo transitorio que dejó sus huellas en su dilación por la vida.⁵

⁵ Cf. J. Derrida, *La différence. Marges de la philosophie*. París, Minuit, 1972.

El ser humano fue definido por Heidegger como *Dasein*, el ser-estar ahí. La *eventualidad del ser*, su discontinuidad, impone el *sentido histórico*, o saber que cada suceso forma parte de un curso temporal más amplio, lo cual, a su vez, impone al historiador la necesidad de hacer señalamientos cronotópicos, de usar coordenadas espacio-temporales: los agentes históricos están irremisiblemente adscritos a una situación, dentro de ciertos límites y, además, lo son, porque tales límites determinan sus *horizontes*, categoría que Gadamer toma de Husserl, Nietzsche y Dilthey. Dos contemporáneos y coterráneos pueden tomar recíprocamente conciencia del otro, del diferente, y, por retroefecto, del yo, en cada caso. En el diferir, cada yo es distinto del otro que vivió en el pasado, y del sí mismo que fue. *Différance*, que está encadenada a la sucesión del tiempo y al ser descrita narrativamente requiere que el estudioso dé razones históricas, que no sólo son los porqués de algo, sino que, por su carácter temporal, es decir, como modo de entender el devenir de los sucesos, abarcan, además del cuándo y el dónde, el cómo, el para qué y el contra qué. Los para qué y contra qué embonan dentro de esta tensión entre las vivencias pasadas y el presente gracias a un futuro que se anticipa, o sea, que se barrunta como una posible dirección del curso histórico.

En el ámbito filosófico, la fenomenología dejó de privilegiar las semejanzas, las presencias más o menos iguales; desde el historicismo, encabezado por Dilthey, y desde Heidegger, la "eventualidad" o "epocalidad", las persistentes discontinuidades y la vida como creación que sigue cursos inesperados, gracias a las múltiples acciones de los agentes históricos, a su *praxis*, incluyendo en ésta a sus discursos, a sus hablas, que chocan y se complementan con otras, son el núcleo temático de un nuevo intercambio dialógico interdisciplinario, donde la historia tiene un papel destacado porque, en unión con la narrativa literaria, siempre ha manejado un conciencia del cambio o de las *différences* y los modos de experimentarlas.

En contra y a favor de la hermenéutica filológica

En sentido estricto, la hermenéutica se ocupa de la interpretación del texto escrito, del testimonio, de las huellas o marcas, fijadas como un *lenguaje*, que hablan de la comprensibilidad de una interpretación y aquello a que ésta refiere o remite. Para que la nueva interpretación sea pertinente es menester, a juicio de Gadamer, rescatar, hasta cierto punto, la hermenéutica filológica —dentro de la cual cita ampliamente a Schleiermacher, tan influyente también en Dilthey—, o sea, volver a la "unidad interna de filología e historiografía",⁶ la que compromete al historiador a hacerse cargo de la

⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 414.

“literalidad originaria de lo dicho”,⁷ a saludar a éste guardando las distancias de la alteridad.

La filología aplica la “crítica documental” encargada de contextualizar, o “arte” de comprender (*Verstehen*), un plano expresivo dado para establecer su no explícito plano de contenido: descifra, pues, los significados o mensajes del texto como un *holon* o sistema. Las tareas de la crítica fueron divididas en: las concernientes al plano expresivo —o crítica externa—, que evita las no deseables intervenciones de impresores o copistas y demás fallas en las transcripciones; y en crítica interna, que aborda, muchas veces de forma cuestionable, las interferencias de la censura y la autocensura, las mentiras o el ocultamiento de información y hasta de los mensajes opuestos del texto, o de dos textos atribuidos a un mismo autor. Un valor testimonial, escribe Gadamer, depende de por quién y qué toma partido, de las convicciones con que aborda un asunto. Es, pues, menester entender más allá del sentido literal y frecuentemente en sentido opuesto al que pretende el texto.⁸ “El historiador interpreta las cosas en una dirección que el texto mismo no enuncia y que ni siquiera tiene por qué estar en su presunta orientación de sentido”.⁹ El historiador se comporta en este aspecto como la hermenéutica jurídica, o el juez de instrucción en el interrogatorio. Para que llegue a buen fin, la hermenéutica ha de distinguir, también, los *estilos* de las expresiones y sus géneros de estilo.¹⁰ Así, por ejemplo, los compromisos de una narración literaria no son iguales a los de otra histórica, que trata de mantener, en la medida de lo posible, un principio de realidad fiel a lo acontecido, o sea, una correspondencia directa entre su dicho y lo acontecido, sin crear personajes o situaciones ficticias.

Gracias a la crítica, y a sus, por ejemplo, notas contextualizadoras, que salvan la distancia histórica, se llega a un *acuerdo* lingüístico sobre el discurso testimonial. Sin embargo, comprender el habla de un texto testimonial no agota las trabas que ha de vencer el historiador, sino que también debe llegar a un acuerdo con el mensaje, es decir, alcanzar lo que Gadamer llama, no sin ambigüedad, *fusión de horizontes*. Los testimonios son el medio que usa la historia para establecer los hechos, es decir, para llevar a cabo lo que Schleiermacher llamó “la reconstrucción histórica”, que suple lo perdido, devolviendo al presente lo ocasional y originario que quedó en la tradición. Para el éxito de este quehacer el estudioso tiene que superar la *precomprensión* equivocada, o falsos prejuicios con que inició la interpre-

⁷ *Ibid.*, p. 462.

⁸ *Cf. Ibid.*, p. 409.

⁹ *Ibid.*, p. 410.

¹⁰ *Cf. Ibid.*, p. 586.

tación, y que la obstaculizaron, aunque también ha de saber que existen precomprensiones anticipadoras que no son malentendidos; ambos tipos de *prejuicios* son ineludibles para la comprensión¹¹ de la historia, que nunca deja de moverse en la cuerda floja entre los testimonios sobre unos acontecimientos desaparecidos y que, por lo mismo, no admiten constatación directa, y los variables horizontes de los historiadores. Para llegar a un acuerdo con el texto, o “ganar un horizonte”, éstos han de tener una actitud abierta o dispuesta al aprendizaje, que, a su vez, implica que establezcan un diálogo: la distancia entre las opiniones o actitudes propias y ajenas es superable mediante una actitud, que Gadamer llama *ser para el texto*,¹² ávida de consenso entre lo que dice literalmente el texto y que, quizás, después del acuerdo primero, llegue a un disenso interpretativo sobre los hechos. De tal ser para el texto depende el *diálogo*, caracterizado como la respetuosa conversación del estudioso hecha de preguntas abiertas a la opción “así o de otro modo”,¹³ esto es, abiertas a que las respuestas confirmen o no los prejuicios con que anticipó la interpretación.

La comprensión no funde, no es una fusión ideológica: el hermeneuta “no necesita afirmar lo que está comprendiendo”;¹⁴ entender los testimonios del nazismo no equivale a coincidir con ellos. Ningún trabajo hermenéutico, y como tal, sistémico o histórico, interpreta sometiéndose al otro: se realiza desde unos horizontes con el fin de brincar la estrechez de los “panoramas”. “Para el historiador es un supuesto fundamental que la tradición debe ser interpretada en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos”.¹⁵

Gadamer se separó de la hermenéutica filológica porque ésta había confundido la labor crítica con la interpretación del historiador. La crítica contextualizadora es el paso inicial, tan sólo una condición de posibilidad de la *Verstehen*. Ejemplifico con las más de dos mil fichas léxicas, de derecho, costumbres, topónimicas... que hizo Rodríguez Marín a *Don Quijote de la Mancha*, a partir de las cuales creyó haber agotado las interpretaciones de la novela, y trató de desautorizar las que no se limitaran a aceptar la indicación cervantina de que fue escrita para solaz de espíritus mohínos. Luego, tales notas funcionan como un punto de partida para la comprensión pertinente, y tan sólo un punto de partida.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 369.

¹² *Ibid.*, p. 669.

¹³ *Ibid.*, p. 439.

¹⁴ *Ibid.*, p. 660.

¹⁵ *Ibid.*, p. 409.

Distancias con los prepuestos ahistóricos del historicismo

Tampoco para Gadamer la comprensión histórica es la *Einfühlung*, defendida por el historicismo. Preciso que en cualquiera de sus acepciones, la comprensión es reconocerse en y por medio de algo; el intérprete camina del sí —yo sé, o creo esto y aquello— al para sí —me he enriquecido con esto y aquello que no creía ni sabía. Ahora bien, Dilthey intentó poner en pie, partiendo de la expresión, la vivencia del agente histórico. Las personas, dijo, se expresan dando cuerpo a sus vivencias, a un contenido espiritual —hecho de pensamientos y emociones— que el hermeneuta ha de volver a la vida.¹⁶ Ciertamente que sin esta forma de comprensión empática no podríamos entender al prójimo, ni tan siquiera estaríamos capacitados para sobrevivir, como puntualiza George Dévereux.¹⁷ No obstante, para descubrir las intenciones o el auténtico contenido espiritual de las expresiones de alguien se necesita una *situación dialógica* por excelencia, que los interlocutores se encuentren frente a frente y dialoguen entre sí. En cambio, a partir de un texto no podemos establecer con seguridad, por ejemplo, las verdaderas intenciones de su emisor: a quién exactamente tuvo en mente y con qué finalidad dijo lo que dijo. La comprensión del texto no es un retroceso a la conciencia o a la subjetividad del otro, el interlocutor perdido. No podemos retomar los motivos e ideas del agente histórico, sino que estamos constreñidos al texto, y a sus relaciones con otros textos. La historia no es psicología, sino que descifra lo que está establecido como expresión. El historiador no está capacitado, pues, para desplazarse hacia la constitución psíquica del agente histórico, o del autor del testimonio, sino que ha de tratar de poner en pie el horizonte que el escrito comunica: *hacer valer la palabra*.

Excedente de sentido y la historia efectual

Gadamer negó su apoyo al “historicismo trascendental”¹⁸ de cuño diltheyano o filológico: la hermenéutica descifra, escribió, pensamientos, y sus cargas afectivas, entendidos no como actos mentales, sino como aquello que comunica un testimonio, y que forzosamente será pensado desde otros horizontes. Para Gadamer, en *La fenomenología del espíritu*, Hegel matizó, subrayando su impotencia, la supuesta reconstrucción histórica asumida por

¹⁶ Cf. Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*. Trad., rev., pról. y notas de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1944. (Obras de Dilthey, 7)

¹⁷ Cf. George Dévereux, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Prefacio de Weston La Barre, trad. de Félix Blanco. México, Siglo XXI, 1977. (Teoría)

¹⁸ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 627.

Schleiermacher y después, partiendo del ángulo psicologista, por Dilthey: las antiguas obras, escribió Hegel, son como un fruto arrancado del árbol; ahora ya no existen el árbol, ni los elementos que fueron su sustancia, ni el clima, ni... Con estas metáforas trató de establecer que las generaciones posteriores, que tratan de reconstruir lo ido, están en un "hacer exterior" que arrostra una "gota de lluvia" de aquel fruto. En otras palabras, ni la comprensión empática ni la crítica documental están capacitadas para reconstruir las intenciones que trató de dar el emisor a su texto, ni las que dio el agente a sus acciones: tal información se ha perdido, y, consiguientemente, el historiador ha de limitarse a una labor textual, contextual e intertextual.

Ahora bien, si la "conciencia hermenéutica" se basa en una conversación que se hace desde horizontes diferidos, debe estar abierta al hecho de que, dentro de los límites de la pertinencia, las respuestas de las expresiones a las preguntas que formulan los historiadores, y éstas mismas, jamás serán unidireccionales y unívocas, excepto cuando sean "aparentes" o mera palabrería que obliga al estudioso a repetir la autoritaria "verdad".

En *Las aventuras de la diferencia*, Gianni Vattimo completa: la historia (la investigación de las cosas acontecidas) es la historia (lo acontecido) de mensajes, en la cual la respuesta no agota la apelación, porque depende de ella. En última instancia, la hermenéutica es la mediación de perspectivas móviles entre el testimonio o texto, lo que describe y explica y los cuestionamientos, que se fundamentan en las inacabables, en principio, interpretaciones de aquello que fue expresado. Toda interpretación se reinicia desde el *excedente de sentido* que aporta el historiador. Como media un excedente de visión entre los horizontes sucesivos, todos los historiadores están condenados a construir narrativamente el tiempo desde su propia tensión entre pasado o recuerdo, un presente en fuga y el porvenir que anticipan.

El gran error del historicismo fue que, confiado en su metodología, la sustrajo de su propia historicidad: olvidó la "colocación histórico-epocal" de las interpretaciones,¹⁹ que inevitablemente se realizan desde el *humus* de una demarcación histórica u horizonte, con sus "prejuicios fundamentales y sustentadores".²⁰

La comunidad inicial o perspectiva de los testimonios —la gota de lluvia— está sometida a una continua reinterpretación, sin que pueda fijarse un punto final al respecto. Luego entonces, según la hermenéutica, como el texto depende de quienes lo interpretan, siempre está potencialmente inacabado:

¹⁹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Ediciones Península, 1985, p. 169. (Historia, Ciencia y Sociedad)

²⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 365.

los mismos procesos históricos que describe serán vistos desde sucesivas expectativas móviles. Las interpretaciones de la historia no las hace un observador neutral, o ajeno al mundo observado, sino un investigador participativo. La historia es, pues, de alguna manera, un radical presente, una historia interminable (según frase de Michael Ende).

El secreto para descifrar este enredo teórico es que el historiador pasa desde la cortedad de una supervaloración de lo que “cae más cerca”²¹ al “gran horizonte”, negándose a “administrar el horizonte” propio como si fuera ajeno, o sea, que hay interpretaciones juiciosas o pertinentes, aunque, por juiciosas que sean, se formulan desde el “excedente de horizonte” de la *historia efectual*. Ejemplifico. Si, partiendo de un enfoque válido, el Liberalismo mexicano del siglo XIX fue ponderado como la etapa modernizadora que acabó con el poder del clero, y como etapa “civilizatoria” de los “indios atrasados”, hoy, cuando han sido cuestionadas las bases ideológicas del positivismo evolucionista, con que los hispanohablantes mexicanos justificaron el poder de dominio que ejercieron sobre los “indios”, y contemplando desde otro horizonte los efectos que tuvo esta etapa, ha sido calificada, también válidamente, como etnocida: acabó con numerosas poblaciones mexicanas no-hispanohablantes. Hay un entendido adicional: esta manera de interpretar el Liberalismo decimonónico mexicano es formulada gracias a la expectativa de un futuro distinto, en el cual las distintas formaciones culturales puedan convivir en pie de igualdad. Así, el historiador incorpora en sus interpretaciones los efectos de las medidas que tomó el Liberalismo al “gran texto [...] del mundo que él más bien adivina”.²² Mañana habrá otras aproximaciones interpretativas de este periodo. Por lo tanto, “Mal hermeneuta [es] el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”.²³

Resumo las últimas propuestas con una cita:

El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender.²⁴

²¹ *Ibid.*, p. 373.

²² *Ibid.*, pp. 414-415.

²³ *Ibid.*, p. 673.

²⁴ *Ibid.*, p. 371.

La permanencia del pasado: lo clásico en el tiempo

Carlos Oliva Mendoza

A Miguel Orduña

*Clásico no es un libro (lo repito) que
necesariamente posee tales o cuales méritos;
es un libro que las generaciones de los
hombres, urgidas por diversas razones, leen con
previo fervor y con una misteriosa lealtad.*

J. L. Borges

La tradición en la época moderna

Dentro de los pocos privilegios que tiene la falta de impacto de la teoría dentro de las sociedades contemporáneas está el de la apertura terminológica, que no es sino un reflejo de la crisis interna de los intentos por hacer teoría sobre la realidad. Cuando no es claro el advenimiento del progreso, y su consecuente y necesaria guía teórica y metodológica, entonces: ¿con qué fines y desde qué razón histórica se hace teoría? La pluralidad de respuestas a tales preguntas hace que el hecho de pensar la realidad destroce, literalmente, las empresas de investigación y sus finas estructuras conceptuales y críticas. En ese extravío de la razón histórica, de su implacable autoconciencia y de su instrumento preferido, la crítica, el portentoso paisaje que nos aseguraba el progreso de todos vuelve a ser "la ruina del tiempo". Cuando observamos la situación actual,¹ como resultado de la zaga triunfante de la razón, del progreso, de la globalidad mundial y de la tecnologización en la vida, es cuando se rompe el par conceptual que prefirió la

¹ Solamente tres datos que hablan un poco de la situación actual: más del 40% de la población de América Latina vive bajo el índice del nivel de pobreza, existen en el mundo más de mil millones de analfabetas y entre trece y catorce millones de niños mueren por enfermedades que pueden ser prevenidas si hubiera una mejor distribución de la riqueza (véase, *Excelsior*, 12 de marzo de 1998).

modernidad, la mediación utópica entre el presente y el futuro, y observamos la "indeseable" permanencia del pasado en el presente. Es en ese contexto que vuelve hablarse de la importancia de pensar desde la tradición y sus formas de manifestación y condicionamiento de la vida cotidiana.

Pese a que el tema de la tradición es cada vez más discutido dentro de las instituciones académicas y que se produce cada vez un mayor número de textos donde se trata de analizar el complejo *factum* de la tradición,² parece que siempre es necesaria una justificación al hecho de jugar con tan corrosivo término. El fenómeno tiene dos posibles explicaciones. La primera, es la permanencia de determinados prejuicios de la Ilustración que se encarnan en las mismas dinámicas de creación y transmisión del conocimiento dentro de las instancias educativas. Una noción como la de tradición hace perder piso al principio elemental del método y su compleja dialéctica de formación de objetos y posterior justificación epistémica de los mismo objetos. La tradición no puede transformarse en un objeto de conocimiento que pueda ser abarcado por completo. La fórmula guía del conocimiento moderno, donde un sujeto proyecta y fundamenta un objeto de conocimiento, es algo absurdo para pensar el fenómeno de la tradición. La tradición no es externa al sujeto que conoce, ella misma señala las formas específicas en que una comunidad conoce, y más aún, lo que entiende esa comunidad por conocer. La segunda explicación se sigue de la anterior; plantear este tipo de nociones implica una constante tensión con los conceptos clave del racionalismo mo-

² Una referencia, mínima, sobre todo de filosofía para el tema de la tradición es la siguiente: Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México, UNAM-Fontamara, 1998; Hans-Georg Gadamer, "Los prejuicios como condición de la comprensión", en *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 344-360; Anthony Giddens, "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Ágora*, núm. 6, verano de 1997, pp. 56-109; Jürgen Habermas, "El enfoque hermenéutico" y "La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)", en *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo, México, Rei, 1993, pp. 228-256 y pp. 277-306, respectivamente; Alasdair MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *Justicia y racionalidad*. Barcelona, 1994, pp. 331-349; Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona, Paidós. 1979, pp. 142-159; Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the Critique of Ideology", en *Hermeneutic and the Human Sciences*. Trad., ed. e introd. de John B. Thompson. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1981, pp. 63-100; Ambrosio Velasco Gómez, "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica", en *Racionalidad y cambio científico*. México, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, UNAM-Paidós, 1997, pp. 157-178; Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Universidad de Stanford, 1987. 206 pp, y Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*. Trad. de José Nicolau y Gloria Llorens. Madrid, Paidós, 1994. (Pensamiento Contemporáneo, 33)

derno. Hablar de tradición, necesariamente es hablar, en cierta medida, contra la figura de la conciencia, contra la acción del método, y ser cautelosos ante la soberbia de la crítica racional frente a la realidad.³ Además, el uso radical de la noción de tradición implica proponer un ideal de verdad diferente de aquel que guía la modernidad dominante: la verdad que va desde el sinuoso camino cartesiano en busca del *yo* que fundamenta la realidad, hasta el complejo, y no menos sinuoso, camino que sigue Hegel para encontrar el fundamento de lo real en la razón y, a su vez, de lo racional en lo real. Justifiquémonos entonces.

La tradición es, como ha dicho Gadamer, un material de la realidad; pero además es básicamente una forma constitutiva del pasado que se manifiesta en la realidad presente. En ese sentido existen tres rasgos fundamentales a la tradición: *el contexto, la alteridad y la escasez*. Toda tradición es, a la vez, una historia contextual, porque toda tradición se manifiesta, y de hecho sólo es posible, en su recepción, es decir, en su interpretación presente. Justo por ese movimiento que hace la tradición es que se vuelve, como también indicara Gadamer, un *tú* que nos interpela. Sin embargo, el punto central no es distinguir a la tradición solamente como un otro, sino como el otro que a la vez nos constituye. El punto fundamental de mediación entre la tradición con el presente es el momento en que *cada uno de nosotros va siendo desde lo otro*, desde una comunidad cultural y lingüística previa, que tiene una de sus manifestaciones en la tradición. De todo esto no debe inferirse un círculo clauso, donde la tradición ya prefigure lo que uno puede ser mientras niega cualquier acercamiento a otras tradiciones constituidas. Por el contrario, el movimiento con nuestra tradición, esto es, el movimiento de identidad y diferencia con el pasado que nos constituye, ya implica potencialmente el mismo movimiento hacia otras tradiciones. Comprender verdaderamente nuestra tradición es comprender su pluralidad y diversidad de manifestaciones en el tiempo, y comprender, en última instancia, la existencia de otras tradiciones. Por último, la referencia a la escasez tiene dos sentidos, por una parte es una noción de economía histórica, el mundo de la escasez es un mundo previo al mundo de la acumulación de riquezas donde necesariamente vivir implicaba la permanencia de una comunidad. Con el avance de la técnica y de una racionalidad instrumental, llevada hoy en día

³ Una tesis fundamental del racionalismo moderno es aquella que señala que mediante un proceso crítico y reflexivo podemos abandonar la influencia "ciega" de la tradición; por ejemplo, cuando Descartes señala en las *Meditaciones* la necesidad de abandonar la noción de creencia por su pluralidad de sentidos y su falta de determinación en un sujeto. Frente a esa idea, regresar a nociones como la de tradición ya implica un ejercicio *crítico* frente a la idea del sujeto racional que puede conocer, por sí mismo, el funcionamiento social.

hasta el frenesí monetario, esa comunidad fue definitivamente sustituida, entre los siglos XVII y XIX, por la figura de la nación y los lazos comunitarios con el mundo por fenómenos tan extraños como el llamado mercado mundial. En ese sentido, la tradición implica aún hoy una manifestación comunitaria, sus formas de transmisión de conocimiento y de creación no pueden ser abarcadas por el proceso de racionalidad y cientificidad de las sociedades modernas.⁴ En segundo lugar, la referencia a la escasez es filosófica. En tanto la tradición es una parte del pasado nunca puede estar plenamente en el presente, nunca alcanzamos a formular sobre ella una interpretación definitiva y sistemática para traerla totalmente al presente y trascenderla. En ese sentido, la tradición nos remite a la escasez primigenia de hombres y mujeres, la de la finitud radical e insalvable con la que se interpreta el mundo.

Trabajar, pues, sobre la idea de tradición implica, en el fondo, encontrar un fenómeno que a la vez que nos trasciende nos permite otro tipo de acercamiento a la formación de discursos históricos mediante el replanteamiento de la noción de conciencia, del discurso crítico de la modernidad y del ideal de verdad. Todo lo cual tendrá que hacerse desde *una historia consciente de que sus condiciones de posibilidad no están en ella misma*, sino en el contexto, en la finitud y en la alteridad.

El problema de lo clásico: tradición o tradicionalismo

Después de las anotaciones realizadas habrá que indicar el tema y el objetivo del presente trabajo. El motivo del texto es el de la manifestación de lo clásico, y su objetivo es intentar responder a la pregunta si toda tradición tiene una forma normativa de manifestación en el presente que se realiza como la mediación histórica que realiza lo clásico. Hemos seguido, en nuestro intento por señalar algunos rasgos manifiestos de la tradición, a Gadamer. El problema que nos ocupa tiene la misma fuente principal, la indagación de Gadamer sobre el modelo de lo clásico referido a la tradición. El problema de lo clásico va más allá de su simple enlace con la tradición. El tema de lo clásico en Gadamer es apenas una intuición que se va a desbordar en toda su

⁴ En otro texto, "La hermenéutica de la tradición en la época de la reflexión crítica", hemos intentado aclarar que no todo proceso de acumulación de conocimiento y de transmisión del mismo puede ser llamado propiamente tradición. En ese sentido seguimos a Heidegger en su noción de investigación. Lo que se produce dentro de una sociedad moderna, que se destaca por la figura omnipresente de la subjetividad y el proceso de tecnologización y capitalización de la vida, es un *proceso de investigación* que tiene sus códigos de creación y reproducción, pero no es una tradición.

obra posterior a *Verdad y método I*, bajo otra forma, como uno de los temas centrales de su propuesta hermenéutica: la interpretación del arte como forma pasada y, por lo tanto, su necesaria exclusión en la formulación de los conceptos últimos a los que conduce la razón absoluta.

En una primera interpretación el enlace de la tradición y lo clásico indicaría, dentro de la propuesta de Gadamer, la existencia de un movimiento de fundamentación que justamente descansaría en la identidad entre lo clásico y la tradición. Por ejemplo, me parece que es ese el sentido de la interpretación de Mariflor Aguilar cuando escribe:

[...] a partir de la recuperación del círculo hermenéutico heideggeriano y del consiguiente planteamiento de la proyección inicial del sentido, se da un segundo paso explicando dicha proyección considerándola como enraizada en la "situación" del intérprete, es decir, en su contexto. Si estos dos pasos se quedaran sólo en la propuesta, se corre el riesgo de incurrir en subjetivismo, por lo que se debe de dar el paso tercero que consiste en anclar el proceso completo en la historia, con lo cual lo que se introduce en el círculo no son ya nuestras ocurrencias y preocupaciones provisionales ni nuestro entorno inmediato, sino la tradición histórica con las características de lo clásico.⁵

Dicha interpretación deja una pregunta abierta, ¿cuáles son las características de lo clásico? Una gran parte de los exégetas de Gadamer coinciden en el hecho de que tales características serían aquellas que se identifican con el *tradicionalismo*, esto es, las tradiciones serían en sí mismas autoritarias e irracionales, pobladas de jerarquías, de dogmas, de creencias sin fundamentos racionales, etcétera. De hecho, la única manera de recuperar la tradición sería encontrar en su interior un proceso racional que no fuera muy diferente del proceso racional de la modernidad dominante, es decir, un proceso crítico y reflexivo que se exprese a través de sujetos constituidos, ya sea social o individualmente.⁶ Dicha interpretación tiene uno de sus dogmas fundamentales en creer que toda tradición implica una autoridad que siempre es despótica, esto es, que a través de la tradición hay un proceso de autoritarismo irracional sobre los sujetos. Refutar ese argumento implica mostrar que no toda autoridad puede ser descalificada y que, precisamente, existen diversas posibilidades de racionalidad alternativas a la racio-

⁵ M. Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, pp. 137-138.

⁶ Véase al respecto J. Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)", en *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 228-256 y A. MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *Justicia y racionalidad*, pp. 331-349.

nalidad unívoca que descalifica desde su tribunal a formas tradicionales de la vida cotidiana. Uno de los intentos del presente trabajo será mostrar que las características normativas de lo clásico son radicalmente opuestas a las del tradicionalismo y que justo la mediación de la tradición con el presente, bajo la forma de lo clásico, es la que posibilita, como una norma, la apertura interpretativa.

El *thelos* de la historia y su camino inverso

En primer lugar hagamos algunas breves e hipotéticas anotaciones sobre el movimiento de sistema que se encuentra en la propuesta de Gadamer y su dependencia y distancia del sistema hegeliano. El tema de lo clásico en Gadamer abreva directamente de la historia y la filosofía de la estética de Hegel, pero no sólo eso, en general a medida que pasó el tiempo después de la publicación de *Verdad y método I* (1960), Gadamer mismo fue aclarando nociones clave en referencia a Hegel. En principio, Gadamer reconoció dos críticas con respecto a su filiación con Hegel. La primera, es respecto al uso que hace el hermeneuta de los medios lingüísticos-conceptuales por fuera de los contextos sistemáticos de la obra de Hegel. La segunda, que más bien es una autocrítica, se refiere al debate, “sin duda insatisfactorio”, dice Gadamer, que se da con Hegel en *Verdad y método I*.⁷ De hecho, si uno revisa en forma retrospectiva la obra de Gadamer, se observará que en *Verdad y método I* existe una serie de intuiciones respecto a problemas fundamentales que sólo en la obra posterior alcanzarán una formulación completa. Sin embargo, el problema central ya está planteado en la obra más importante de Gadamer. El problema es si la diferencia fundamental entre *la conciencia hermenéutica* y *la conciencia de la razón histórica* puede expresarse con las mismas herramientas conceptuales y lingüísticas que usó la filosofía de la conciencia en su momento más importante que es la obra de Hegel, o más aún, *si la reflexión hermenéutica puede alcanzar una diferencia cualitativa con la reflexión crítica al seguir utilizando las nociones centrales de historia y conciencia*. Nociones que desde la filosofía clásica de la conciencia impondrían, a través de una razón unívoca, una sola interpretación, una sola conciencia, del proceso histórico.

Uno de los puntos más importantes en torno a las posibilidades de la hermenéutica contemporánea está en el momento en que Gadamer toma posición frente a la *Fenomenología del espíritu*:

⁷ Cf. H.-G. Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)”, en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1993.

Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse. Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel "sustancia", porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina.⁸

Como posteriormente diría Gadamer, el hecho de leer retrospectivamente la *Fenomenología* implica una crítica a la idea del saber absoluto, es decir, a la determinación teleológica del movimiento dialéctico que describe Hegel y, en ese mismo sentido, la crítica alcanza la reconstrucción histórica donde el "curso gradual de las figuras del espíritu aparece diseñado en cierto modo desde la óptica de su perfección y no es derivable de su origen".⁹ Parecería, pues, quedar clara la diferencia cualitativa entre Hegel y Gadamer, mientras que en el primero la dialéctica conduce a toda experiencia a configurarse como perfecta en el momento en que se vuelve absoluta, en la idea del segundo, nunca podría alcanzarse la perfección del saber absoluto, y como lo señalara puntualmente Gadamer, la única aspiración de perfección sería la del movimiento hacia una nueva experiencia. Sin embargo, nada de lo anterior cancela, de la perspectiva de Gadamer, a la razón, a la conciencia y a la autoconciencia como los elementos de construcción de una historia que aspira siempre a la apertura de la experiencia, es decir, a la apertura al otro.

Pero permítaseme hacer otra interpretación del camino inverso que propone Gadamer respecto de las figuras del espíritu. Mediante los elementos de construcción de la historia que hemos mencionado se logra finalmente arribar a determinados conceptos sobre la misma historia. A través de tales instrumentos se va desvaneciendo la original inadecuación perceptiva del mundo. Entre *la intuición sensible e intelectual y la elaboración certera y fija del concepto* vence la segunda opción. En ese sentido, no dejan de ser sorprendentes aquellas palabras de Borges donde señala que "Vemos y oímos a través de recuerdos, de temores, de previsiones [...]. Nuestro vivir es una serie de adaptaciones, vale decir, una educación del olvido".¹⁰ De la misma forma parecen funcionar las figuras que concretan la historia en el senti-

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 372.

⁹ H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", en *op. cit.*, p. 261.

¹⁰ Jorge Luis Borges, "La postulación de la realidad", en *Obras completas*, vol. I. Barcelona, Emecé, 1989, p. 218.

do hegeliano: *recortan la pluralidad de lo real y nos ofrecen lo real, perfecto e inmóvil.*

La propuesta de Gadamer no abandona la ruta de la historia idealista que describió el filósofo alemán:

Hegel, ese valiente suabo, afirmó comprender en su propia mente la perfección de toda la historia del pensamiento y del alma de Occidente; más aún, de la historia de la humanidad en general. Abrigaba la convicción de que la historia tocaba en cierto sentido a su fin, ya que había dejado de ser posible toda duda y discusión sobre el principio por el cual discurre la trayectoria de la historia mundial; *el camino de la libertad para todos era lo que constituía la razón de la historia.* Ésta es la conocida teoría de Hegel, de la que podemos decir que dio a conocer con juicio certero un principio que alcanzó su victoria final con la Revolución francesa pero que en el fondo surgió en el mundo con el cristianismo. Es indiscutible que todo ser humano debe de ser libre y que no deben de existir esclavos ni esclavización de ninguna clase. La historia consiste en el intento de realizar este ideal; así lo enseñó Hegel y por eso sigue adelante la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización: como la lucha de dominio contra dominio y por la liberación del dominio... una lucha cuyo fin no puede perverse.¹¹

Pero, el hecho de regresar, de desandar las figuras del espíritu, no quiere decir que desconozcamos que, como dice Hegel, la libertad de todos constituye la razón de la historia, sino simplemente que detectemos dónde se pervirtió o dónde está la deformación del ideal cristiano y revolucionario, dónde de la misma historia se conformó con ser una representación perfecta de lo que nunca podría suceder. Gadamer, con su tesis sobre la *Fenomenología*, señala con claridad hasta qué punto hay que destrozar la pretensión idealista de la razón y su construcción histórica: hay que partir del sujeto, esto es, declarar como lo primero y más equívoco la subjetividad y regresar a lo que Hegel llamaba sustancia, que no es otra cosa que lo que nos prefigura para después ser sujetos autónomos y que evidentemente rebasa la simple formación de la conciencia crítica y racional de la modernidad. Todo eso es, en parte, el hecho de la tradición.

¹¹ H.-G. Gadamer, "¿El fin del arte?", en *La herencia de Europa*. Trad. de Pilar Giralt. Barcelona, Península, 1990, pp. 66-67.

Los rasgos fundamentales de lo clásico

Las figuras del espíritu tienen su representación histórica, esto es, tienen una comprobación empírica en determinadas épocas de la historia de la humanidad, según Hegel. De tal forma que en el desarrollo de las distintas sociedades existe una verdad alcanzada por las representaciones artísticas, verdad superada por las representaciones religiosas que finalmente alcanza la última verdad posible en el discurso filosófico. El arte, para Hegel, tiene tres momentos históricos: el simbólico, el clásico y el romántico. No hay más arte. Después de esto, el arte se agota y sólo puede ser superado desde la religión. Cuando Gadamer propone recorrer hacia atrás la formación de las figuras del espíritu, esto implica también encontrar los modelos de la comprensión en formaciones pretéritas y por lo tanto deficientes dentro del esquema general de la *Fenomenología*. De ahí que Gadamer no postule como ejemplo a seguir, en la comprensión del fenómeno de la tradición, al romanticismo que representa ya un modelo más perfecto dentro de las representaciones artísticas que el ejemplo de lo clásico. Pero el movimiento va más allá, buscar un modelo dentro de las representaciones artísticas implica también negar la posibilidad religiosa o filosófica como guía canónica y perfecta de la interpretación de la tradición. El arte es un momento pretérito en comparación a la religión y a la filosofía porque no alcanza la verdad interna o argumentativa de éstas. No es pretérito en el sentido de que se encuentre atrás de nosotros en el tiempo, sino porque nunca logra aprehender la totalidad de lo real y por eso las representaciones artísticas nunca están de forma absoluta en el presente. El arte siempre requiere una interpretación presente a partir de lo que nos dice el pasado. La filosofía, en el sentido del sistema hegeliano, alcanza un momento en que sólo es necesaria la interpretación de ella consigo misma, por eso se vuelve absoluta en un momento presente, ya nada es re-presentación, todo es presencia real y racional. La representación artística, al igual que la tradición, nunca alcanza a ser contemporánea: nunca está plenamente en el presente.

Pero ¿cuáles son las características propias del arte clásico? En pocos textos están descritas tan perfectamente como en el estudio histórico y filosófico de la dialéctica del arte que realiza Hegel en su *Estética*. La dialéctica de Hegel, a diferencia de la dialéctica platónica, no es un ejercicio a través del cual se muestra la diversidad de lo real, sino un ejercicio de creación de la realidad a través de la dialéctica. El método usado por Hegel, al igual que la dialéctica de Zenón, implica llevar cada cosa al límite de su abstracción, es decir, se piensa con tal radicalidad la cosa determinada que se elimina cualquier relación de las cosas. Las cosas no tienen que mostrarse en su unidad, sino como *una totalidad indivisible*. El resultado es una creación impresio-

nante a través de la descripción. Mientras que la dialéctica platónica busca las múltiples relaciones y determinaciones como justificación de la existencia de las cosas, la dialéctica hegeliana logra ver el potencial de la cosa misma eliminando cualquier relativismo posible en el juicio subjetivo, lo cual a su vez logra mostrar a las contradicciones históricas como absolutas y necesarias.

Las relaciones en la dialéctica de Hegel sólo surgen en el momento en que se agota definitivamente la posibilidad de verdad de cada cosa en sí misma, mientras que en Platón dicha verdad es precisamente la mediación de los géneros en la cosa. La verdad en Platón no depende del sujeto, sino de la develación del movimiento interno que constituye las cosas, de ahí que un sujeto pueda caer en juicios falsos sobre las cosas. En Hegel, la verdad tampoco es un asunto de la subjetividad, ésta tan sólo desarrolla históricamente la conciencia que nos revela la operación de la razón en la historia; la verdad depende de la adecuación de la realidad a la razón y viceversa. Por todo esto, es que muchas de las definiciones de Hegel marcan toda la investigación posterior a él y sintetizan las investigaciones anteriores, porque en el mismo momento que va describiendo va creando, al soldar en una unidad cada fenómeno.

En ese sentido, la definición de lo clásico que hace Hegel sigue mostrando de una manera muy fiel dicho fenómeno:

[...] la belleza clásica tiene como interior la significación libre, *autónoma*, es decir, no una significación de algo, sino lo que *se significa a sí mismo* y, con ello, también lo que *se interpreta a sí mismo*. Esto es lo *espiritual*, que en general se hace objeto de sí mismo. En esta objetividad de *sí mismo* tiene la forma de lo externo, que, como idéntica en su interior, a su vez es inmediatamente la significación de sí misma, y que, en tanto se sabe, se muestra.¹²

El hecho de que sea una definición importante no quiere decir necesariamente que sea clara. Cuando Hegel destaca la autonomía y espiritualidad de todo arte clásico está refiriéndose a los elementos que trascienden al arte simbólico. Este último se ve obligado a representar fenómenos naturales dentro de los cuales se encuentra inmerso y que de hecho dominan y rigen cualquier manifestación de conciencia. El arte clásico, en cambio, implica la primera aparición consciente del espíritu y con ello el término del dominio de lo natural sobre lo humano. El arte clásico es la representación de un poder sereno y consciente de sí frente a la naturaleza:

¹² G. W. F. Hegel, *Estética II*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Península, 1991, p. 11.

La oposición entre naturaleza y espíritu es de suyo necesaria. Pues, [...] el concepto de espíritu como verdadera totalidad *en sí* consiste solamente en separarse como objetividad y subjetividad dentro de sí mismo, para salir de la naturaleza a través de esta oposición, y luego, como superador y poder de la naturaleza, ser libre y sereno frente a ella. De ahí que este momento principal en la esencia del espíritu mismo sea también un momento principal en la representación que él se da a sí mismo acerca de sí. Históricamente, esta transición se muestra como un progreso en la transformación del hombre natural para pasar al estado jurídico, a la propiedad, a las leyes, a la constitución, a la vida política. En forma divina y eterna, esto es la representación de la victoria de los dioses espiritualmente individuales sobre los poderes naturales.¹³

Lo que es el arte por medio del arte, nos dice Hegel, termina en la manifestación de lo clásico. La síntesis propiamente del arte, la representación romántica, ya no se consigue en sí misma por medio del arte, sino a través del cristianismo, es decir, a través de una representación religiosa. En ese entendido, en la manifestación de lo clásico, que Hegel llama también el momento del espíritu objetivo, no existe lo que la impronta romántica desarrollará: *la radical subjetividad e individualidad*. La conciencia de lo clásico aún es demasiado intuitiva y, por lo tanto, su representación de la divinidad tiene que ser plural, como dice Hegel: "El politeísmo es totalmente esencial al principio del arte clásico"¹⁴ y no sólo eso, sino que el mismo Hegel indica en forma brillante la imposibilidad de que el arte clásico desarrolle una totalidad sistemática a partir de sus representaciones divinas. Por el contrario, tal pluralidad de formas y poderes impide la jerarquización y el orden definitorio dentro del modelo clásico. Sobre este punto la percepción de Hegel es muy aguda. Lo que se nos muestra en apariencia en el arte clásico es un modelo de representación perfecto, donde todos los atributos de las representaciones están en completa armonía. No se trata de representaciones sublimes, sino de representaciones serenas que tienen un movimiento constante de internarse en sí mismas y mostrar dicha interioridad. No hay algo oculto en la representación clásica, lo que se muestra en ella es ella misma. Lo clásico es el momento en que no hay diferencia entre forma y contenido. Todo esto indicaría que el arte clásico sería definitorio respecto a todas las posibilidades del arte. Y, sin embargo, eso no es así. Todas las representaciones de los dioses son perfectas y, justo por eso, no se puede

¹³ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

jerarquizar y estatizar la representación clásica como el modelo definitorio del arte. En las representaciones clásicas no hay unidad, por el contrario, lo que hay es el desarrollo de muchos dioses que son indispensables, por lo tanto, no hay un solo poder ni una sola norma, sino la constante de la diversidad llevada, en cada una de sus representaciones, a la perfección.

Por último, habrá que mencionar otro rasgo capital a lo clásico que Hegel anota, el hecho de que el paso del arte simbólico al arte clásico haya sido un tránsito regido por la fantasía y la imaginación. Literalmente, el tránsito descrito en la literatura griega y plasmado en las esculturas de los dioses revelaría que la verdad se alcanza a través de principios formales de la esfera artística. Para ver lo importante que es este punto basta comparar los medios de transformación del arte clásico con los medios del arte romántico:

Este nuevo contenido [nos dice Hegel en referencia al contenido romántico] no se hace valer como un revelar a través del *arte*, sino que está revelado para sí sin él, y se presenta en el terreno prosaico de la refutación a través de razones, en el ánimo y en sus sentimientos religiosos, sobre todo a través de milagros, del martirio, etcétera, en el saber subjetivo, con la conciencia de la oposición de todo lo finito frente a lo absoluto, el cual sale a luz en una historia real como un discurrir de los hechos para alcanzar un presente no sólo representado, sino además *fáctico*.¹⁵

Son pues, dos rasgos los fundamentales respecto al arte clásico que se pueden leer en la cita de Hegel, por un lado, en el desarrollo de las figuras del espíritu, la verdad ya no se alcanzará de acuerdo a los códigos del arte, sino a los códigos de la razón y de la fe religiosa; por el otro, el arte romántico, centrado en el cristianismo, logra hacerse presente por completo en la realidad. La historia del Dios cristiano es una "historia real", por lo tanto ya no es una historia representada donde tenga que hacerse alguna interpretación del pasado:

El verdadero contenido de lo romántico es la interioridad absoluta, y la forma correspondiente es la subjetividad espiritual como aprehensión de su autonomía y libertad. Esto, que es infinito y universal en y para sí, constituye la negatividad absoluta de todo lo particular, la simple unidad consigo, que ha consumido todo estar lo uno fuera de lo otro, todos los procesos de la naturaleza y su ciclo de nacer, perecer y renacer, toda limitación de la existencia espiritual, y ha disuelto

¹⁵ *Ibid.*, pp. 79-80.

todos los dioses particulares en la pura identidad infinita consigo. En este panteón están destronados todos los dioses, los ha destruido la llama de la subjetividad; y el arte, en lugar de los muchos dioses plásticos, ahora sólo conoce *un* Dios, *un* espíritu, *una* autonomía absoluta.¹⁶

Intentemos enunciar los rasgos de lo clásico que nos son fundamentales para nuestra investigación:

a) Lo clásico se significa y se interpreta a sí mismo, esto es, lo clásico representa un momento del espíritu objetivo donde el ser humano realiza representaciones y creaciones libres y autónomas.

b) En tanto lo clásico se sabe consciente de sí, lo clásico se muestra. Ejemplifiquemos con el caso de la tradición. La tradición es pública, está ahí presente y manifiesta del mismo modo que aquello que Hegel llama el espíritu objetivo.

c) Es esencial al modelo de lo clásico el politeísmo. En ese sentido, existe una divinidad intuida y representada de forma inmediata.

d) Justamente por la tensión entre la mera intuición y la formulación de conceptos es que bajo el modelo de lo clásico no logra formarse una "totalidad sistemática articulada". Un sistema necesita de la configuración conceptual: no puede haber sistematicidad conceptual en lo clásico mientras se manifieste en su percepción del mundo una divinidad *inmediata e intuitiva*.

e) En el modelo de lo clásico no se constituye una "historia real" de facto en el sentido del realismo moderno, sino la representación de una historia en el presente a través de fantasías e imaginarios.

f) El modelo clásico nunca está del todo presente; justamente el hecho de que su develación esté contaminada de imaginarios implica que no está cerrada sino, por el contrario, que el hecho de lo clásico necesita de constantes interpretaciones creativas en el presente.

La carencia de lo clásico

En las notas anteriores pueden observarse ya los inconvenientes que conlleva el asumir lo clásico como modelo normativo desde una perspectiva crítica y moderna; sin embargo, dejemos todavía que sea Hegel el que nos indique por qué, desde su perspectiva, lo clásico debe de ser trascendido. Para Hegel, al estar ausente de lo clásico la proyección de la razón absoluta, no se

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

logra ni la profundidad necesaria que implica la vida ni se consigue, por lo tanto, ninguna reconciliación real del ser consigo mismo. Desde mi punta de vista, serían tres los elementos principales que la representación clásica de la vida no logra alcanzar según Hegel: *la configuración del individuo a través de la subjetividad; la trascendencia de la finitud por la infinitud de lo absoluto*, representada en el Dios cristiano; y, lo que Hegel maravillosamente señala con una metáfora cuando dice que a las grandiosas esculturas griegas les falta la mirada, *la experiencia fundamental del dolor y su conciencia de salvación*. En ese sentido Hegel dice:

[...] en el arte clásico la sensibilidad no está matada y muerta, pero tampoco ha resucitado a la espiritualidad absoluta. Por eso, el arte clásico y su religión bella no satisfacen las profundidades del espíritu. Por concreto que sea este arte en sí mismo, permanece abstracto para el espíritu. En efecto, su elemento no es el movimiento y la reconciliación de la subjetividad infinita, reconciliación lograda desde la oposición, sino la armonía imperturbada de la libre individualidad determinada en su existencia adecuada. Su elemento es esta quietud en su realidad, esta felicidad, esta satisfacción y grandeza en sí mismo, esta eterna hilaridad y felicidad, que incluso en la desdicha y el dolor no pierde el seguro descansar en sí. El arte clásico no ha elaborado en todas sus profundidades la oposición, fundada en el absoluto, y no la ha reconciliado.¹⁷

Lo clásico como norma y como descripción

El avance histórico de la dialéctica de Hegel implica hacer una separación, muy sutil, entre el funcionamiento de los conceptos como instrumentos de descripción temporal y como elementos normativos. Todo concepto, en tanto intuición y movimiento de una razón histórica determinada, tiene la función de señalarnos los límites de una época y el espíritu de esa época; sin embargo, en el momento en que la razón se sabe razón absoluta se vuelve autoconsciente de sí, en ese momento la razón trasciende la temporalidad y el espíritu de la época, para avanzar hacia la única normatividad válida: la de razón que conduce el proceso histórico. En ese sentido es que el arte siempre es pasado, pues una y otra vez es excluido del presente donde lo único que tiene la posibilidad de ser absoluto es la razón: "Toda la historia del arte está separada de la verdad del concepto. Forma parte, como todas las demás

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

figuras históricas del espíritu, de las prefiguraciones del espíritu uno y único, consciente de sí mismo, que se consume para Hegel en el concepto filosófico".¹⁸ Todo esto va constituyendo los muy comunes prejuicios frente al arte, por ejemplo, el de la falta de verosimilitud de todo arte.

Hegel es realmente en muchos sentidos un autor canónico. Simplemente su recorte de la historia de la estética sigue siendo modelo a seguir de manera fiel en los estudios sobre arte. En cierto sentido, parece imposible que estemos hablando de textos producidos en el siglo XIX, obras recientes en la historia de la humanidad, cuando su influencia llega a ser prácticamente inapelable. El asunto puede explicarse debido a lo revolucionarios que llegan a ser los escritos de Hegel, éstos no sólo contienen una alta dosis de violencia sobre lo real, sino que además marcan una direccionalidad inequívoca que implica clausurar la interpretación de la historia para seguir adelante. Por ejemplo, pocos momentos tan radicales con respecto a la historia de la estética como aquel donde Hegel señala que "el arte clásico pasó a ser la representación del ideal adecuado al concepto, la consumación del reino de la belleza. No puede haber ni hacerse algo más bello".¹⁹ ¿Qué implica esa afirmación de Hegel? Entre otras cosas, señala que el ideal de la belleza es un ideal temporal e histórico, que ha tenido su momento de realización y que es necio seguir valorando el arte desde una norma pasada que se explica en un momento histórico determinado. No es, pues, casual la importancia de Hegel en la historia del pensamiento. Él muestra los resultados de la historia desde el mirador de la autoconciencia de la razón, en ese sentido no se diferencia mucho de la soberbia que caracteriza a todos los pensadores canonizados de la modernidad, sin embargo, Hegel, dentro de ese selecto grupo de pensadores, es de los pocos que reconstruye históricamente el camino de la razón. Otros pensadores no tienen necesidad de decirnos sobre la historia de sus categorías estéticas, morales o religiosas, Hegel lo hace, y esa sola acción propicia la vitalidad de su teoría. En Hegel, el momento de escribir la historia es el momento de la formación de la razón.

La historia que se narra desde la dialéctica moderna, y que contiene un sentido marcado por la razón, la cual se va desdoblando en figuras internas justo por su paso en el tiempo, se va llenando de cadáveres. Mientras más avanza la razón histórica, la estela que deja se va configurando como un pasado absoluto que no puede ya regresar jamás a la historia contemporánea. Ahí es cuando lo que era una diferencia sutil entre nociones normativas y nociones descriptivas o estilísticas se radicaliza. Ahora *todo lo que queda*

¹⁸ H.-G. Gadamer, "Hegel y el romanticismo de Heidelberg", en *La dialéctica de Hegel*. Trad. de Manuel Garrido. Madrid, Cátedra, 1994, p. 124.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 93.

tras la historia ya sólo es una noción de estilo sin ninguna posibilidad normativa. Dice Gadamer:

Puesto que esta forma del espíritu [el modelo clásico] es ya pasada, sólo puede ser ejemplar en un sentido limitado. Como arte pasado atestigua el carácter de pasado del arte mismo. Con esto Hegel justifica sistemáticamente la historización del concepto de lo clásico e introduce una tendencia que acabaría concibiendo lo clásico como un concepto estilístico y descriptivo, el de una armonía relativamente efímera de mesura y plenitud, media entre la rigidez arcaica y la disolución barroca.²⁰

Dentro de la época moderna, *topos* de la primacía del método, del uso sistemático de la crítica y de la configuración de la conciencia por medio de la razón histórica, la única normatividad posible es la del discurso racional configurado con las características señaladas. En ese contexto es que habrá que concluir, a contracorriente de la modernidad, señalando las posibilidades de normatividad de lo clásico.

La norma de lo clásico

Para la conciencia moderna lo clásico no sólo debería de tener pocas posibilidades de normativizar la realidad, sino que en el despliegue fascinante de los prejuicios ilustrados, lo clásico aparece en su pretensión de normativizar como un concepto ruinoso, que presupone a su interior principios esenciales de belleza que están más allá de cualquier interpretación histórica; por lo tanto, lo clásico se muestra como una noción esencialista y ahistórica que debe de ser fustigada. De ahí, que la noción de lo clásico en el sentido común de la crítica se asocie inmediatamente a la noción de lo canónico.²¹ La única posibilidad de representación y enfrentamiento a la realidad por me-

²⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 355.

²¹ Es necesario hacer un deslinde entre el concepto de lo clásico y la elaboración de un canon. El canon es una especie de regla a la cual se debe de ceñir determinado proceso creativo. Señala Abbagnano que Epicuro "denominó canónico a la ciencia del criterio, que para él es la sensación del dominio del conocimiento, y el placer en el dominio práctico"; posteriormente, el término es utilizado por los matemáticos del siglo XVIII para señalar el uso adecuado de las reglas; y es con Kant cuando el término adquiere la connotación de uso recto de una facultad humana, de donde lo canónico llega a expresarse perfectamente en los criterios lógicos ya que estos prescinden de todo contenido. (Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*. México,

dio de lo clásico, desde la perspectiva reflexiva de lo moderno, sigue siendo la misma que describiera Hegel, la quietud y la felicidad, la certeza de que somos invulnerables frente al sentido trágico de la vida. Tras lo clásico estaría un espíritu que nos hace comprensivos ante lo trágico, porque finalmente, como también indicara Hegel, lo clásico no alcanza realmente a experimentar el desgarramiento de toda vida. En lo clásico no hay culpa alguna. Por ejemplo, cuando Bolívar Echeverría hace un análisis de las formas de enfrentar el fenómeno del capitalismo en la modernidad sigue esa definición de lo clásico:

Vivir la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y de valoración que corresponden a lo humano; ésta es la tercera manera de hacerlo. Es la manera del *ethos clásico*: distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas.²²

En ese contexto, no deja de ser sorprendente la siguiente afirmación de Gadamer respecto de lo clásico: "En el fondo lo clásico no es realmente un concepto descriptivo en poder de una conciencia histórica objetivadora; es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma".²³ Para entender en toda su complejidad la cita de Gadamer habrá que tocar un tema capital de la filosofía. Si hemos rozado

FCE, 1993, pp. 139-140.) Por otra parte, la elaboración de un canon no está por fuera del hecho interpretativo. Sostener un canon implica ya un ejercicio interpretativo, por más que se quiera ver en el canon una esencia suprahistórica y una absurda pureza disciplinaria. Véase lo que significa el canon como arma y triste aduana en manos del famoso crítico Harold Bloom: "Ningún movimiento originado en el interior de la tradición puede ser ideológico ni ponerse al servicio de ningún objetivo social, por moralmente admirable que sea éste. Uno sólo irrumpe en el canon por fuerza estética, que se compone primordialmente de la siguiente amalgama: dominio del lenguaje metafórico, originalidad, poder cognitivo, sabiduría y exuberancia en la dicción. La injusticia última de la injusticia histórica es que sus víctimas no precisan otra cosa que sentirse víctimas. Sea lo que sea el canon occidental, no se trata de un programa para la salvación social". (*El canon occidental*. Trad. de Damián Alou. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 39.)

²² Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco", en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, El Equilibrista-UNAM, 1994, p. 20.

²³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 357.

ya temas tan importantes como el carácter pretérito del arte, como la permanencia de la tradición en el presente o como el fin de la historia, el siguiente punto hacia el cual me parece que se encamina Gadamer no deja de ser nodal. El punto remite a la existencia de una conciencia moral en el sentido de lo moderno.

Cuando determinadas teorías han insistido en formularse por fuera de una configuración moral de la vida, en muchos casos, no se han entendido los alcances históricos y hermenéuticos de pensar la realidad desde esta premisa. Pasa lo mismo con Gadamer y el farragoso debate entre un planteamiento ontológico y un planteamiento ético. El problema en principio no debería de ser abordado de una manera academicista, esto es, no debe de estar rodeado de sinuosas categorías disciplinarias que de antemano presentan a los fenómenos domesticados para su análisis. El problema más bien es, en última instancia, el problema de una conciencia histórica muy particular y determinada, el de la conciencia fundamental de la modernidad: *la conciencia cristiana y su desarrollo en conciencia crítica*. El asunto puede plantearse de la siguiente manera: si uno considera que la conformación de lo humano planteada por el cristianismo es la única posible, esto es, la de la humanidad universal y monoteísta, entonces uno puede defender una y otra vez la existencia de la conciencia moral en el principio y por el fin de los tiempos. Si en cambio, uno reconoce que hay fenómenos que se contraponen al *dictum* de reglas morales desde la subjetividad, reglas que se imponen desde una forma universal y un desarrollo del monoteísmo elaborada desde el romanticismo cristiano, como, por ejemplo, el fenómeno del politeísmo o la intuición de la divinidad como en lo clásico; entonces se puede plantear la existencia de formas de conciencia que no respondan necesariamente a la formación de una conciencia moral subjetiva. No toda manifestación de la conciencia debe de ser entendida como la manifestación de una conciencia moral del sujeto. De esa forma me parece que Gadamer pretende leer la permanencia de lo clásico en el fenómeno de la comprensión: no siempre existe un elemento subjetivo rector en las sociedades ni sólo hay una constitución perfecta de la historia por medio de la razón absoluta y, en ese sentido, formas como la conciencia histórica que remite de manera primordial a la conciencia moral del cristianismo puede seguir estando sometida por movimientos más elementales e intuitivos, como el de lo clásico que se representa en la forma de mediación entre la tradición y el presente.

Ninguna historia, por muy duradera que sea, como por ejemplo, la historia del imperio romano, por muchos elementos de control de la realidad que posea, por ejemplo, la época de la tecnologización o por muy privilegiada que se encuentre en el momento de interpretar, por ejemplo, la historia pre-

sente, puede dejar fuera de sí a los rasgos constitutivos de la comprensión diversa del ser en la historia. Esa historia, la de la comprensión del estar en el mundo, es inconcebible para una interpretación finita, pero eso no quiere decir que no se encuentre presente, actuando de tal modo que en muchas ocasiones no se manifiesta de manera consciente. La permanencia de lo clásico, en ese sentido, responde más a la forma en que son hombres y mujeres en el momento de comprender, que a una noción historiográfica:

[...] lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad.²⁴

Hegel sigue teniendo la razón cuando dice que lo clásico es aquello que se interpreta y se significa a sí mismo. Lo clásico es la parte del pasado que se encuentra diciéndole algo a cada presente, como señaló Gadamer. Lo clásico contiene a su interior una incesante mediación que lo coloca en el presente, pero que no le hace ser presente, ningún presente es clásico. Para que algo sea clásico tiene que ser validado por el tiempo, tiene que trascender la subjetividad individual y tiene que conformarse a sí mismo a través de la historia y de la interpretación de cada presente. Ninguna conciencia puede señalar qué es o qué no es clásico, sino que lo clásico mismo orienta el juicio de la conciencia. En el fondo, lo que se revela con la posibilidad de normatividad de lo clásico es la vulnerabilidad de lo moderno. La noción de la modernidad unívoca y dominante, progresiva y segura de sí misma, aparece como una figura falsa. Por el contrario, lo que existe es una constante mediación entre nuestro presente y el pasado. En esa mediación nuestras creencias juegan frente a otras creencias que están constituidas ya como clásicas por el simple hecho de trascender su carácter de pasado estático y convertirse en un pasado activo y presente. Lo clásico es prácticamente todo, porque todo está inundado de los referentes del pasado en el hecho de comprender.²⁵ De ahí, que poco valga lo clásico como concepto autónomo o como regla normativa que se asemeje en su funcionamiento a la norma de la razón absoluta. Como señala Gadamer, la “elucidación del concepto de lo

²⁴ *Ibid.*, p. 356.

²⁵ Esta idea, manifestación de la intuición del intérprete, la oí, y la debo, a una plática con Mariflor Aguilar.

clásico no pretende para sí un significado autónomo, sino que intenta suscitar la pregunta de si esta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante".²⁶

El tipo de normatividad que se realiza desde lo clásico es el de la representación de una constante norma débil, que lo único que nos muestra es que todo ejercicio de comprensión se da en un movimiento entre los fines del presente y el sustrato que viene del pasado y que condiciona y nos indica las formas de comprensión del presente. "El comprender debe de pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación".²⁷

Sin embargo, el hecho de que el pasado siempre permanezca entre nosotros por sí mismo, regido por ese movimiento interno y autónomo que hemos ejemplificado con el fenómeno de lo clásico, no debe de hacernos creer que la permanencia del pasado es cosa fácil. El pasado permanece en tanto se re-interpreta a sí mismo y hace valer su voz ante las pretensiones del presente y las proyecciones de toda experiencia de vivir. El pasado, al igual que la tradición, vale en tanto siempre es contextual, es finito en su interpretación y es otro diferente a nosotros. La conciencia histórica de la modernidad dominante, aquella que confía ciegamente en la razón absoluta para conseguir sus fines, elimina la diversidad de la interpretación y evita la voces que no puede atrapar. Contra esa manifestación de la razón utilitaria y unívoca hay que intentar, una y otra vez, darle densidad, a través de otra forma de conciencia, de crítica y de narración histórica, a la permanencia del pasado.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 360.

²⁷ *Ibid.*, p. 369. El original en alemán: "Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und gegenwart beständig vermitteln". Citamos el original para destacar la palabra *Überlieferung*, que no sólo tiene el sentido de tradición sino también el de transmisión. En ese sentido, *Überlieferungsgeschehen* puede traducirse como el acontecer de la tradición, pero también, en un sentido más débil, como el acontecer de algo transmitido. De tal suerte que, pese a que la segunda traducción no es muy afortunada en español, sí permite observar con mayor claridad que la normatividad clásica no implica un rasgo esencialista de la tradición, sino simplemente acentúa una forma de mediación en el tiempo, la que se ejemplifica con lo clásico, y que implica la autonomía del pasado para colocarse por sí mismo en el presente, es decir, sin la mediación despótica de la razón absoluta, del concepto y de la conciencia subjetiva.

Discusión

Sobre el criterio de legitimidad de las leyes

Carmen Trueba Atienza

Lo que me propongo aquí es discutir algunos aspectos medulares de la interpretación y evaluación de Livio Rossetti de la legislación platónica tocante a la impiedad, en el artículo “El ateísmo como delito extremo en las *Leyes* de Platón”.¹

Rossetti centra su análisis de la cuestión en el libro décimo de las *Leyes*, en donde el filósofo griego se ocupa de la impiedad. El examen cuidadoso de la codificación platónica sobre la impiedad y sus principios, en el contexto de la reforma política que Platón propone en su obra con miras a reforzar “la maquinaria pública”, lleva al autor a plantear que “lo que está detrás del conjunto de prescripciones particulares [es] una verdadera estrategia de promoción de la interiorización de las reglas y los valores, y, por tanto, de una conducta correcta por parte de la mayoría de los habitantes” (p. 78).

Livio Rossetti propone una interpretación contextual de la obra codificadora platónica en comparación con otros antiguos códigos; destaca el carácter de las medidas y los castigos introducidos por Platón, algunos de ellos totalmente inéditos en el mundo antiguo, como la condena a una prisión temporal en “centros de readaptación social” (*sophonisterion*), o la prisión prolongada y vitalicia (*timoría*). A su juicio, “Platón muestra una gran moderación para su época”, pues “la eliminación física es concebida como último recurso para asegurar la supervivencia [...] de la vida en sociedad” (p. 82), y la legislación sobre la impiedad “se abstiene de considerar toda hipótesis de sanción sádica o de tortura (*si no es la tortura ritual de los esclavos...*) u otras formas de castigo que puedan ser consideradas peores que la muerte” (p. 83, el subrayado es mío).

¹ Livio Rossetti, “El ateísmo como delito extremo en las *Leyes* de Platón”, en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 6. México, Facultad de Filosofía y Letras, julio, 1998, pp. 75-86. (Los números entre paréntesis remiten a las páginas de este artículo.)

Para Rossetti, “el principio inspirador es siempre la búsqueda de un criterio de organización de la vida pública y privada que sea capaz de impedir el relajamiento de las costumbres” (p. 77). El interés platónico, en efecto, está puesto sobre todo en *propiciar la cohesión social y la estabilidad del orden social*: la salud de la *polis* y su conservación, entendidas en un sentido muy particular, de ahí que me parezca relevante discutir el significado de la “interiorización de las normas” en las *Leyes*.

Los términos en que Platón concibe la “interiorización” de las normas, en las *Leyes*, resultan significativamente distintos de la *paideia* promovida en la *República*, considerando que las disposiciones legales apuntan en buena medida a una “política de honores” tendente a configurar y reforzar un sistema de aspiraciones y metas colectivas, a través de un sistema de premios y castigos.

Un ejemplo de lo anterior son las disposiciones relativas al deber impuesto a todo testigo, independientemente de su condición social, de intervenir activamente y prestar ayuda a cualquier persona libre agredida.² Si atendemos al conjunto de medidas estipuladas por Platón, es posible advertir que se dirigen a propiciar un pego a las normas cifrado más en un cálculo estratégico que en la convicción interna del deber fundado en la verdad y en un principio incontrovertible de justicia, a diferencia de lo que plantea en la *República*, en donde se sostiene expresamente que el fundamento moral de la legalidad y de la vida política no puede ser la fuerza coactiva de la norma ni el temor al castigo, o la mera expectativa de recibir una recompensa.

En comparación con el papel de primerísima importancia que Platón le concede directamente a la educación en la *República*, y a pesar de que no deja de considerar el papel educador y formativo de las leyes,³ el filósofo parece juzgar que la función educadora de la ley es bastante menos efectiva que su función punitiva o represiva, sobre todo en relación con algunas conductas violentas que considera particularmente graves, en cuyo caso propone una terapéutica legal basada en la función disuasiva y en la naturaleza coercitiva de las leyes en general.⁴

Para Rossetti, las *Leyes* representan un progreso en el pensamiento político de Platón, en comparación con la *República* (p. 79). Esta opinión es sumamente debatible. En primer lugar, porque el juicio hace caso omiso de algunas diferencias entre ambas obras, en cuanto a su naturaleza e intención filosófica, a las cuales haré referencia brevemente. Pero antes quisiera aclarar mi posición al respecto, pues a diferencia de Livio Rossetti, concuer-

² Platón, *Leyes*, IX, 881.

³ *Ibid.*, IX, 880d.

⁴ *Ibid.*, X, 881a-882.

do con quienes, como Christopher Rowe, ven la *República* platónica como una obra de reflexión crítica y una especie de ejercicio o experimento de la imaginación y el pensamiento, más que un proyecto utópico concreto.⁵

Un indicio de lo anterior es que Platón se muestra, en la *República*, muy poco interesado por los problemas relativos a la implantación del orden ideal,⁶ de ahí que resulte cuestionable que su posición haya sido, como Rossetti piensa, la de “contentarse con esperar que un buen filósofo o un buen príncipe tomase el poder y supiese cómo reorganizar y dirigir el Estado” (p. 78).

La preocupación platónica es otra en las *Leyes*; pareciera que el propósito ya no es indagar cuál sería el orden político ideal o perfecto, sino descubrir las leyes capaces de garantizar un funcionamiento social jerárquicamente ordenado y estable. Es en este espíritu que el filósofo concibe algunas medidas de control que serían ejercidas por la comunidad en su conjunto —como la vigilancia y reprobación de cualquier desviación de la norma, por parte de cualquier miembro de la *polis* (p. 79)—, las cuales no vienen a ser más que variantes un poco más sofisticadas de los sistemas de censura social tradicionales.

A mi juicio, uno de los problemas más graves es que Platón sólo atiende, en las *Leyes*, al efecto que considera deseable y positivo de ese tipo de medidas de control social, concretamente la obediencia de la ley por parte de los miembros de la comunidad, pero no toma en cuenta otros efectos indeseables. Por su parte, Rossetti tampoco toma en cuenta que las medidas de control propuestas por Platón, imprimirían a las relaciones entre los ciudadanos y a la vida social en su conjunto un sesgo policiaco, extremadamente peligroso y restrictivo para el individuo; precisamente el mismo que llevara a Anito y Melito a levantar la acusación formal contra Sócrates de no respetar los dioses de la ciudad y venerar una deidad particular.

Es necesario preguntarse, por lo tanto, ¿qué clase de “progreso esencial” entrañaría, como pretende Rossetti, el hecho de que la salvaguarda del orden político, en lugar de quedar en manos de un rey filósofo o un príncipe bueno, dependa de “una estructuración coordinada y *clarividente* de casi

⁵ Christopher Rowe excluye que la *República* contenga un conjunto de propuestas políticas y constituya un auténtico proyecto arquitectónico, y la concibe primariamente como una obra de reflexión crítica. (Cf. “Matar a Sócrates: los pensamientos tardíos de Platón acerca de la democracia”, en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría*, núm. 6. México, Facultad de Filosofía y Letras, julio, 1998, p. 71.)

⁶ Personalmente, no creo que Platón haya pretendido dejar todo en manos de un monarca filósofo; de hecho, en la *República* concibe todo un sistema social capaz de generar un orden político estable, a partir de un criterio universal y necesario de justicia. Al respecto, véase mi artículo “Sócrates y la revolución sofista”, en *Estudios*, núm. 36, 1995.

todo elemento de la vida social, de manera que el propio ciudadano, el extranjero, la mujer, puedan concurrir al respeto efectivo (no sólo formal) de las leyes"? (p. 79, el subrayado es mío).

Me parece que habría que cuestionar la naturaleza de tal "clarividencia política", pues más allá de que el derecho de ejercer la censura se expanda y se haga extensivo a los huéspedes, extranjeros residentes y las mujeres, en última instancia, lo que interesa desde un punto de vista filosófico y político no es el problema práctico de cómo garantizar el cumplimiento de las leyes o su acatamiento por parte de los ciudadanos, sino otra cuestión más de fondo y extremadamente polémica, a saber, el criterio mismo de legitimidad de las leyes y del orden político y social al que sirven de base, al igual que el fundamento político de la obediencia ciudadana de las leyes. Cuestiones que, como se sabe, Platón trata en la *República*, cuando recurre a la fábula del anillo de Gíges y critica que el fundamento del deber y la legalidad consista en el temor al castigo, pues considera que un orden social sentado sobre tales bases sería sumamente vulnerable y estaría expuesto permanentemente a las infracciones.

Livio Rossetti contrasta el juicio platónico sobre el ateísmo como delito merecedor de la pena de muerte, con la visión moderna, para la cual los delitos ideológicos no cuentan como delitos extremos, dignos de la pena máxima (p. 85). Platón asigna al ateísmo, la forma extrema de impiedad, el castigo máximo en razón de su efecto político disolvente.⁷ Al respecto, cabe resaltar que Platón comparte básicamente la visión de sus contemporáneos acerca del efecto político del escepticismo racionalista y el naturalismo⁸ y asume que el núcleo de creencias religiosas compartidas constituye un fundamento imprescindible de la vida social.

Para Platón, como para la mayoría de los griegos, toda forma de escepticismo en materia religiosa constituía una posible causa de disolución del orden político. Pero es importante advertir que la posición platónica encierra una condena de la impiedad tan rigurosa o quizás más todavía que la vigente en la legislación ática, pues no sólo censura la impiedad en cuanto incitación abierta a la infracción del orden, como un factor de división social, de relajamiento de las normas y pérdida de vigor de su poder coactivo; Platón subraya incluso que la forma más peligrosa de ateísmo es aquella que va aunada a la honestidad,⁹ porque la conducta virtuosa del ateo podría minar la confianza popular en el fundamento tradicional de la moralidad y la legalidad. A fin de cuentas, el autor de las *Leyes* presupone que una vía bas-

⁷ Platón, *Leyes*, x, 885b.

⁸ *Ibid.*, x, 891.

⁹ *Ibid.*, 908b-d.

tante segura para inducir al pueblo ignorante a actuar conforme a la ley es el temor al castigo divino y la esperanza de agradar a los dioses.

En cuanto a la ausencia de crueldad y sadismo en el código penal platónico, considero que la opinión de Rossetti resulta un tanto sesgada. La ausencia de castigos como la tortura física y otras modalidades de crueldad son, para él, un indicio del carácter moderado de la codificación platónica relativa a la impiedad. Sin embargo, siguiendo a Trevor J. Saunders,¹⁰ creo que es posible comprender la naturaleza de las penas propuestas por Platón a la impiedad a partir de otros elementos presentes en su obra, que atañen directamente a su concepción curativa o terapéutica de las leyes.

Para Platón, las leyes no sólo cumplen una función reguladora y retributiva. El legislador, como un buen médico, debe saber aplicar la medicina apropiada para cada tipo de mal; es importante que conozca las distintas especies de males; debe establecer en cada caso qué tipo de acción u omisión ha sido cometida, evaluar la falta, dictaminar su gravedad y la sanción debida. La codificación platónica utiliza una serie de criterios más o menos tradicionales, de índole religiosa y política, como el *status* de las partes, la infractora y la agraviada, de acuerdo con su condición (divina/humana/animal, libre/esclava, anciana/joven, ciudadana/extranjera residente/huésped), la relación social o el parentesco habido entre el agente y la víctima, el estado psicológico en que se comete el delito (ignorancia, locura, enfermedad, impulsividad, etcétera), la forma en que es cometido (de palabra o hecho, pública/privada, violenta/no violenta), su frecuencia o reincidencia.

Las diferencias entre las penas que estipula contra el delito de impiedad, y las que asigna a otros tipos de delito que considera sumamente graves, como el matricidio y la violencia contra los padres,¹¹ para los cuales sí recomienda castigos corporales, pueden ser atribuidas, por tanto, no a una moderación ejemplar, sino a la convicción platónica de que la impiedad es una falta perteneciente a una especie distinta, de índole intelectual, que demanda una terapéutica especial: el ateo debe ser persuadido de su error. Platón expresamente señala que la única réplica apropiada para el ateísmo es la crítica racional y la persuasión argumentativa.¹²

Aunque habría que preguntarse qué tanto las penas platónicas en contra de la impiedad son de orden estrictamente simbólico, como considera Rossetti, pues no solamente la pena de muerte, sino la prisión constituye por sí misma un castigo físico y, en cierto modo, una especie de tortura.

¹⁰ Trevor J. Saunders, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*. Clarendon Press, 1991.

¹¹ Platón, *Leyes*, IX, 881a-882b.

¹² *Ibid.*, X, 885.

En cuanto a la evaluación de las penas, no hay que perder de vista que lo que a nuestros ojos puede parecer como una muestra fehaciente de ausencia de crueldad, para los antiguos pudo haber resultado algo completamente distinto. Para un griego libre quizás haya resultado un castigo mucho más duro de sobrellevar el permanecer recluido y en total aislamiento, en el seno de una apartada *timoría*, que sufrir otro tipo de penas. Al respecto, contamos con la opinión socrática, en el *Critón*.

Si en materia de impiedad Platón se inclina preferentemente por castigos vergonzosos y correctivos, no hay que olvidar que en otros casos estipula penas físicas y formas de maltrato diversas, a las cuales Platón mismo considera peores incluso que la muerte,¹³ pero que considera el único remedio apropiado. Por ejemplo, en el caso de que un esclavo cometa por cuenta propia una agresión física en contra de un hombre libre, extranjero o ciudadano, los testigos quedan obligados a intervenir en defensa del hombre libre, someter al esclavo y azotarle hasta el punto que consideren conveniente, siempre y cuando no le causen perjuicios al dueño del esclavo.¹⁴

Livio Rossetti prácticamente sólo considera un caso en que Platón aprueba el uso de la violencia, a saber, la tortura de los esclavos testigos en los procesos. Su argumento es que dicha práctica constituía “una formalidad legal”, e incluso podía servir de medio para proteger a los esclavos de la venganza de los amos (p. 83), puesto que los esclavos se habían visto forzados a declarar en contra de sus amos. Es preciso replicar que el que constituyese una “formalidad legal” no quita que en los hechos haya sido una práctica cruel y, en esa medida, reprochable; y por otra parte, es dudoso que haber pronunciado la declaración bajo tortura, haya constituido una protección segura para el esclavo frente a la ira o una eventual venganza por parte de los amos. La única protección del esclavo ante una posible arbitrariedad de los amos pudo haber sido, en cualquier caso, el interés de los propios amos de no ver todavía más afectados sus intereses en cuanto amos.

Hay una última cuestión que me gustaría plantear: si bien es cierto que Platón introduce algunas modalidades de castigo notablemente moderadas, incluso para nuestro tiempo, en que vemos cada día multiplicarse el número de partidarios de la pena de muerte, no podemos desconocer algunos rasgos presentes en su obra, que deberían hacernos reflexionar acerca de qué tanto “la sociedad griega de esa época no conoció formas de crueldad extrema” (p. 85).

¹³ *Ibid.*, IX, 881a.

¹⁴ *Ibid.*, IX, 882b.

Comentario al artículo "Kant y el conocimiento de sí mismo"

Pedro Stepanenko

En la introducción de su libro *Identität und Objektivität*, Dieter Henrich intenta explicar a qué se deben las dificultades que involucra la interpretación de un autor como Kant; un autor que logra realizar cambios profundos en la manera de hacer filosofía y que ofrece una perspectiva filosófica totalmente nueva. Estas dificultades se deben, de acuerdo a Henrich, a que el autor que logra realizar estos cambios no llega a tener pleno control sobre el proyecto filosófico que ofrece. La exposición y el desarrollo de su nueva teoría tienen que abrirse camino por el entramado conceptual que pretenden desplazar, que con frecuencia quedan enredados en él y no pueden tomar distancia ante la tradición que quieren rechazar.

No sé si esto sea válido para todos aquellos autores que han transformado las teorías filosóficas, pero me parece que describe acertadamente la posición de Kant frente a varios problemas filosóficos, cuyo planteamiento hereda de la tradición moderna. Me parece especialmente cierto con respecto al problema que Efraín Lazos aborda en su artículo "Kant y el conocimiento de sí mismo"¹. La pregunta con la cual arranca este artículo es si la filosofía teórica de Kant logra deslindarse del modelo cartesiano de la mente, para el cual los objetos de la autoconciencia son contenidos privados, cuyo conocimiento es el punto de partida para derivar conocimientos acerca de un mundo que existe con independencia de la mente. Por supuesto que hay partes de la *Crítica de la razón pura* que intentan no sólo deslindarse de esta concepción de la mente, sino que la atacan abiertamente. La pregunta es si Kant ofrece una nueva manera de entender la autoconciencia y el autoconocimiento que logre deslindarse exitosamente de ese modelo. Yo

¹ Efraín Lazos, "Kant y el conocimiento de sí mismo", en *Revista del Colegio de Filosofía. Theoria*, núm. 6. México, Facultad de Filosofía y Letras, julio, 1998, pp. 31-40. (Los números entre paréntesis remiten a las páginas de este artículo.)

creo que no es posible responder esta pregunta si pensamos que la filosofía teórica de Kant constituye un todo coherente, es decir, no creo que se pueda responder suponiendo que todas las partes de su filosofía teórica conforman una unidad. Hay ideas de la *Crítica de la razón pura* que parecen arrastrar el modelo cartesiano de la mente; hay otras que le permiten a Kant desarrollar buenos argumentos en su contra. Un ejemplo de las primeras es la diferencia entre el sentido interno y el sentido externo tal como Kant la presenta en la *Estética trascendental*. Esta diferencia me parece que tiene un tinte claramente cartesiano: a través de cada uno de estos sentidos tenemos acceso a diferentes tipos de realidad. Un ejemplo de las segundas es el significado que Kant le otorga al enunciado “yo pienso” en la *Deducción trascendental* de las categorías. Efraín Lazos intenta responder la pregunta sobre el éxito de la filosofía kantiana en su intento por deslindarse del modelo cartesiano de la mente, comentando las objeciones que Kant le hace al “psicólogo racional” en el capítulo sobre los paralogismos de la *Crítica de la razón pura*. Este capítulo, sin lugar a dudas, forma parte de esas secciones de esta obra en donde Kant parece liberarse exitosamente del modelo cartesiano de la mente. Sin embargo, no es un capítulo en el cual Kant desarrolle una concepción alternativa de la autoconciencia o del autoconocimiento. En él, Kant ofrece un diagnóstico de la ilusión en la cual cae el cartesiano al considerar que el enunciado “yo pienso” proporciona algún tipo de conocimiento. Este diagnóstico presupone su teoría sobre la autoconciencia y el autoconocimiento, expuesta en la *Deducción trascendental* de las categorías, de tal manera que no me parece conveniente considerarlo por sí mismo como una respuesta al modelo cartesiano. De hecho, Lazos tiene que recurrir a la *Deducción* tanto para explicar los motivos por los cuales Kant quiere rechazar el modelo cartesiano de la mente como para explicar las objeciones que Kant ofrece en el capítulo de los paralogismos en contra de la posición del psicólogo racional.

Lazos menciona dos motivos por los cuales Kant ataca el modelo cartesiano de la mente. El primero, consiste en que si este modelo es correcto, habría que aceptar que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no está mediado por las categorías, lo cual se opone a la tesis kantiana de acuerdo a la cual todas las representaciones tienen que hallarse bajo categorías. No entiendo bien por qué Lazos considera que el modelo cartesiano de la mente va en contra de esta tesis kantiana. El cartesiano sostiene que se conoce a sí mismo como una sustancia. Desde su perspectiva, quien viola esa tesis es el que acepta que podamos afirmar algo sobre nosotros mismos sin aceptar que nos consideramos a nosotros mismos como una sustancia en esa misma afirmación. Quizá Lazos esté pensando en que para el cartesiano tenemos una intuición no sensible de nosotros mismos, cuando una de las condicio-

nes de aplicación de las categorías para Kant es el aplicarse sólo a intuiciones sensibles. Pero, el problema es, entonces, que el cartesiano acepta un tipo de intuición que Kant rechaza: la intuición intelectual.

El segundo motivo que menciona Lazos para atacar ese modelo es la concepción kantiana de la autoconciencia, conforme a la cual ésta no es posible sin presuponer la conciencia de objetos distintos de la propia mente. Este sí creo que sea un motivo fuerte para rechazar al cartesiano. La concepción kantiana de la autoconciencia puede considerarse incluso como el rechazo mismo del modelo cartesiano, más que el motivo para el rechazo. De ahí que resulte extraño, también por esta razón, que Lazos empiece exponiendo el diagnóstico de la ilusión en la que cae el cartesiano y presente, después, de manera sucinta esta concepción. Trataré aquí de exponer muy brevemente esta concepción y cómo se sigue de ella la ilusión del cartesiano. Mi comprensión de éstas difiere en tantos detalles de la lectura de Lazos, que me parece más fácil hacer esto antes de evaluar su propuesta que seguirlo paso por paso.

Lo primero que quisiera advertir es que Kant está interesado más en determinar la estructura o los procesos de nuestra actividad mental consciente que en responder a la pregunta acerca de qué clase de cosa es la mente. Es cierto que su exposición de la estructura de esta actividad tiene consecuencias sobre lo que podemos decir acerca de lo que es la mente, pero la principal pregunta para acercarse a su concepción de la mente debe ser "¿cómo pensaba Kant que funciona la actividad mental consciente?" y no "¿qué clase de cosa pensaba Kant que es la mente?". La respuesta a la primera pregunta es, dicho de manera esquemática, la siguiente: la actividad mental consciente es un proceso de síntesis de representaciones, en donde por "representaciones" sólo debemos entender, por lo pronto, los items particulares que nos son "dados". Esta actividad se mueve entre dos polos: por un lado, la diversidad de intuiciones que nos proporciona la sensibilidad y, por el otro, la idea de una única conciencia. Dicho de otra manera: para Kant la actividad mental consciente es la integración de datos a una sola unidad que constituye la conciencia de cada quien. Esta integración presupone un saber acerca de la identidad de esa unidad, presupone saber que esa unidad es la misma ante cada una de las representaciones que forman parte de la diversidad que proporciona la sensibilidad. Este saber puede ser expresado a través de la proposición "yo pienso", la cual, conforme al célebre principio de la unidad de la apercepción, debe poder acompañar todas mis representaciones. A este saber o a la conciencia de esta unidad siempre idéntica lo llama Kant "autoconciencia trascendental" y no es más que una condición de posibilidad, la más elemental, para poder tener algún conocimiento, ya sea acerca de los objetos que existen con independencia de la mente, ya sea

acerca de la propia mente. La autoconciencia trascendental no es todavía conocimiento de un objeto, no es más que la condición para que los items particulares integrados a la conciencia representen objetos de los cuales podemos tener conocimiento.

El error del cartesiano o del "psicólogo racional" es pretender que a través de la proposición "yo pienso" nos es dado un objeto, ya que, para que nos sea dado un objeto, necesitamos una pluralidad de representaciones a sintetizar. El cartesiano confunde una condición de posibilidad del conocimiento de objetos, la cual no nos ofrece pluralidad alguna a sintetizar, con un objeto. Confunde la conciencia del marco en el cual sintetizamos las representaciones de los objetos con un objeto particular. Para entender mejor esta confusión se puede tomar otra condición de posibilidad del conocimiento de objetos y ver qué sucede si cometemos el mismo error que el cartesiano comete con la autoconciencia trascendental. Tomemos la representación del espacio único dentro del cual pensamos que existen todos los objetos. Se trata de una condición de posibilidad del conocimiento de objetos y, por ello, podemos decir que todo objeto debe ocupar un lugar en el espacio. ¿Qué pasa si, ahora, enfocamos al espacio como un objeto y preguntamos, consecuentemente, qué lugar ocupa en el espacio? Al parecer tenemos una pregunta mal planteada. Lo mismo hace el cartesiano al aplicarle a la unidad de la conciencia los conceptos que determinan lo que es un objeto: trata como un objeto particular al espacio en el cual llevamos a cabo las síntesis que nos permiten hablar de objetos.

La confusión en la cual cae el cartesiano se debe, en parte, a que cada quien puede ser para sí mismo objeto de conocimiento, pero este objeto se da dentro de la unidad de la conciencia. Hay, pues, dos significados del término "yo": 1) la unidad de la conciencia, el campo de representaciones que puedo relacionar con objetos diferentes a mi mente o que puedo considerar como mis propios estados mentales; 2) el objeto al cual le atribuyo determinados estados mentales, el cual se da *dentro* de la unidad de la conciencia. A cada uno de estos significados le corresponden distintos tipos de autoconciencia: 1) la autoconciencia trascendental; 2) la autoconciencia empírica. Así pues, otra manera de interpretar la ilusión del cartesiano consiste en decir que confunde la autoconciencia trascendental, que no es más que conciencia de una condición de posibilidad del conocimiento, con la autoconciencia empírica que es conciencia de un objeto particular: yo mismo en tanto objeto de la intuición.

En su artículo "Kant y el conocimiento de sí mismo", Lazos empieza por presentar el primer paralogismo y su diagnóstico: el error en el cual cae el cartesiano al confundir lo que es trascendental, lo que es una condición de posibilidad de la experiencia, con lo que es empírico, lo que forma parte de

la experiencia. Yo creo que esta confusión puede entenderse de la manera en que lo he tratado de hacer aquí. Lazos, en cambio, reformula esta confusión de una manera que no alcanzo a entender qué conserva del planteamiento original del primer paralogismo. Si no entendí mal, para él esta confusión equivale a otorgarle valor epistémico a una verdad analítica. Esa verdad analítica es el enunciado "el 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones". Considera que es analítica porque del concepto mismo de una representación se sigue que forma parte de una conciencia, de tal manera que anteponer la expresión "yo pienso" a cualquier juicio de experiencia no significa agregar nada. El cartesiano comete un error al considerar que la proposición "yo pienso" le agrega algo a las experiencias que tenemos. El cartesiano pretende privilegiar el conocimiento de sí mismo por el hecho de que cualquier juicio al cual le anteponga la expresión "yo pienso" es incuestionable, pero lo es no en virtud de una supuesta experiencia que exprese el anteponer esa fórmula, sino en virtud de lo que significa tener una representación, formular un juicio o pensar en general. El cartesiano no puede, pues, sacar ninguna consecuencia de la verdad incuestionable de los enunciados que empiezan con la expresión "yo pienso".

No estoy seguro qué tan eficaz sea esta estrategia para rechazar al cartesiano. Quizá el cartesiano podría responder que el enunciado "el 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones" es analítica porque en la naturaleza misma del pensar está contenida la privacidad de sus contenidos. No sé si esa sería una buena respuesta, pero, en todo caso, me parece muy peligroso hacer depender la crítica kantiana del modelo cartesiano de la mente de la distinción entre verdades analíticas y verdades sintéticas. Lo que me resulta incompatible de la lectura de Lazos con la concepción kantiana de la autoconciencia es que disuelve la diferencia entre la autoconciencia trascendental y la autoconciencia empírica. Según la lectura de Lazos la verdad de un enunciado como "yo pienso que tengo dolor de cabeza" es incuestionable porque se deriva de la verdad analítica del principio de la unidad de la apercepción. Esto quiere decir que el yo al cual se refiere el principio de la apercepción como el yo al que se refieren los juicios empíricos en los cuales me autoadscribo determinadas experiencias son el mismo. Esta lectura me parece que cae en el mismo error que Kant le señala al cartesiano: confunde la unidad de la conciencia con un objeto particular que se da dentro de esta unidad, confunde la unidad en la cual se deben sintetizar todas mis representaciones con una unidad particular de representaciones, con el yo en tanto objeto de la intuición. En pocas palabras: confunde la autoconciencia trascendental con la autoconciencia empírica.

A pesar de no estar de acuerdo con Lazos en su lectura de la objeción kantiana al cartesiano, estoy de acuerdo con él en que hay partes de la filoso-

fía de Kant que logran deslindarse exitosamente del cartesiano. Creo también estar de acuerdo con él en que la principal tesis con la que cuenta Kant para rechazar al cartesiano es la que expone brevemente en el último apartado de su artículo, a saber: “que la posibilidad de un conocimiento de los propios estados de conciencia depende de la posibilidad de tener experiencia de aquello que no es parte de los contenidos de la propia conciencia” (p. 40). Lo que no entiendo es cómo podría servirle su interpretación de los paralogismos para sostener esta tesis. Sospecho que en realidad le estorba. Trataré de explicar por qué.

Las partes en las que Kant ofrece los argumentos a favor de esta tesis se encuentran en la deducción trascendental de las categorías y en la refutación del idealismo. Me ocuparé solo de la primera. En ella, Kant no sólo quiere mostrar que la idea de una única conciencia a la cual se integren todas nuestras representaciones es un requisito indispensable para cualquier conocimiento, sino también que la idea de un mundo de objetos es necesaria para garantizar la unidad de la conciencia. Esto último lo sostiene al identificar ni más ni menos que la unidad de la conciencia con el conjunto de conceptos que nos permiten sintetizar las representaciones de tal manera que generen la concepción de un mundo de objetos relacionados entre sí. Al proponer esto, Kant sostiene que aquello que le da identidad a la conciencia de cada quien no es más que el esquema conceptual que le permite pensar en términos de objetos.

Tomando en consideración esta identificación entre la unidad de la conciencia y el esquema conceptual que nos permite hablar de objetos, el principio de la unidad de la apercepción adquiere un carácter muy distinto al que ofrece cuando sólo está en juego la idea de una única conciencia. Teniendo en cuenta esta identificación, el principio de acuerdo al cual el “yo pienso” tiene que poder acompañar todas mis representaciones puede traducirse de la siguiente manera: “toda representación (item particular de la conciencia) tiene que poder integrarse a una concepción objetiva del mundo”. En efecto, si la unidad de la conciencia estriba en el esquema conceptual que nos permite hablar de objetos, integrar una representación a la unidad de la conciencia consiste en buscar el lugar que debe ocupar esa representación en una concepción objetiva del mundo. Esta afirmación dista mucho de ser una proposición analítica y en ella créo que hay que buscar la plataforma desde la cual refutar al cartesiano. Si la lectura que hace Lazos de los paralogismos exige considerar al principio de la unidad de la apercepción como un enunciado analítico, entonces no recoge este nuevo significado que me parece imprescindible para enfrentar al cartesiano, por lo cual, parecería que Kant “no logra exorcizar del todo las tentaciones del modelo cartesiano de la mente” (p. 40).

Reseñas y notas

La razón política de un clásico contemporáneo

Paulette Dieterlen

Elisabetta Di Castro, *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*. México, Fontamara/UNAM, 1998.

El libro de Elisabetta Di Castro *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio* constituye una aportación relevante a la filosofía política mexicana. Esto se debe, fundamentalmente, a dos razones. La primera se refiere a que la obra de Bobbio, tanto en filosofía política como en filosofía del derecho, es una de las más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Sus discusiones con el marxismo ortodoxo y con el liberalismo han producido fecundos debates. La segunda, se debe a la lección que nos da la autora sobre la claridad con la que hay que abordar a un filósofo que en la actualidad se considera un "clásico".

La obra de Bobbio se empezó a estudiar sistemáticamente en la Facultad de Filosofía y Letras en el año de 1986. Carlos Pereyra organizó un seminario en el que varios profesores y alumnos trabajamos principalmente *El futuro de la democracia*.¹ Dicho libro nos marcó, ya que aclaraba muchas ideas como son, por ejemplo, la relación de la democracia y el voto de la mayoría, la relevancia de los derechos humanos en tanto freno a las decisiones exclusivamente mayoritarias, la importancia del liberalismo no sólo como una corriente política que rechaza la intervención del Estado en gran parte de asuntos públicos, sino como la corriente que incorpora valores fundamentales, entre ellos los de autonomía y dignidad de la persona. Ligada a la defensa del liberalismo y de la democracia se encuentra la implacable crítica de Bobbio al pensamiento ortodoxo marxista por su incapacidad de elaborar una teoría del Estado que fuese una alternativa no al Estado hegeliano sino al Estado liberal. No es exagerado decir que Bobbio permitió que, quienes discutíamos en esos momentos distintas versiones del marxismo, pensáramos en el valor teórico y práctico de ciertos conceptos que tradicionalmente se asociaban a un pensamiento "burgués".

¹ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*. México, FCE, 1986.

Igualmente impactante fue el acercamiento de Bobbio a las teorías políticas de los filósofos clásicos, en una época en la que éstos se distinguían por haber desarrollado tesis que Marx, en su momento, rechazaría. El filósofo italiano nos sugirió la lectura de dichos autores evitando cualquier clase de reduccionismo y sobre todo mostrándonos el valor actual de sus planteamientos. Con relación a esto nos dice Di Castro: "...los estudios de Bobbio sobre la historia del pensamiento político podrían ser un intento por construir una especie de 'metateoría' de las diversas propuestas analizadas" (p. 27). De ellos, la autora señala tres grandes aspectos:

"los temas *recurrentes*, es decir, de las problemáticas que atraviesan la historia del pensamiento político, [...] las grandes dicotomías [que] le permiten analizar y comparar, destacando semejanzas y diferencias, la diversidad de propuestas, [y, por último] intenta sistematizar y dar coherencia a la historia del pensamiento político" (p. 28).

Gracias a Bobbio entendimos mejor el pensamiento de autores como Hobbes, Spinoza, Locke, Hegel y Marx, redescubrimos la relevancia de la filosofía política, del iusnaturalismo, el contractualismo y el organicismo.

Creo pertinente aprovechar la reseña de *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio* para hacer una reflexión sobre la filosofía política en México. Ya mencionamos que Bobbio nos acercó al pensamiento liberal y democrático, sin embargo, varios autores, principalmente provenientes de la tradición anglosajona, habían tratado los mismos temas. Después de todo, contábamos con las obras de Hume, Kant, J. S. Mill. También se habían publicado libros de filósofos de la talla e importancia de John Rawls y Ronald Dworkin. Sin duda alguna, Bobbio entró en un espacio académico que había sido cerrado a filósofos anglosajones. Ello se debía a dos razones, una negativa y la otra positiva. La primera se refiere a cierta cerrazón causada por un abismo, aparentemente infranqueable, entre la filosofía analítica y "otras filosofías". Parece plausible pensar en la existencia de un prejuicio por el que se asimilaba la filosofía política anglosajona a los temas específicos de la filosofía analítica, como por ejemplo aquellos que trataban sobre problemas del lenguaje. Quizá fue decisiva la influencia de Foucault —según el cual los filósofos anglosajones del lenguaje planteaban problemas alrededor de una taza de té— para que la filosofía política inglesa y estadounidense se concibieran predominantemente académicas y alejadas de los problemas de la "política real". La segunda razón, la positiva, se refiere a que Bobbio pertenece a una tradición que es muy atractiva para muchos filósofos. Forma parte de un grupo de intelectuales que no sólo se dedicaron a estudiar filosofía sino que defendieron en la práctica sus enseñanzas teóricas. Tal

como lo menciona Di Castro, después de su paso por diversos partidos políticos, de su amplia participación en los periódicos más prestigiados en Italia, Bobbio fue "...nombrado senador vitalicio, una especie de 'conciencia moral del orden político italiano'" (p. 14). Seguramente atraía más el papel del pensador que vive y participa en los acontecimientos políticos de su país, que la frialdad más lejana de los filósofos exclusivamente académicos. A la tradición de Bobbio, que une la teoría con la práctica, pertenecieron pensadores como Sartre y Althusser, quienes también tuvieron mucha influencia en el pensamiento mexicano.

Pero volvamos al libro *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio* de Elisabetta Di Castro. En él, la autora resalta el interés de Bobbio, no sólo por comprender las grandes ideas de los clásicos, sino también por establecer los elementos conceptuales para elaborar una teoría general de la política. Por ejemplo, si bien en el pensamiento de algunos clásicos, como son Hobbes, Locke y Rousseau, se estableció una dicotomía entre el Estado de naturaleza y el Estado social, en la actualidad la antítesis se da entre la sociedad civil y el Estado. Di Castro, siguiendo a Bobbio, nos dice lo siguiente:

"Poco a poco la sociedad en sus varias articulaciones deviene el todo del cual el Estado, considerado restringidamente como el aparato coactivo con el que un sector de la sociedad ejerce el poder sobre el otro, viene degradado a parte..."

Esta inversión conlleva las siguientes tesis generales: *a)* el gobierno es para los individuos y no éstos para el gobierno, y *b)* las instituciones políticas son para la sociedad y no ésta para las instituciones.

Esta *revolución copernicana* es el núcleo de la reflexión de Bobbio (p. 58).

Las tesis *a)* y *b)* resumen prácticamente todos los temas que son importantes para la filosofía política. Ejemplos de las discusiones relevantes sobre el tema *a)* son: el papel que juegan los partidos políticos, los sistemas de representación, las organizaciones ciudadanas independientes, las garantías de mecanismos imparciales para el voto, el fenómeno del poder, etcétera. El tema *b)* nos plantea asuntos como el de las políticas públicas, el del papel que juegan las instituciones de seguridad, el del éxito de los programas sociales, etcétera.

Son dignos de tomarse en cuenta los estudios de Bobbio sobre el poder. Él parte de una definición del poder en general como un juego de sumacero: "En cuanto relación entre dos sujetos, el poder así definido está estrechamente vinculado al concepto de libertad, al punto que los dos conceptos pueden ser definidos uno mediante la negación del otro de ésta manera: 'El

poder de A implica la no-libertad de B'; 'La libertad de A implica el no poder de B'" (p. 60). Tal parece que cuando hablamos de poder y de libertad nos encontramos delante de un juego de suma-cero. Sin embargo, a partir de esta definición inicial Bobbio lleva a cabo un minucioso estudio del poder; como por ejemplo, establecer la diferencia entre el poder paterno, el poder patronal o despótico y el poder político o civil. Del último, el filósofo italiano distingue las formas viciosas de las virtuosas. Así, nos dice Di Castro:

[...] el poder político se corrompe cuando el gobierno se comporta como un padre o como un patrón. En el primer caso se ubica el gobierno paternalista o patriarcal que trata a los gobernados como menores de edad; en el segundo caso se encuentra el gobierno despótico que trata a los gobernados como esclavos y no les reconoce ningún derecho (p. 61).

Frente a ellos, el poder político virtuoso se caracteriza por una definición mínima de la democracia que comprende las siguientes reglas:

- a) Todos los ciudadanos con mayoría de edad, sin ningún tipo de distinción, tienen el derecho, a través del voto, de expresar su opinión y/o elegir a quien la exprese por él;
- b) El voto de todos los ciudadanos tiene el mismo peso;
- c) Los ciudadanos tienen la libertad de votar según su opinión formada lo más libremente posible, es decir, a partir de una competencia libre entre grupos políticos organizados;
- d) El voto debe ser una elección, es decir, debe haber alternativas reales;
- e) El principio de mayoría numérica, en sus diversas formas preestablecidas (relativa, absoluta o cualificada), rige para las deliberaciones colectivas y para las elecciones; y,
- f) Las decisiones tomadas por mayoría no deben limitar los derechos de la minoría, principalmente el derecho de volverse, bajo las mismas condiciones, mayoría (p. 101).

Si tomamos en cuenta estas ideas nos encontramos con la siguiente definición del poder: "el poder político se caracteriza por el monopolio de la violencia legítima y su fundamento descansa en la aplicación de los procedimientos instituidos para la toma de decisiones colectivas" (p. 77) Asimismo, afirma Bobbio: "Los límites del poder político están marcados principalmente por los derechos fundamentales y el marco jurídico tanto nacional como internacional" (p. 77). Estas afirmaciones nos permiten pensar el fenómeno

del poder no sólo como un juego de suma-cero sino como lo que Brian Barry² ha denominado acuerdo mutuamente ventajoso. Por ejemplo, si los ciudadanos tienen confianza en que el Estado se caracteriza por el monopolio de la violencia legítima, sienten que, gracias a ello, pueden ejercer ciertas libertades aun cuando pierdan otras.

Ahora bien, la democracia constituye, sin duda alguna, una de las preocupaciones principales de Bobbio. No pocos filósofos sucumbieron a la tentación de buscar los conceptos éticos que acompañan a esta forma de gobierno, como son las creencias y los valores morales que debían imponerse por una mayoría, el concepto de persona que un régimen democrático exige, las reglas éticas que deben seguir los gobernantes, etcétera. Bobbio, como lo mencionamos anteriormente, llamó nuestra atención sobre la importancia de proporcionar una definición mínima de la democracia afirmando que “por régimen democrático se entiende primeramente un conjunto de reglas de procedimiento para la formación de decisiones colectivas, en el que es prevista y facilitada la más amplia participación posible de los interesados” (p. 101). De esta manera, destaca la relevancia de tres condiciones del método democrático: los sujetos de la decisión, la modalidad de la decisión y las alternativas reales. Por su parte, nos dice Di Castro:

“Para Bobbio, su definición mínima no sólo es la más clara sino también la única que proporciona un criterio infalible para distinguir, independientemente de cualquier juicio de valor, los dos tipos ideales opuestos de gobierno: la democracia y la autocracia. Así, en última instancia, lo que caracteriza a la democracia como método, no son los contenidos [...]”(p. 103).

Esta afirmación coloca a Bobbio al lado de autores como Rawls,³ para quien el punto de partida de una teoría de la justicia son los procedimientos con los que elegimos los principios de justicia que nos permiten a su vez diseñar nuestras instituciones. Los contenidos de la justicia dependen de cada persona, puesto que cada una tiene su propia concepción del bien. Por ello, es indispensable que una teoría política se base en una definición mínima de democracia ya que si partimos de ciertos “valores morales” corremos el riesgo de que éstos no sean aceptados universalmente y, por lo tanto, se violente una situación que Bobbio ha defendido con vehemencia, la de tolerancia.

² Cf. Brian Barry, *Theories of Justice*. Berkeley, Universidad de California, 1989.

³ Cf. John Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1995.

En la obra de Bobbio destaca el estudio de la relación que existe entre la democracia como forma de gobierno y las principales teorías políticas: el liberalismo y el socialismo, haciendo un cuidadoso estudio tanto de aquello que los une como de lo que los separa.

Respecto a la primera relación, Di Castro nos dice lo siguiente:

Bobbio nos presenta el paso de una relación de incompatibilidad a una de interdependencia entre liberalismo y democracia. Por ello, si bien los Estados liberales se formaron sin ser democráticos, hoy no podría concebirse un Estado liberal no democrático como tampoco un Estado democrático que no sea liberal: "el método democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona que son la base del Estado liberal [y] la salvaguardia de estos derechos es necesaria para el funcionamiento correcto del método democrático" (p. 149).

En cuanto a la relación existente entre la democracia y el socialismo, Bobbio destaca que desde sus orígenes se concebía como una relación de complementariedad:

a) A diferencia de la democracia liberal, que es representativa y sin obligación de mandato, la democracia socialista sería directa o de delegados con mandato obligatorio; b) mientras la democracia liberal ha permitido la participación popular exclusivamente en el poder político, la democracia socialista permitiría dicha participación también en el poder económico [...] c) Frente a la democracia liberal, en donde el derecho a participar en las decisiones políticas no va acompañado de una más equitativa distribución del poder económico, la democracia socialista, al realizar esa distribución, transformaría el poder formal de la democracia liberal en un poder sustancial, llevando al cabo el ideal democrático de una mayor igualdad [...] (p. 150-151).

El filósofo italiano defiende de la democracia liberal el énfasis que ha puesto en la salvaguardia de las distintas libertades que van unidas al ejercicio de los derechos, al tiempo que de la democracia socialista, reconoce la relevancia de su preocupación por la igualdad y por la amplitud del espacio político.

Otro de los grandes temas que Di Castro estudia se relaciona con el título del libro: *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*. La autora resalta la importancia que tiene la razón para el filósofo italiano, sobre todo en la

práctica política. Cree en el método racional para dirimir los conflictos, en la posibilidad de llegar a acuerdos mediante el diálogo, en las actitudes tolerantes y en sus límites, en los derechos humanos, finalmente en todo aquello que debemos tratar de alcanzar por más lejano que parezca.

Vale la pena destacar algunas de las grandes virtudes del libro de Di Castro: la claridad que tiene para abordar y exponer las ideas de Bobbio y la facilidad que posee para comprenderlas, exponerlas y enseñarlas. Por estas razones, el libro es una muestra de la forma en que debemos acercarnos a la obra de un filósofo para ordenar y expresar su pensamiento. Prueba de ello son los cuadros que aparecen en el libro y que nos permiten ubicar perfectamente las categorías que Bobbio maneja a lo largo de su fecunda obra. Sin embargo, quizá valga la pena hacer una advertencia. Las dicotomías y el ordenamiento de los temas que nos ofrece Bobbio son producto de una investigación teórica, fértil y profunda. Su claridad exige también un distanciamiento, ya que sus interpretaciones, tanto de las teorías políticas como de los autores, deben llevarnos a buscar las complicaciones que subyacen a sus dicotomías y a sus propias definiciones. No debemos olvidar que en filosofía la distinción radica en la crítica. Por esta razón, Di Castro no recurre a Bobbio para presentarnos simplemente una serie de "verdades" sino un material sobre el que merece la pena pensar y reflexionar.

El libro *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio* de Elisabetta Di Castro, sin duda alguna, es indispensable tanto para aquellos que estudian filosofía o ciencia política, como para quienes la practican. En él encontramos una forma ideal para acercarnos a la obra del que quizá sea el filósofo italiano contemporáneo más importante. Pero también, el libro nos permite reflexionar sobre lo que constituye una forma inteligente de pensar la política hoy.

La religiosidad maya

Isabel Cabrera

Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México-Barcelona, UNAM/Paidós, 1998. (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo)

El libro de Mercedes de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, es un texto valioso que nos introduce en una concepción religiosa que ha perdurado durante más de dos milenios. Los mayas de la época clásica, los mayas transfigurados por la conquista y la colonización religiosa, y los mayas de hoy día comparten una misma religión, pese a sus diversos matices y a sus diferentes ubicaciones en territorio mesoamericano. Para reconstruir esta concepción unificadora del mundo religioso maya, De la Garza recoge sus datos de fuentes de naturaleza y épocas muy diversas: los códices que se guardan en Madrid y Dresde; las figuras eternizadas en las estelas de los templos, los dinteles de las pirámides o las lápidas de las tumbas mayas; las tradiciones orales que recogen *Los libros del Chilam Balam* y el *Popol Vuh* del dominico Ximénez; los testimonios que nos devuelve del incendio Diego de Landa; los textos ya clásicos de Thompson, y estudios y testimonios de la cultura maya actual. El libro nos hace ver las diferencias como matices, a veces ligeras concesiones a la cristiandad, que revelan no obstante una misma concepción religiosa detrás, que se mantiene respetuosa de sus pilares fundamentales.

Estos pilares fundamentales, que sostienen y dan forma a la religiosidad maya son básicamente tres. El primero de ellos es la concepción espacio temporal y la historia de los orígenes asociada a ella. Los hombres de maíz se conciben inmersos en un tiempo cíclico, el tiempo de las cosechas, de los astros, el tiempo de la manifestación y el ocultamiento, de la creación y la destrucción; el tiempo que forma espirales, de tal forma que los sucesos se repiten, aunque de otra manera. Por su parte, el espacio tiene, como todos los espacios religiosos, figuras y puntos privilegiados. Así, se habla de un centro, a veces identificado con el sol, a partir del cual se forma una cruz que señala las cuatro direcciones del horizonte. Del centro irradian también el inframundo y los cielos, ambos en forma piramidal. A esta concepción

espacio-temporal se asocia una cosmogonía que —en cualquiera de sus versiones— narra unos orígenes similares y un destino común. Para el pensamiento maya, el cosmos se ha creado y destruido varias veces y cabe esperar que siga haciéndolo eternamente. En estas etapas sucesivas han nacido y muerto dioses y hombres —estos últimos usualmente creados de barro, madera y maíz— y la creación ha ido perfeccionándose, aunque nunca lo bastante como para alcanzar la autosuficiencia: el mundo volverá a apagarse y, mientras tanto, la criatura humana tiene la tarea de alimentar a los dioses, nutrirlos para que ellos, a su vez, mantengan con vida al universo.

El segundo pilar de la religión maya es un conjunto más o menos común de manifestaciones de lo sagrado. El poder que se hace presente en las fuerzas sobrenaturales, o que se reifica en dioses, o que se muestra en objetos simbólicos como ciertas plantas y animales; todo ello conforma un panteón compartido, y un conjunto común de hierofanías, es decir, de sucesos u objetos que revelan la presencia de lo sagrado para el mundo maya. Hay dos rasgos característicos de las deidades mayas que resultan especialmente sorprendentes, el primero de ellos es que los dioses mayas son imperfectos —de hecho, por eso requieren nutrirse para subsistir—, y el segundo es que son dioses ambiguos y multifacéticos. Cito un bello y sugerente pasaje del libro:

El panteón maya escapa a toda lógica conceptual y queda fuera del principio de no contradicción, como el ámbito de los sueños y de las fantasías. El mundo de los dioses es como un caleidoscopio: cada uno está en relación con los otros y todos están en continuo movimiento, produciendo imágenes diversas con sus distintas cargas de influencia, de tal manera que en un momento y un espacio, un dios puede representar algo y, en otros, una cosa distinta, y hasta contraria (p. 89).

Hay también un conjunto compartido de símbolos de lo sagrado: la religión maya sacraliza los astros, las fuerzas naturales, el fuego, el viento, el relámpago, etcétera, y señala un conjunto determinado de objetos simbólicos: el maíz, la ceiba, los hongos u otras plantas alucinógenas, así como ciertos animales, la serpiente, el jaguar, o algunas aves, entre otros. El texto de Mercedes de la Garza nos enseña a ver y reconocer estos símbolos en las estelas y dinteles mayas y a entender sus significados. Las diversas representaciones se convierten así en puertas hacia una concepción que, aunque para nosotros es cercana en historia y geografía, resulta de una hermosa extrañeza.

El tercer pilar se constituye por un conjunto de prácticas, ritos y conductas que han sido realizadas desde siempre con determinados propósitos. De

acuerdo con mi lectura del texto, De la Garza sostiene que la vida ritual de los mayas está orientada por dos propósitos fundamentales, aunque íntimamente ligados entre sí: la transformación y la renovación. El primer propósito se ilustra en los ritos de iniciación que —como señaló Van Gennep— son ritos de pasaje, prácticas donde se entra en otra dimensión, en una esfera sagrada (como diría Eliade, entre otros), y en cierto sentido se sufre una muerte, para salir o renacer transformado tanto espiritual como socialmente. De este tipo son los ritos de nacimiento, de iniciación en la pubertad, de matrimonio o los ritos funerarios; y también dominados por este propósito están los ritos por los que habrán de pasar los sacerdotes, chamanes y gobernantes para hacerse merecedores de su cargo; para citar un ejemplo elocuente, podríamos mencionar el rito que representa al hombre que es tragado por una boa inmensa, para resurgir de sus fauces como un digno gobernante maya. El sacrificio, por otra parte, de hecho ya presente en la mayoría de los ritos de pasaje, está básicamente orientado a un propósito de renovación y nos devuelve al punto de partida: la cosmogonía. La idea central es la de nutrir a los dioses para que ellos, a su vez, alimenten la vida y ésta no se apague. Pero como los dioses son impalpables, nos dice De la Garza, las ofrendas son muchas veces materias sutiles, como el olor del incienso o el sabor de algunos alimentos. De cualquier manera, la ofrenda principal es la sangre de seres vivos, en la que palpita la energía vital necesaria para la subsistencia. Para los mayas:

Hay una consanguinidad esencial entre los hombres y los dioses; la sangre es la energía vital cósmica que proviene de las deidades y retorna a ellas a través del sacrificio, para asegurar la existencia del cosmos. Sin sangre, los dioses perecen y el universo se acaba [...] Paradójicamente, dado el valor que atribuían a la vida, los mayas mataban para evitar la muerte (p. 156).

Así, el libro demuestra con inteligencia y rigor que, a pesar de sus distancias en el tiempo y el espacio, los mayas han compartido los mitos y ritos que conforman una religión específica, dominante en Mesoamérica y que se ha mantenido básicamente intocada por el cristianismo posterior. *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* es un valioso libro que nos ayuda a comprender, a través de su concepción religiosa, a uno de los grupos humanos que conforman el mosaico de culturas que es nuestro país.

Después de este recorrido por el mundo religioso maya, el lector queda agradecido y sorprendido. Sorprendido de las diferencias entre la religión maya y otras religiones, y sorprendido también de las coincidencias entre la religión maya y otras religiones. ¿Qué podrán significar estas coincidencias?,

¿cómo es que tradiciones religiosas tan diversas comparten mitos, prácticas o insistencias?, y ¿cómo es que pueden existir concepciones tan distintas de la deidad? Pero la reflexión que despierta en nosotros este texto toma también otros caminos: ¿cómo es que ha logrado sobrevivir esta religión a la colonización española, a la evangelización cristiana y, en general, a la influencia de occidente?, ¿en qué radica la fortaleza que ha permitido a la religión maya mantenerse viva mucho después de enterrados sus templos?

Amartya Sen. Premio Nobel de Economía 1998

Elisabetta Di Castro

El hindú Amartya Kumar Sen, doctor en economía por el Trinity College de Cambridge, fue distinguido con el Premio Nobel de Economía 1998 por sus estudios dedicados a la explicación y combate de uno de los fenómenos sociales más desgarradores y en el que lamentablemente su país de origen destaca a nivel mundial: la pobreza y la desigualdad.

Desde que era estudiante, Sen se preocupó por la economía del bienestar, pero fue hasta la publicación de uno de sus principales libros, *Collective Choice and Social Welfare* (1970), que empezó a ser reconocido internacionalmente. En este texto —que discutió entre otros, con Arrow y Rawls, y que marcó un parteaguas dentro de la teoría de elección social—, revisa los últimos estudios dedicados a las relaciones entre política social y preferencias de los ciudadanos, y plantea algunos problemas éticos fundamentales como son la conceptualización del bienestar, la racionalidad práctica y los principios de justicia. De ese mismo año es el conocido artículo "The Impossibility of a Paretian Liberal" que pone en duda uno de los principales supuestos de los economistas: la convicción de que eficiencia y libertad van unidas en las decisiones sociales. De hecho, la dificultad de reconciliar ambos principios, llevó a Sen a oponerse a la manera habitual con que la ciencia económica concibe el comportamiento humano: la hipótesis del *Homo oeconomicus*. Básicamente, su intento por enriquecer esa pobre concepción se volvió la piedra angular de su pensamiento filosófico.

Además de sus estudios sobre elección social, desde la década de los setentas se interesó por el problema de la pobreza, la desigualdad y la definición de principios de elección social igualitaristas. En 1981 publica *Poverty and Famines* en donde cuestiona el modo tradicional de entender la pobreza como falta de recursos (por ejemplo, el hambre como resultado de la escasez de alimentos); frente a ello, Sen plantea que es la estructura social

la que también limita las “capacidades” de las personas para acceder a los bienes. En otras palabras, siguiendo con el ejemplo de los alimentos, tendríamos que la carencia de éstos no siempre se debe a catástrofes naturales, sino que muchas veces es consecuencia de la estructura de derechos que tiene la sociedad y que impiden a las personas hacerse de ellos.

En los ochentas se preocupó especialmente por los problemas éticos y metaéticos de su propuesta: evaluar el bienestar individual y colectivo por medio de las “capacidades”. En esta última etapa, su crítica al utilitarismo, no sólo como doctrina económica sino también filosófica, se radicaliza. Finalmente, para Sen, el criterio de evaluación de la justicia de las instituciones sociales debe centrarse en la libertad *real* que tienen las personas —dentro de la estructura social que aquéllas definen—, para elegir su modo de vida. Entre sus múltiples trabajos destaca la publicación de *Inequality Reexamined* (1992) en donde desarrolla ampliamente sus propuestas y trabajos anteriores sobre la igualdad.

Retomemos algunas de sus principales ideas por lo que se refiere en especial al ámbito de la filosofía política. El punto de partida es su crítica al utilitarismo en la medida en que subsume la idea de justicia a la maximización del bienestar social como suma de utilidades individuales, sin tomar en cuenta las nociones básicas de libertad e igualdad. Por un lado, la suma de las utilidades es indiferente al grave problema de la distribución, ya que lo único relevante es el resultado global. Por otro lado, el propio concepto de utilidad, en tanto remite a un elemento subjetivo —ya sea como placer, como satisfacción de deseos o como elección de lo que se considera valioso—, se vuelve un elemento poco adecuado para evaluar el bienestar social. Frente a estas dificultades, el ingreso parece ser el elemento alternativo idóneo ya que es objetivo y cuantificable. Sin embargo, Sen sostiene que es un grave error creer que la posesión de bienes es determinante para el bienestar. Obviamente, hay un mínimo de bienes —como son vivienda, alimento, asistencia médica, educación, etcétera— que es crucial para el bienestar de una persona, y Sen no lo niega. Lo que hace es destacar —retomando la crítica de Marx al *fetichismo de las mercancías*— que las cosas no son valiosas por sí mismas, los bienes son valiosos porque son medios para ciertos fines, y, por ello, lo importante en el bienestar no es tanto lo que uno posea sino el tipo de vida que se tenga. En otras palabras, Sen nos propone pensar y evaluar el bienestar no por la simple posesión de bienes, sino por lo que uno logra con ellos.

En este sentido, aunque un mismo bien tiene objetivamente ciertas características, puede llevar a “funcionamientos” o “realizaciones” distintas dependiendo de la elección (o falta de elección) de las personas. Por ejemplo, en el caso de una determinada cantidad de alimento, dos personas pue-

den obtener diversos niveles de nutrición en virtud no sólo de sus diferencias personales (como son la tasa metabólica, la edad, el sexo, la actividad que desarrollan, etcétera), sino también por diferencias sociales (si tienen acceso a servicios sanitarios, educación sobre la preparación del alimento y sus cualidades nutritivas, etcétera) e incluso por diferencias naturales (como son, por ejemplo, las condiciones climáticas). Todos estos factores se deben tomar en cuenta para poder determinar qué tanto y por qué las personas tienen diferentes “capacidades” para convertir los bienes en “funcionamientos” o “realizaciones”.

Frente a este planteamiento, Sen da todavía un paso más. El problema de la valoración del bienestar, como hemos visto, no se agota en la satisfacción ni en la posesión de bienes, pero tampoco en el tipo de vida que se tenga, sino en que la calidad de vida que logre una persona dependa de su “capacidad” para elegirla. Las “capacidades” de una persona delimitan los “funcionamientos” o “realizaciones” que puede llevar a cabo y, por ello, marcan también el espacio en el que puede elegir. Sen propone evaluar el bienestar no sólo con base en la información sobre los “funcionamientos” o “realizaciones” alcanzados, sino también a partir del conjunto de “capacidades” de elección, lo que él denomina, la “libertad de bienestar”. De esta manera, el criterio de justicia que defiende Sen es la igualdad de “capacidades”, ya que éstas representan la libertad *real* que tiene una persona para elegir su modo de vida. Finalmente, para Sen, la evaluación y posible reforma de las instituciones sociales, lejos de centrarse en la utilidad, el ingreso o los bienes, debe dirigirse al horizonte de “libertad de bienestar”, es decir, a las oportunidades *reales* de elección de modos de vida que una sociedad puede ofrecer a sus miembros.

El Premio Nobel de Economía a alguien que ha dedicado su vida a reintroducir la reflexión filosófica en el centro de los estudios y las discusiones económicas, es sin duda también un reconocimiento al espacio que debe recuperar la filosofía en el mundo contemporáneo. En este sentido, la comunidad filosófica tiene suficientes motivos para unirse a los festejos del merecido Premio Nobel a Amartya Sen.

Abstracts

Abstracts

"Letters from Antiquity. From Classical Greece to St. Hieronymus" (Sergio Pérez Cortés). *This paper looks into the relation between alive voice and writing in ancient letters. The focus of the research is not concentrated on the content of messages but in its dictate conditions, reading aloud, opening and closing formulas. This paper cover a wide historic period; this can be explained because ancient letter were largely conservatives. Between the voice and writing, letters were a sign of persistence of rhetoric, memory and progressive acceptance of visual message as a predominant mean of communication.*

"Law and Power in the Crisis of Sovereignty" (Antonella Attili). *The concept of sovereignty has had different meanings throughout its history. Due to problems related to the complexity of contemporary political life, it has also become a contentious concept. The paper thematizes the problems of the appearance and crisis of the concept of sovereignty, as well as of its effective practice, in its juridical and political aspects. In the contemporary scene the main problem consists in the appearance of a conflict between the concepts of right and power. For some critics, they even ought to be seen as mutually excluding. This paper employs as an analytical framework the relation of the concept of sovereignty to those of right and power. The basic claim is that such framework is useful to elaborate the conception of sovereignty that is present in the main tradition of Western political thought, as well as to clarify the complexity of its meanings. Finally, this kind of analysis allows us to clarify the difficulties facing political theory when it tries to put forward a valid notion of sovereignty.*

"The Relevance of Gadamer's Thought: Beyond Modernism and Postmodernism" (Ambrosio Velasco). *This paper discusses some of the main*

contributions of Hans-Georg Gadamer to the philosophical debate at the end of the twentieth century. Two of his contributions stand out in the paper: Gadamer's criticism of dogmatic faith in the scientific method, and his criticism of a transcendental a-historical individual subject. In the elaboration of such criticisms there is an emphasis in the reconstruction of the concept of traditions, as well as the notion of phronesis. The paper concludes that these Gadamerian notions offer an alternative way of conceiving rationality, which overcomes the dilemma between the a-historical and universalistic views that are common in modern philosophy, and the historical, but relativistic, conceptions that dominate postmodern philosophy.

"Hermeneutics and Historicisms" (María Rosa Palazón). The epistemologies had been based on a notion of time which registers the characters of change or recurrence of processes; in opposition to this, contemporary historicism and hermeneutics use the holistic or systemic paradigm to study contemporary differences and the deferring of processes.

Gadamer supports the context-giving labor proposed by philological hermeneutics, since it deals with historical change or deferring. He departs, however, from this tendency, for in his view historical interpretation is not exhausted in the context-giving labor. Gadamer's also differs from Dilthey's historicism, on the ground that the task of the historian is not to look back into the consciousness of an agent which has disappeared historically.

Gadamer criticizes a version of historicism which does not take into account the historicity of the historian. That is, history is written from her present, from the effects of the historical processes which, in addition, imply the futuristic projections of the historian herself.

"The Permanence of the Past: the Classic in Time" (Carlos Oliva). The idea behind this text is to exhibit some of the characteristics of a form of actualization of the past; more precisely, the movement of the Classic in history. Following Gadamer on the role of tradition as an element of understanding and of configuration of the present, as well as Hegel's model of the Classic in the development of art and esthetics, the paper claims that there is a movement in the constitution of the classic, through which the past remains by itself summoning the present. Thus, the past remains, through its own beliefs and forms of representation. This thesis postulates a criticism of the omnipotence of Enlightenment and some of its immediate discourses: the configuration of the truth as objective knowledge; the unidimensional method; the constitution of determined, historical subjects

as the only authorities over the configuration of the world. The abovementioned thesis is sustained by a study of the characteristics of the culmination of the Classic. The central point is an attempt to demonstrate that while modern philosophical discourse historizes certain categories as simple descriptive elements of the past, a second argument, based on a proposal which always attempts to find the interpretive aperture, should discover the normative validity in esthetic categories of the present reality. In this view, the past interprets and transmits itself as Classic in present and future perspectives. Hence, tradition—in its classic form—brings configurations into the present which constitute themselves in real life, while theoretical and methodological criticism on many occasions do not take them into account, but rather avoid or belittle them.

Colaboradores

Colaboradores

Mariflor Aguilar Rivero. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde se desempeña como profesora de tiempo completo. Ha impartido cursos tanto en universidades mexicanas como extranjeras. Entre sus publicaciones, además de múltiples artículos, destacan los libros *Teoría de la ideología*, *Crítica del sujeto* (coord.), *Hermenéutica, sujeto y modernidad* (comp.) y *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*.

Antonella Attili. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora. Miembro de la Junta de Gobierno del Instituto de Estudios para la Transición Democrática, A. C. y del Consejo Editorial de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-I/UNED.

Isabel Cabrera. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Compiló, junto con Elia Nathán, el libro *Religión y sufrimiento* y, además de artículos publicados en revistas especializadas y libros colectivos, es autora de *El lado oscuro de Dios*.

Elisabetta Di Castro. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesora de tiempo completo. Ha colaborado con artículos en algunas revistas y se han incorporado ensayos suyos en varios libros colectivos. Además, es autora de *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*.

Paulette Dieterlen. Doctora en Filosofía por la UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su actividad como docente e investigadora se ha concen-

trado en temas de filosofía política y ética. Además de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, es autora de los libros *Marxismo anacrónico: funciones e intenciones* y *Ensayos sobre justicia distributiva*.

Carlos Oliva Mendoza. Licenciado en Filosofía por la UNAM. Profesor de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es autor de varios ensayos filosóficos.

María Rosa Palazón. Licenciada en Letras y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora. Es también investigadora en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma institución. Además de varios artículos, ha publicado *Bertrand Russell empirista*, *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton* y *Filosofía de la historia*.

Sergio Pérez Cortés. Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre; Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbona. Es profesor e investigador de la UAM-I. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas, es autor de *Conflicts de la formatisation en linguistique*, *La primera crítica de la economía política* y *El concepto y su política*.

Pedro Stepanenko. Doctor en Filosofía por la UNAM. Realizó estudios de Posgrado en Alemania. Es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas, es autor de *Schopenhauer en sus páginas*.

Carmen Trueba Atienza. Maestra en Filosofía por la UNAM en cuya Facultad de Filosofía y Letras es profesora de Historia de la filosofía griega. Es también profesora e investigadora de la UAM-I. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas.

Ambrosio Velasco Gómez. Doctor en Filosofía Política por la Universidad de Minnesota e investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Actualmente es coordinador de la maestría y el doctorado en filosofía de la ciencia de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas, es autor del libro *Teoría política: filosofía e historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?*

Revista del Colegio de Filosofía. Theoría, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en diciembre de 1998 en los talleres de la Editorial Docu Xsystem, S. A. de C. V., Tajín 357, Narvarte, CP 03020, México, D. F. El tiraje consta de doscientos cincuenta ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Sigma Servicios Editoriales, S. C.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

Sergio Pérez Cortés

*Cartas en la antigüedad. Desde la Grecia clásica
hasta san Jerónimo*

Antonella Attili

Derecho y poder en la crisis de la soberanía

EN FAVOR DE GADAMER

Mariflor Aguilar

Presentación

Ambrosio Velasco Gómez

*La relevancia del pensamiento de Gadamer
en la filosofía: más allá de la modernidad
y la posmodernidad*

María Rosa Palazón

Hermenéutica e historicismo

Carlos Oliva Mendoza

*La permanencia del pasado:
lo clásico en el tiempo*

DISCUSIÓN

Carmen Trueba Atienza

*Sobre el criterio
de legitimidad de las leyes*

Pedro Stepanenko

*Comentario al artículo
"Kant y el conocimiento de sí mismo"*

RESEÑAS Y NOTAS