

ISSN en trámite

A large, stylized blue letter 'T' that curves at the bottom, serving as a background for the title text.

TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

N° 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



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. Gorée, *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.11.3.

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, reprobatória, 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 apologéticas; *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 autenticación 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*, *errosithe*, “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. Colc, "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 adoctrinamiento 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 impercederas 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, CI.

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 adulator. 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 Caracteres", 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 encebadas 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 cosiciéndola 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

El 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 autodeterminación 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 prevaeciente 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 *koinonia 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 tiene —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 *koimonia politiqué* 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 republicanism —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 *volontè gènèral* 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 roussonian: "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 republicanismo. 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 ve 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, referendums, 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 lato*) 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 *Theoría* 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 asegurase 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 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 presupuestos 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. Gádamer, “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 an 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

Las 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. Hemos 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 acababan 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, Anthropos, 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 espejea 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 sometándose 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, topónimas... 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 *Einführung*, 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 formulen 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 conminados 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.