

La permanencia del pasado: lo clásico en el tiempo

Carlos Oliva Mendoza

A Miguel Orduña

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

J. L. Borges

La tradición en la época moderna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El problema de lo clásico: tradición o tradicionalismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El *telos* de la historia y su camino inverso

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los rasgos fundamentales de lo clásico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁴ *Ibid.*, p. 62.

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

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

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

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

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

¹⁵ *Ibid.*, pp. 79-80.

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

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

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

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

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

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

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

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

La carencia de lo clásico

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

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

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

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

Lo clásico como norma y como descripción

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

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

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

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

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

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

¹⁹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 93.

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

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

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

La norma de lo clásico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ *Ibid.*, p. 356.

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

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

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

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

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

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

Discusión

Sobre el criterio de legitimidad de las leyes

Carmen Trueba Atienza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Platón, *Leyes*, IX, 881.

³ *Ibid.*, IX, 880d.

⁴ *Ibid.*, X, 8811a-882.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Platón, *Leyes*, x, 885b.

⁸ *Ibid.*, x, 891.

⁹ *Ibid.*, 908b-d.

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

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

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

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

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

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

¹¹ Platón, *Leyes*, IX, 881a-882b.

¹² *Ibid.*, X, 885.

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

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

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

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

¹³ *Ibid.*, IX, 881a.

¹⁴ *Ibid.*, IX, 882b.

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

Pedro Stepanenko

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reseñas y notas

La razón política de un clásico contemporáneo

Paulette Dieterlen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La religiosidad maya

Isabel Cabrera

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Amartya Sen. Premio Nobel de Economía 1998

Elisabetta Di Castro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abstracts

Abstracts

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Colaboradores

Colaboradores

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONTENIDO

ARTÍCULOS

Sergio Pérez Cortés

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

Antonella Attili

Derecho y poder en la crisis de la soberanía

EN FAVOR DE GADAMER

Mariflor Aguilar

Presentación

Ambrosio Velasco Gómez

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

María Rosa Palazón

Hermenéutica e historicismo

Carlos Oliva Mendoza

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

DISCUSIÓN

Carmen Trueba Atienza

*Sobre el criterio
de legitimidad de las leyes*

Pedro Stepanenko

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

RESEÑAS Y NOTAS