

21011
3



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA ^A
DE MEXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ACATLAN"**

**"LA HERMENEUTICA CONTEMPORANEA COMO
PARAMETRO PARA LA COMPRESION DEL HOMBRE".**

SEMINARIO DE TALLER EXTRACURRICULAR

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA**

**P R E S E N T A :
BLANCA PATRICIA ALMAZAN VEGA**



ASESOR: ALEJANDRO SALCEDO AQUINO.

JUNIO 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recopional.

NOMBRE: Blanca Patricia Almazán Vega

FECHA: 23-06-03

FIRMA: 

AGRADEZCO LA CONFIANZA DE MIS PADRES ; LA COMPRENSION Y ENTREGA DE DIANA , MI HERMANA; A JORGE POR SU EXCELENTE SARCASMO; LA TOLERANCIA DE ALEJANDRO OSORIO; A MI NOVIO POR SU APOYO INCONDICIONAL; A MIS MAESTROS QUE SIN SU SABER NO HUBIERA PODIDO DAR UN ENCAUCE SATISFACTORIO A MIS IDEAS.
MIL GRACIAS A CADA UNO POR HABER DEPOSITADO EN MI SER LA SEMILLA QUE DIERA UN FRUTO TAN IMPORTANTE EN LA HISTORIA DE MI VIDA: MI TESIS

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
-------------------	---

Capítulo 1

LA COMPRESIÓN DEL TEXTO.....	9
------------------------------	---

1.1. Presentación.....	9
1.2. Es natural en el hombre querer comprender.....	10
1.3. Gadamer: la comprensión del texto.....	11
1.4. Crítica: Gadamer y Strauss, un problema en la comprensión.....	17

Capítulo 2

LA <i>PHRÓNESIS</i> ES POSIBLE EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA.....	24
--	----

2.1 Presentación.....	24
2.2 La hermenéutica analógica.....	26
2.3 Fundamentos epistemológicos de la hermenéutica analógica.....	29
2.4 Crítica: la <i>phrónesis</i> en la hermenéutica analógica.....	32

Capítulo 3

DYLTHEY Y NIETZSCHE. DOS VISIONES SOBRE LA COMPRESIÓN HISTÓRICA DE LA VIDA.....	37
--	----

3.1 Presentación.....	37
3.2 La comprensión histórica.....	38
3.3 Dylthey y Nietzsche, su visión ante la comprensión histórica de la vida....	41

3.4	Crítica: Anulación de la filosofía, en cuanto una postura para la vida por el historicismo.....	50
-----	---	----

Capítulo 4

	LA SUPERACIÓN DE LA AUSENCIA DEL AUTOR, PARA LA APROPIACIÓN DEL TEXTO, EN RICOEUR.....	55
--	--	----

4.1.	Presentación.....	55
4.2.	El texto según Ricoeur.....	58
4.3.	Los momentos del texto.....	63
4.4.	La apropiación del texto.....	67
4.5.	Crítica: La superación del texto en ausencia del autor.....	72

Capítulo 5

	LA SUPREMACÍA DE LA VIDA BIOLÓGICA ANTE LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA MATERIALISTA DE J. O. DE LA METTRIE.....	77
--	---	----

5.1.	Presentación.....	77
5.2.	Concepción del hombre en la Mettrie.....	84
5.3.	La ley natural: principio del sistema moral en La Mettrie.....	89
5.4.	Crítica: la pérdida de fundamento ético como pérdida de sentido humano.....	93

	CONCLUSIONES.....	98
--	-------------------	----

	BIBLIOGRAFÍA.....	104
--	-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

El desconcierto por aquellos egresados de la carrera de filosofía que al dejar de ser estudiantes quedan en el olvido, marcó un aspecto preocupante en los catedráticos que miraban cómo se engrosaban las filas de pasantes sin título y con el transcurrir del tiempo se hacía más difícil que generaciones de antaño regresaran a realizar su tesis, puesto que era de considerar que nuevas actividades obedecían a necesidades presentes. Contemplando tal situación, se creó una modalidad diferente de titulación que respondiera a esa prioridad sin descuidar las nuevas labores y fuera más viable el poder titularse. Así, se formó el Seminario Taller Extracurricular, el cual se dividió en cinco módulos cada uno, con objetivos específicos de acuerdo en el tema que seguía pero todos con un mismo eje, obedeciendo al objetivo del Seminario, que era enfocarse a problemas contemporáneos tomando como parámetro la hermenéutica.

De manera personal me sentí atraída por formar parte de esta opción, pues si bien titularme era factible por esta modalidad, también veía la importancia de actualizarme, empaparme de temas frescos que no se tocaron en la carrera; es decir, la oportunidad de ampliar los conocimientos obedecía a la necesidad de nuevos horizontes de investigación.

Cada módulo se enfocó en un punto diferente y la hermenéutica se presentó en varios ámbitos: lingüístico, epistemológico, ético, histórico y la comprensión sobre el texto; cada uno tuvo una duración de mes y medio. Se analizaron obras y cada integrante se identificó con un autor o un tema, a partir de lo cual se hacía un trabajo para entregar al concluir las sesiones; se recalcó la carencia que había al redactar, lo que fue impedimento para que terminaran algunas personas.

Es menester señalar las carencias del propio Seminario, pues en muchas ocasiones se perdió su función de taller, ya que se atendió más al análisis de cada

texto; a su vez, el tiempo era limitado, insuficiente para abordar ciertos temas con plena profundidad, lo cual causó en mi persona el problema de hacer afirmaciones que después no tenían mucha validez; por ejemplo, en el capítulo dos rechacé la hermenéutica analógica como método teórico y fue, paradójicamente, el que me ayudó más adelante a comprender mejor el sentido de cada capítulo, ya que utilicé la confrontación de dos autores, y por medio de la *phrónesis* vi que era posible tratar un tema con visiones diferentes.

Los temas que abordé van en función de la hermenéutica, puesto que se ha convertido en la piedra angular de todo conocimiento, las explicaciones que eran objeto de controversia, parecen encontrar en ella una explicación coherente con ayuda de la analogía, donde ya no es posible imponer una verdad sobre otra, pues la comprensión es humana y como tal se muestra, es decir, como una alternativa de conocimiento. La trascendencia de la hermenéutica ha tocado nuestra época, por ello se bautiza como hermenéutica contemporánea, y busca replantear problemas de antaño haciéndolos actuales. El hombre es un punto central. En el presente trabajo se intenta entenderlo desde posturas históricas, epistemológicas, éticas y a partir de los textos, todo esto con miras a comprender lo que somos según la propia existencia.

En suma, pretendo indagar la hermenéutica contemporánea como parámetro para la comprensión del hombre. Al encausar el análisis del trabajo separé el desarrollo en cinco capítulos, cada uno dirigido a un aspecto específico según el módulo correspondiente. En el primer apartado hablo de la comprensión del texto desde la perspectiva de Gadamer, quien señala la posibilidad de interpretar a partir del propio texto, en donde Strauss se presenta con una objeción contraria y con una crítica a Gadamer, puesto que Strauss considera absurdo comprenderse ante la lectura, y por lo tanto manifiesta que el conocimiento no es viable a través de la simple comprensión; rechaza el historicismo que pretende ser un punto central de la interpretación con relación al hombre; ante tal crítica, hago uso de la analogía y muestro en estos dos autores sus semejanzas más que las

diferencias, donde considero que Gadamer no es un simple historicista, ya que rescata la importancia del texto con miras a la acción humana, y concluyo que ambas posturas son válidas con relación a la lectura.

En el cuarto capítulo vuelvo a retomar el texto como apropiación e interpretación del hombre, pero ahora con los ojos de Paul Ricoeur, quien parece tener una postura gadameriana pero con aspectos propios de su pensamiento. Su intento es rescatar la posibilidad de apropiarse del texto en ausencia del autor, aunque Sócrates se niegue a tal situación, puesto que en el diálogo de "Fedro o del amor", la ausencia del autor marca la imposibilidad de comprender el texto y no se diga apropiarse de él. Ante tal negativa, Ricoeur acude a la nobleza de la hermenéutica y sostiene que gracias a que el autor no está presente, el texto es autónomo y como tal, la comprensión es hacia él y no al autor; tanto en Ricoeur como en Gadamer se muestra que es factible interpretar la obra por ella misma, lo que hace evidente que la presencia del autor ha quedado en segundo plano y por ende la apropiación es posible.

En estos dos capítulos (primero y cuarto), busco enfocar la hermenéutica como una vía para la comprensión del hombre a partir del texto. En el segundo apartado, la comprensión toma matices epistemológicos, enfocándose básicamente a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Así pues, en este capítulo Beuchot trata de mediar la comprensión del hombre y su entorno, retomando la *phrónesis* medieval, que se presenta como la balanza entre los polos opuestos en los cuales se ha visto inmerso el individuo a través de la historia y trata, por ejemplo, de conciliar el equivocismo y el univocismo entre otras cosas. Es tarea de la *phrónesis* no caer en excesos puesto que sería peligroso determinar al hombre en cualquier ámbito, ya que la naturaleza humana es analógica en sí misma; en este capítulo me auxilié de Aristóteles para tratar de comprender la función de la prudencia como aspecto epistemológico, siendo que mis creencias mal fundadas lo encerraban en un ámbito meramente ético, pero

mi error sólo lo vi después de avanzar en las lecturas y comprendí su participación teórica.

En el capítulo tres hago una crítica a Dilthey por medio de Nietzsche, presentando la visión que tienen ambos con relación a la comprensión de la vida. Dilthey tiene una postura historicista al respecto, ya que señala que la comprensión del hombre sólo es posible retomando la historia, lo cual es absurdo en la postura de Nietzsche. La principal crítica del filósofo existencialista es reducir la vida a sucesos históricos ya pasados, para él todo individuo tiene que comprenderse tomando en cuenta lo que él mismo ha vivido, es decir, se da prioridad a su propio ser con relación a su existencia, no puede subordinarse a vidas que quedaron en el pasado y tampoco puede comprenderse con las experiencias de otros olvidándose de las propias. Dentro de la "Segunda Consideración Intempestiva" Nietzsche resalta la postura crítica que se debe adoptar ante acontecimientos que ya fueron, mostrando a Dilthey como un anticuario y monumental de la historia.

En el último capítulo, la comprensión en el hombre tiene que ver con el aspecto ético. La pretensión de La Mettrie es fundamentar la naturaleza humana retomando la vida biológica y la antepone al principio ético.

Donde la satisfacción de goces corporales es lo más natural en el hombre y como tal se debe al llamado de su naturaleza, el negarse es ir en contra de leyes previas a su esencia; así, La Mettrie anula cualquier fundamento que no retome lo natural, pues según él, la experiencia señala que ante lo evidente no podemos negarnos. El rechazo ante tal pensamiento de acuerdo con mi postura, es que la pérdida de fundamento ético es una pérdida de sentido humano (al menos para aquellos que creemos en tal principio), pues según percibo, algunos comprenden su vida a partir del aspecto ético y aunque no es el único, no es prudente anularlo por el aspecto biológico, es decir, no podemos ver al hombre como un ser

meramente animal. La realidad es que de acuerdo con la analogía es imprudente determinarlo, su ser está constituido de muchos aspectos tales como el racional, emotivo, sensitivo. Es evidente que al querer romper con la moral cristiana que determina al hombre, La Mettrie se pone en otro exceso y también la determina, pero lo hace por el aspecto biológico.

Con lo anterior, lo que pretendo es mostrar los temas a tratar y los autores de los cuales me sirvo para tal labor la bibliografía corresponde a cada uno de ellos, es decir, no utilicé interpretaciones fuera del pensamiento de los mismos y cada libro está señalado en la bibliografía general del trabajo.

Aunque cada capítulo tiene una presentación, análisis y crítica, no significa que sean independientes entre sí, la realidad es que su relación tiene como eje la comprensión, para lo cual retomo dos aspectos que me guiaron en tal labor; primero, la hermenéutica como punto de partida para recorrer este camino, puesto que será un instrumento para la comprensión del hombre, de acuerdo a cada autor, respetando el ámbito al que hago referencia (epistemológico, ético, histórico, y en el propio texto); segundo, la analogía, ella me mostrará las diferentes posturas que se presenten y su posible justo medio, lo cual evitará que no sea tan radical en mis afirmaciones como lo fui en el capítulo dos.

Sólo me resta decir que mi trabajo me dejó satisfecha, cambió muchas posturas y reafirmó otras, y gracias al seminario se hicieron patentes mis carencias, ahora que las conozco sé por donde superarlas para evitar faltas en un futuro, pude a la vez actualizarme con nuevos temas que me acercaron a posturas desconocidas; en otras palabras, mi ser se ha enriquecido, esto siempre es satisfactorio en la tarea filosófica.

CAPÍTULO 1

LA COMPRENSIÓN DEL TEXTO.

1.1 Presentación

Al investigar la filosofía del lenguaje me di cuenta que mi ignorancia sobre esos temas era mayor de lo que pensaba y que la Filosofía no podía reducirse a unos pocos conceptos debido a su amplitud; por ende, la comprensión que se pueda tener sobre cualquier fenómeno es simplemente una parte de la totalidad y muchas veces dicha parte no puede encajar en ese todo. Nuevamente se hace evidente que el filósofo no tiene la verdad, pero aspira a ella, esto nos obliga a reconocer que la realidad constantemente muestra lo que no somos. A pesar de tal problemática, veo la necesidad de plantear una cuestión sobre la filosofía del lenguaje, es decir, una parte de esa totalidad con el riesgo de que dicha parte no encaje por la mala interpretación que pueda hacerse del mismo. El cumplimiento de un protocolo se hace necesario para trabajar sin otra alternativa, por lo que me queda reconocer mis límites ante tal complejidad.

El tema que elegí es la comprensión (no es ironía), trataré de demostrar si la comprensión de un texto va en dirección al autor, al texto o a una instancia diferente. Para la búsqueda de alguna solución (que puede no tenerla) el medio que utilizaré en este momento es la interpretación que se hará de los textos de Hans-Georg Gadamer; sus ideas serán el punto central y los trabajos de Leo Strauss aparecerán sólo para resaltar algunos aspectos gadamerianos. El texto de Gadamer que utilizaré será el tercero de *Verdad y Método*, apartado XII: "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica" incisos 1 y 2, y de Leo Strauss el apartado 1 y 2 de su libro. ¿Qué es la Filosofía Política? Es claro que la

visión para desarrollar tal problemática no es muy amplia, así que de entrada debo manifestar que las afirmaciones hechas en el documento son personales, por lo cual, cualquier error de interpretación, se debe a mi interpretación y todo lo que con lleva esto; debo manifestar mis reservas ante estos temas. Mi pretensión, ante todo, es mostrar que la comprensión en términos gadamerianos no es una simple comprensión histórica, va más allá: nos lleva directamente a la acción.

Para cumplir con el cometido tuve que separar el capítulo en varios, subtemas; en el primero, considero la comprensión como un aspecto naturalmente humano; lo cual me conecta directamente con la segunda parte, donde pretendo subrayar que la comprensión empírica ya no es suficiente para entender el texto, en este apartado se hace manifiesto lo que es más relevante para la comprensión de la lectura de acuerdo con Gadamer; por último, intento hacer evidente mi desacuerdo con la postura de Leo Strauss, quien considera a Gadamer un historicista que cae en el relativismo.

1.2. Es natural en el hombre querer comprender.

Es interesante observar que el hombre tiene la imperiosa necesidad de darle sentido a las cosas, esto parece natural a su propio ser; así, cuando no logra su objetivo por determinado medio, busca los que estén a su alcance para conseguirlo. Darle sentido a algo no es otra cosa que comprenderlo, de tal forma que lo que para él no tiene sentido es aquello que no logra atrapar y no puede interpretar, él mismo no puede hablar sobre ese objeto, esto se manifiesta cuando decimos que su comprensión es nula. La comprensión sobre algo tiene a su vez sus propios niveles, es decir, existen cosas que al parecer se comprenden de forma inmediata, pero otras se presentan de forma mediata y hay otras que aparecen de forma inmediata, pero en realidad son de manera mediata o a la inversa; por ejemplo, creemos entender de forma inmediata, pero en realidad es

de manera mediata; los siguientes aspectos ilustran lo anterior: cuando alguien pronuncia la palabra "hombre" creemos que con el signo lingüístico atrapamos el ser de la cosa, por lo cual todos pensamos que se tiene una idea clara de tal término, lo deducimos porque al encontrarnos dentro de la especie creemos saber lo que somos al percibir que sentimos, razonamos, deliberamos; aspectos que parecen conformar la naturaleza humana. Nuestro error es evidente cuando nos percatamos de que si bien todo hombre razona, siente o delibera, no lo hace de la misma forma que otro, entonces ya no existe la unidad de identidad entre el ser y el signo lingüístico puesto que no somos iguales, y así es difícil comprender lo que es un "hombre"; sólo nos restaría concluir que la comprensión sobre nosotros mismos es demasiado escueta. Por otro lado, si hablamos de un "árbol" y la experiencia y conocimiento en relación a él, éste nos indica que pertenece al reino vegetal, produce oxígeno, es irracional; la comprensión se da primero en relación con su especie y después en relación con los individuos de la misma; lo que pensemos de un "árbol" se considera un consenso entre la comprensión que tiene cada persona sobre el árbol y mi comprensión sobre el mismo. Al ponernos de acuerdo sobre tal cosa, se piensa no sólo que se conoce sino que también se tiene la verdad del propio ser, si alguien dijera algo diferente con respecto a tal ser, entonces alteraría nuestra supuesta comprensión sobre el mismo, peor sería si el árbol hablara y se expresara como lo hacemos nosotros, para hacer evidente qué de común y diferente tiene con los de su especie. Podemos seguir señalando infinidad de ejemplos; sin embargo, los resultados serán los mismos, por lo que no podemos alejarnos más de lo que se persigue en este trabajo. Pretendo dejar claro con lo anterior que la comprensión radica en el sentido que le damos a algo, y tiene que ver con lo fácil o difícil que puede ser percibir, comprender e interpretar "ese algo" para nosotros; en consecuencia, cuando algo ha sido comprendido de una forma más sencilla que otra y puede comunicarse sin mucho problema (puesto que en la misma conversación se tiene la posibilidad de "acordar lo que es la cosa"), sólo en tal caso se pensará que se tiene comprendido tal ser, este argumento no dista mucho de lo que en algún momento señala Gadamer.

* En su libro Verdad y Método III, apartado XII, que anteriormente cité.

Pero la comprensión no termina en un objeto o, en un ser, tiene que ver también con estructuras más complejas como un texto o un poema; es decir, con las metáforas e ideas contenidas en un texto o un poema; y que al discernir sobre tales aspectos hace más difícil la interpretación pues no es lo mismo ver y tocar un " árbol" que es algo tangible, que interpretar un pensamiento o una idea expresada de forma escrita. Aquí atendemos a otras problemáticas: primero comprendo tal pensamiento por el texto o porque él mismo se hace evidente; segundo, por el autor, puesto que conozco su corriente o el aspecto histórico-social de su época; por ambas cosas o por una tercera, que sería observar los conceptos del intérprete a quien es dirigido el texto. Es claro que en estos momentos ya no estamos hablando de una comprensión meramente empírica, pues estamos en el nivel donde la simple percepción ya no es suficiente, nos encontramos tocando lo que se denomina como hermenéutica. En este nivel es necesario apoyarse en un texto para poder argumentar en relación a él y comprender lo que dice, tal movimiento nos impulsa a indagar, no en términos de si el hombre comprende (hemos aceptado que así es o al menos hace el intento), sino que nos estamos conectando directamente con la problemática propuesta: ¿qué comprendemos del texto?, el texto por sí mismo o al autor; para tal objetivo abriré la brecha que marcará el paso dado por Gadamer y después, seguido por Strauss, para mostrar los resultados.

1.3. Gadamer: la comprensión del texto.

Es común que los estudiantes de carreras humanísticas se vean en la imperiosa necesidad de leer textos difíciles de comprender, en realidad esto no es negativo desde una perspectiva de aprendizaje directo en relación al texto, puesto que fuera de escuchar al profesor y las interpretaciones que tiene sobre algún tema o autor, se hace más bien una construcción de lo leído anteriormente por

nosotros, es decir, en relación al texto hay comentarios, debates, desacuerdos; el maestro es el guía para acceder al conocimiento y para la mayoría de ellos es imprescindible recurrir al autor para no caer en interpretaciones absurdas sobre el texto. En otro sentido, se consideraba también importante, para la propia comprensión de la lectura, conocer el contexto histórico del autor, con ello se contempla la posibilidad de conocer la época del escritor y poder percatarse de la influencia que tuvo en su pensamiento y ver a su vez éste plasmado en el texto; esto, con la intención de tener una comprensión más amplia del mismo. Por consiguiente, se busca en sí una comunicación con la persona, lo que nos llevaba a tener una "confianza sagrada" de que nuestras interpretaciones tienen realmente una comunicación total. Por lo tanto, aquel que obtenga una interpretación diferente se dice que no ha entendido el texto y se anula su participación y por ende su presencia. En consecuencia, se hace hincapié en el hecho de que el texto sólo puede comprenderse por el propio autor, todo se resume en la frase: "entender el texto por el autor mismo"; con esto se pretendía, en cierta forma que el alejamiento de una época a otra quedara reducida y se pudiera estar en la misma circunstancia que el autor vivía en ese momento. Como resultado tenemos que cada año siguen egresando alumnos de Filosofía con la mentalidad de que dominan un tema o un texto por la supuesta comprensión que tienen del autor; pero ¿realmente teníamos la comprensión de algún texto o tema utilizando tal método?, ¿hubo un acercamiento con el autor sin vivir en su época?, ¿quién garantizaba la honestidad del propio autor al escribir? Finalmente, si un texto era comprendido o no, era el maestro el que determinaba eso, pero ¿qué parámetros utilizaba?, tal vez su experiencia, sus conocimientos, su dominio sobre el tema. La realidad es que ni todos contábamos con la misma experiencia; los conocimientos de cada alumno eran pobres y finalmente nos veíamos obligados, en su mayoría, a tener que aceptar incondicionalmente lo dicho por nuestro guía y caíamos en el dominio de su propia comprensión y por lo tanto de su interpretación sobre el texto.

Hans-Georg Gadamer reiría ante nuestra ingenuidad, al parecer su postura gira en torno a una dirección diferente, para él, el uso de un método a sí, sería

devaluar al propio texto. Es absurdo subordinarse al autor, querer introducirse en su individualidad para saber qué hay dentro y en relación a eso interpretar su pensamiento a través de sus escritos, esto es, no permitir la expresión del texto. Para lo que Gadamer llamó "el lenguaje como experiencia hermenéutica" en su libro *Verdad y Método*, tres, apartado XII, lo que queda en segundo plano es el autor mismo, el texto debe comprenderse por sí mismo, con la intención de mostrar la relevancia de su contenido, en otras palabras, más que buscar la comunicación con la persona que lo escribió se quiere ver lo que el texto nos comunica, es importante resaltar que no se busca la plena anulación del autor, porque no es esa la intención, sino la lucha entre el texto y el traductor para darle sentido a lo escrito por el autor. Tampoco podemos tomar en cuenta a la persona que va dirigido el texto, pues sería como caer en el encierro de lo que leemos, puesto que la lectura no puede estar regida bajo los conceptos que pertenecen al intérprete, absurdo que por un medio semejante se quiera entender lo leído, siendo así, se está condicionando la lectura a lo que el destinatario pretendía escuchar, al respecto Gadamer señala:

"El horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni por lo que el autor tenía originalmente in mente ni por el horizonte del destinatario al que se dedicó el texto de origen"¹

Para esto se tendría que ver la simpatía que existe entre el autor y el lector originario, su relación, su postura, la intención y el pensamiento de ambos; aspectos que de ser tomados en cuenta sería subordinar nuevamente el texto, pero ahora con miras al destinatario, si bien existe alguna relación importante ésta va en dirección al texto y al mismo intérprete, pues el texto habla pero el intérprete es el que descifra los significados y les da sentido. Esa fusión, que reconoce Gadamer, entre hablar y pensar es lo que nos conduce a una dialéctica la cual pone en movimiento no sólo el ser del texto, sino del mismo traductor, pues éste se ve en un momento trascendido por el propio texto que lo transporta en un ir y

¹ Gadamer, Hans. *Verdad y Método*. Vol. III, pág. 474.

venir creando con esto que la comprensión del texto no sólo sea interpretación sino una construcción constante que da vida a una nueva existencia, en la cual el intérprete participa no de forma pasiva, que sería simplemente repetir, sino de manera activa, en su propio presente; pues después de leer un texto una nueva experiencia se ha adquirido y en consecuencia algo en su ser es, no sólo novedoso también es diferente, de tal forma que este cambio lleva al lector a la acción en su propio mundo.

Con lo anterior se observa que existe un cambio y una constante construcción entre el contenido del texto y el intérprete, al relacionarse ambos se enriquecen. Con ello es inevitable la existencia de la dialéctica que se da en dos aspectos básicamente:

Primero: El pensar (intérprete o traductor) y el habla (texto), están en constante retroalimentación, en un diálogo donde ambos ponen de su parte para que exista un consenso sobre el asunto a tratar, el texto muestra el camino, dando a cada momento claves para evitar el error y va a tratar aunque no siempre sea así, de ser lo más claro posible. El traductor, al andar por tal brecha, debe hacerlo con los ojos bien abiertos y la mente despejada, en cada tropiezo sabe que lo mejor es regresar a plantearse nuevamente las preguntas; en tal sentido, tendrá que resignarse a encontrar pasajes oscuros para su entendimiento y consciente está de que al tomar el camino equivocado, es decir, caer en el error y formular una interpretación falsa, ya no es culpa del texto, sino de él mismo por querer deliberar sin tener claramente entendido lo que la lectura hizo evidente.

Segundo: La dialéctica existe en el ser del traductor, entendiendo a ésta como cambio, movimiento o transformación; es natural que el traductor no vea las cosas igual después de haber padecido un movimiento en su ser por la lectura que realizó. Pues aquí tanto nuestra experiencia, como nuestros conocimientos se ven enriquecidos y esto nos da la posibilidad de abrir nuevos horizontes en la propia existencia, nos lleva a concretar lo aprendido en el presente, por ejemplo, las

relaciones con las personas, el valor hacia ciertos actos y la consideración de mi propio ser ante los demás ya no puede ser igual después de haber leído a Aristóteles, pues consciente de la distancia de cada época, el libro de *Ética a Nicomaco* me inspira a reflexionar sobre las vivencias de aquella situación, sin olvidarme de la mía, aunque en cada momento las comparaciones sobre ciertos conceptos eran inevitables con lo que decía el texto y mi propia experiencia, así me vi transformada al considerar ciertos aspectos en mi actuar haciendo uso de la prudencia.

Pienso que la interpretación que hice de Gadamer muestra que él no queda en el nivel de simple comprensión histórica; pues va más allá: abordar un texto para comprenderlo, comprender un texto es poder interpretarlo, poder interpretar es dar sentido, tener sentido es crear una nueva postura para la vida del propio traductor, donde él enlaza su existir con su actuar y esto ya no puede ni debe entenderse como simple comprensión histórica. La comprensión del texto en Gadamer trasciende tanto al texto como al traductor, pues la dialéctica que se da en ambos (y a su vez en el propio traductor cuando enfrenta su pensamiento a lo hablado), no es simplemente de algo que ha quedado claro y tiene sentido, sino que el hacer se ve involucrado, lo cual significa que aunque no se vea la diferencia al leer algo, con el paso del tiempo nuestros actos reflejan lo aprendido del texto en nuestra existencia; ya sea para aceptar, rechazar o cambiar algo en el presente.

En el siguiente subtema explico una razón que señala Strauss acerca de la comprensión, para mostrar su desacuerdo con Gadamer, creando así un conflicto entre ambos pensadores; el pensamiento de Gadamer es una reducción a un simple historicismo, ante los ojos de Strauss.

1.4. Crítica: Gadamer y Strauss, un problema en la comprensión.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La postura de Leo Strauss está influenciada por los clásicos en pensamiento y espíritu; muestra la validez de una filosofía Política que se derrumba en nuestros días, sin que se pueda hacer nada por salvarla, pues está siendo absorbida por el pensamiento moderno que todo lo reduce a historia, y tal parece que la filosofía y la historia no congenian muy bien. La ciencia política tuvo gran culpa, pues por ella se desvirtuaron los preceptos que eran perseguidos por la filosofía política, donde un aspecto básico era retomar los problemas sociales y darles un cauce que hiciera posible el bien social, de tal forma que el hombre era relevante, visto como un ser necesariamente social y no como un simple individuo, puesto que se debe en tal sentido considerar que no se puede hablar de un ciudadano "sano" (justo, prudente, templado) cuando la sociedad es corrupta, por lo tanto para Strauss es importante retomar aquellos problemas que son inmanentes al ser social, los cuales le ayudan a preservar no sólo un bien común, sino que busca que tales ideas sean para todo hombre, época y momento: es decir universales, puesto que pretenden ser válidos para todo aquel que conforme una comunidad humana; en otras palabras, son atemporales y esto tomando en cuenta que las costumbres, hábitos, sistemas políticos tienden a cambiar, pero no sucede lo mismo con la naturaleza humana. En consecuencia, las ideas que se deben rescatar del pensamiento clásico responden al hombre en sí, entonces no se atiende a una nación, una época o un Estado determinado, por su trascendencia, obedecen a la concepción que tenían los griegos del hombre y por ende debe serlo para todo tiempo. La ciencia política, haciendo uso de la historia, la cual Strauss señala peyorativamente como historicismo, dio pauta a un laberinto en donde se han perdido los problemas esenciales a tratar (el hombre, la sociedad, su relación, etc.) enfocándose única y exclusivamente a las vivencias de una época determinada, sin observar que con ello se rompía el hilo conductor que traspasaba una idea de un lugar a otro, y así se anula en consecuencia la universalidad que debía tener el conocimiento. Para Strauss las ideas que deben permanecer y no subordinarse a un mero contexto-histórico, están quedando cubiertas y son vistas ya no como un saber totalizador; han quedado amarradas y quizás olvidadas por la insistencia de aquellos que pretenden comprender una parte del todo

fundamentándolo con su experiencia personal y creen que con ello es suficiente para alcanzar el saber, cuando en realidad no rebasan la opinión, limitándose a una parte de la filosofía y como tal no puede ser satisfactorio, puesto que el conocimiento no tiene fronteras y no debe reducirse a vivencias concretas.

Así, el historicismo sostiene de la mano a la filosofía política sin dejarla respirar, haciendo que pierda cada vez más fuerza y con ello la ciencia política trae consigo un sin fin de problemas; uno de ellos es que el conocimiento ya no es elitista, al haberlo puesto en manos de todo aquel que se sintiera con la capacidad de tocarlo, esto ha provocado que el conocimiento haya perdido su importancia como tal y que se le dé el uso de acuerdo a intereses individuales (prácticos) ya no comunes.

Para esta problemática es importante recordar la visión que tenían los griegos acerca del "conocer", el cual unido a la filosofía, pretendía ambiciosamente abarcar no una parte sino un todo que respondiera a cada parte y, a la inversa, la opinión no es suficiente lo que se pretende es saber. Ahora bien, si esta idea la transpolamos al texto, tendríamos que concluir que la comprensión no es muy útil y sólo queda como mera opinión, puesto que en el momento que se trata de comprender un texto y eso es para el lector la verdad del mismo y cada individuo hace lo mismo y ellos a su vez consideran tener su propia verdad y no se da entre todos un consenso tratado en el texto, entonces ¿cuál será el punto de vista válido? En otras palabras, ¿quién tiene la verdad sobre la comprensión de la lectura?, si aceptamos que cada uno vale a la vez; ¿no estaríamos cayendo en el relativismo? Y de ser así, tanto el docto, como el menos letrado pueden tener una postura y las dos tienen el mismo valor y aunque éstas no conforman la totalidad se pueden tomar como opinión, y en el nivel de opinión, tanto una visión como otra, es aceptable, puesto que ya no es importante conocer, sino saber qué tanto se comprende. Este aspecto es muy criticado por Strauss, pues él apunta al hecho de que existen verdades las cuales deben ser transmitidas a generaciones venideras y que si éstas causan un problema al señalarse en el escrito (como bien

lo ha mostrado la muerte de hombres sobresalientes a través de la historia), se tiene la opción de ocultarlas, escribir en clave, puesto que aquellos hombres que son aplos para tal lectura no tendrán problema de comprensión y al ser inteligentes no causarán problemas, puesto que interpretan fácilmente el asunto tratado; la intención es ocultar, callar para aquellos que causen discrepancias fuertes y tienen una inteligencia inferior. Strauss es radical al marcar una diferencia tajante entre los hombres: inteligentes, tontos; sabios, ignorantes; cuidadosos y descuidados, etc. y señalar la existencia de hombres capaces que escriben para gente capaz, lo cual significa que no todo hombre entiende igual, somos diferentes; con ello no podemos aceptar la premisa de equiparar el conocimiento a la simple opinión y por ende la reflexión no es igual a la comprensión.

Por ahora, espero que sea claro el problema de comprensión que existe entre Strauss y Gadamer, de no ser así, es importante recordarlo, puesto que la defensa que pretendo hacer a Gadamer subyace en ese punto. Haré remembranza del problema citando a Strauss:

"el historicismo característico del siglo XX exige que cada generación reinterprete el pasado sobre la base de su propia experiencia y teniendo en cuenta su propio futuro".²

Se hace patente que en la modernidad la interpretación de un texto es meramente histórico, pues según Strauss un gadameriano necesita observar sus propias vivencias para unir sus horizontes de cada época y poder comprender el texto, sin darle relevancia a las ideas que son determinantes en todo tiempo y hacen posible el conocimiento que se pretende transmitir. El texto es comprendido, según Strauss, en el momento en que se descubre la verdad sobre las ideas del autor, es decir, se discierne su propia intención y se deduce a partir del texto su pensamiento; con esto es absurdo pretender deliberar sobre el

² Strauss, Leo. *¿Qué es la filosofía Política?* Pág. 77

contenido del texto, teniendo sólo como base la experiencia personal, lo que nos lleva hacia el relativismo, puesto que todo hombre comprende a partir de lo que ha vivido, lo cual es absurdo. Strauss puede aceptar que el hombre tenga experiencias, pero no que todo hombre comprenda igual, y menos a través del aspecto meramente empírico. Realmente, ¿estará Strauss en lo cierto al ver a Gadamer como un historicista, incapaz de tener una mente brillante para comprender el texto en sí y por ende recurrir a medios superficiales y absurdos? o ¿será que al tratar de interpretarlo hizo uso de su propio contexto y no lo entendió? , ¿cuál de las dos versiones es la verídica?, no me atrevo a elegir en este momento alguna de las dos, pues no me siento con los parámetros necesarios para hacer tal elección, lo peor es que no sé si existan y sobre qué base estén fundamentados. Bien, creo que no es el mejor momento de redundar, lo importante es indagar si en el texto que leí de Gadamer hay alternativas que me ayuden a solventar la controversia con Strauss.

Es relevante señalar que Gadamer no se encuentra bajo la sombra de la filosofía política, es un filósofo que ve en la hermenéutica una alternativa que acerca al hombre al texto, el cual tiene una vida propia y no necesita saber en qué época fue escrito, cuál era la intención del autor (¿cómo saber esto?), la forma que utiliza en su expresión, etc. lo único rescatable es el contenido del texto. Si en algún momento Gadamer toma en cuenta la experiencia o el contexto histórico, no es como un fin, es un medio que no es prioritario para la interpretación, pues sería ingenuo interpretar el texto a partir de esos medios, así como depender del autor, lector originario, etc. (lo señalé en el subtema 1.2), de tal forma que debemos dejarlo hablar por sí mismo y no poner en él nuestro lenguaje; de lo contrario ¿qué experiencia personal puede servirme para entender el texto?, lo más probable es que lo prejuzgue con mis vivencias.

Él habla, yo lo escucho, le respondo y para responder me remito a mi contexto, pues no parece haber un medio más inmediato o accesible, pero la intención no es determinarlo a partir de él, se busca al parecer un punto en común que me pueda ayudar a descifrar el asunto expuesto. Si no es así, si el contexto

no me permite acercarme al texto, lo hago a un lado (lo que muestra que no es esencial) y se debe tomar consciencia de que el esfuerzo será aún más grande, para poder acercarme a un idioma que me es más extraño, y tal parece que la lejanía obstruye tal comprensión, natural es que si un medio no puede hacerme asequible un signo recurra a otro; la tradición, que es la línea conductora de una época a otra y posibilita el vaivén del traductor, si bien, tampoco es determinante para la comprensión de la lectura, si es una vertiente para ayudar a ampliar la gama de conocimientos de lo leído, sin permitir por otro lado que se pierda la esencia del texto, tenemos entonces la facilidad no sólo de construir una vida pasada sino una participación en el presente. Con ello no se pretende ser un mero espectador histórico que lleve sus experiencias en la mano para conjuntarlas en el pasado y creer que partiendo de éstas las entiendo. La realidad es que el hablar-pensar-actuar que se da al dialogar con el texto, según Gadamer, no está exento de todo prejuicio, pero se evita a su vez que éste entorpezca tal interacción; siendo así, la claridad del texto debe ser tal que en lugar de desviar, necesita dirigir, es decir, enseñar, mostrar, relevar a un hombre o a una sociedad (si en verdad se busca el bien común), olvidándose del individualismo (con el pretexto de protección personal, que suena más a soberbia) con la intención de que la clave pueda encontrarse y se logre descifrar el escrito con miras a una buena comprensión y, por ende, interpretación. Con lo anterior, es necedad seguir pensando que Gadamer es un historicista como lo marca Strauss, puesto que un lector gadameriano sabe que es inocente querer fundamentar el texto, tomando como referencia los conceptos o experiencias del traductor, lo cual hacen los historicistas.

Las diferencias de Gadamer y Strauss, parecen ser tales en relación con las diferentes vertientes que sigue cada uno según sus argumentos; sin embargo, la intranquilidad de mi espíritu insiste en que tales discrepancias sólo son de forma y no de contenido, puesto que la razón me indica de manera aventurada que en realidad tienen muchas semejanzas en sus posturas. Para darle sentido a tales

ideas, subrayaré algunos puntos por donde me parece ver los acuerdos más que las diferencias:

1) Ambos consideran que el diálogo se da entre el texto y el intérprete, es decir, uno habla y el otro lo descifra, donde el texto tiene vida propia y en su actuar, me involucra a la acción, puesto que el hablar ya es actuar, pero a su vez el intérprete transforma su entorno en relación con lo aprendido.

2) Gadamer considera que la comprensión en el hombre es inherente a su naturaleza, lo cual significa que todo hombre comprende, es decir, pretende dar sentido a las cosas (ver subtema 1.1), el individuo que comprende por consecuencia obvia interpreta, pero como tal está sujeto a error, y en el diálogo con el texto puede no tener cuidado y adelantarse a realizar un juicio falso; lo cual no es culpa del texto, sino de su torpeza por deliberar antes de tener fundamentos contundentes. Aunque Gadamer no hace la diferencia entre los hombres más versátiles para interpretar un texto, está consciente de que hay personas que leen con menos cuidado que otras, lo cual lo señala también Strauss.

3) Ambos concuerdan en que debe haber un consenso en lo que se trató del tema: Strauss lo ve como el rescate de una verdad implícita en el texto; para Gadamer debe haber un acuerdo de la cosa tratada, lo cual ayuda a ver si la comprensión está bien o mal en relación con el texto; aunque para Strauss es posible señalar cuándo está bien o mal la persona que leyó, Gadamer es más humilde en este sentido, pues no es posible decir por qué estamos bien, pero no así cuándo estamos mal.

4) Tal parece que el deseo de tomar una idea que sea atemporal y por ende trascienda según Strauss de generación en generación, es lo que Gadamer llamó tradición, pues por este medio el habla de una época lejana puede ser escuchada en nuestro tiempo gracias a la lectura. Aunque Strauss pretende que la idea se quede como una marca indeleble, pues para él existen ideas que no cambian, son

de ayer, hoy y todos los tiempos; y por lo tanto el conocimiento debe ser totalizador o universal y si bien la filosofía puede en un momento dado entenderse como tal, ésta se va conformando con partes. Creo que Gadamer aporta una parte importante, que por no llenar un supuesto todo deja de ser trascendente, pues hasta hoy no sabemos de alguien que pueda abarcar todos los temas en su plenitud, pero si conocemos a una persona que ha hecho una aportación importante a la filosofía éste es Gadamer.

CAPITULO 2

LA PHRÓNESIS ES POSIBLE EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

2.1. Presentación

Tal parece que el hombre siempre ha visto a la naturaleza como un reto infalible a su propio ser: le ha temido, venerado, respetado, buscó la forma de dominarla y para ello le fue inevitable acercarse a ella, conocerla; así, pretendió conocer aquello que no era él: su entorno, este ejercicio trajo consigo una diversidad de problemas que hasta hoy no tienen una solución satisfactoria, pues tales problemas no siempre han tenido respuestas inmediatas a su entendimiento y son insuficientes para darles credibilidad. Así, subyacen dilemas tales como: ¿qué es conocer?, ¿cómo conoce el hombre?, ¿cuál es el criterio de demarcación en la ciencia? Ante tales incógnitas la naturaleza humana no se conforma con preguntar; quiere, necesita respuestas que llenen su ser insaciable y como consecuencia existen diversos resultados; por un lado, se encuentran los universalistas que consideraron que existe un método único e irrefutable para obtener una ciencia sin contradicciones, dispuesta a cumplir con todas las necesidades científicas; por otro lado, se encuentran los relativistas, los cuales aceptan una diversidad de teorías, hipótesis, métodos que conducen al conocimiento. Ambos polos, a pesar de ser tan opuestos y a su vez diferentes, no han encontrado la llave que dé la solución. Fue recientemente cuando resurge una postura que no se va por ninguno de esos extremos, lo más curioso es que tampoco los anula y si esto es poco para enaltecer su rareza, oscila entre ambos sin perderse en ellos, conservando su propia individualidad. Tal método expuesto por Mauricio Beuchot, quien lo nombra hermenéutica analógica, pretende ser el punto intermedio entre esos polos opuestos del conocimiento, y aunque ya habla imaginado alguna vez tal propuesta, no dejó de impresionarme y no precisamente por que se encuentre en medio, sino más bien por sus fundamentos y lo que se propone. De ahí la idea de centrar mi trabajo en el método de Beuchot con la pretensión de conocer más sobre lo que es la hermenéutica analógica, expuesta

en el libro: *Tratado de Hermenéutica Analógica*, con esto pretendo saber por qué hace uso de la *phrónesis* aristotélica como fundamento epistemológico de su postura, para lo cual revisaré también el libro de *Ética a Nicomaco*.

De aquí mi inquietud, puesto que la interpretación que hice del filósofo griego me llevó a inferir que un aspecto ético suena extraño en un método epistemológico, pues según mi argumento el estagirita limitó tal punto al ámbito práctico en función de la virtudes irracionales. Entonces ¿por qué Beuchot lo utiliza como fundamento para un método que se enfoca a diversos puntos, tales como el político, moral, estético, y por supuesto, epistemológico?, ¿será que su propuesta es errónea o rebasa al estagirita?

En suma, pretendo saber qué es la hermenéutica analógica; a este punto le dedico el primer apartado; en el segundo pretendo indagar los fundamentos epistemológicos de la misma y, en función de esto, y sin salirme del tema en la crítica del presente capítulo, considero imprescindible discernir cuáles son los problemas de la *phrónesis* aristotélica en la hermenéutica analógica.

Por último, revisaré otras dos vertientes bibliográficas para el encauce de la comprensión de ciertos términos, en las obras: *Hermenéutica analógica política y cultural* de Dora Elvira García González y *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultura y Subjetividad* de Alejandro Salcedo Aquino.

2.2. La hermenéutica analógica.

Para Beuchot la hermenéutica analógica pretende "colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo"³, es un punto intermedio, aunque su predominio se encuentre en la equivocidad, al menos ahí tiene menos posibilidad de caer en el error, pues la univocidad no da apertura a otros aspectos y por ende está más sujeta al fallo, aún así, se pretende llegar a ella. Esta propuesta nos deja en la obscuridad y para esclarecer los argumentos me atrevo a considerar prioritario situar al hombre en una ambigüedad, constituyente de su propia esencia, de tal forma que vemos en él ciertos aspectos opuestos, como son: razón-sentimiento; bondad-maldad; soberbia-humildad; inteligencia-estupidez etc; suele suceder que un aspecto tenga más peso que otro, es decir, que se imponga, sin embargo la dualidad permanece; si pretendo arriesgarme y llevar esta idea al pensamiento de Beuchot concluiría que para él es absurdo querer definir al hombre como único (sólo bueno o malo, sólo racional o sensual, etc.); sin embargo, tampoco concordaría con la idea de pensar en los humanos de forma equivocista, es decir, que pueda tener todas esas características y más, sin control ni definición, visto como un ser totalmente indefinible, lo cual es también falso; pues si bien es difícil hablar de la naturaleza humana, esto no significa que caiga en el amorfismo o multimorfismo exagerado de nuestro propio ser, ¿podrá existir un aspecto que haga posible la unión de la univocidad y equivocidad de la naturaleza humana? Beuchot tal vez diría que esto es posible por la analogía, pues si el hombre tiene aspectos que no cambian, su carácter es muy variado entre los mismos individuos de su especie. En ambos puntos debe existir un eje que los concilie y según mi interpretación esto podría suceder, pues en sí misma la naturaleza humana es analógica, de ahí sus contradicciones, complicaciones existenciales del ser humano, etc. Su forma de conocer el entorno, cuando se señala que el mundo sólo se conoce de forma racional, como alguna vez lo dijo Descartes, era por considerar que ese punto tenía más peso que los sentidos, lo cual no significa el hecho de su anulación; en consecuencia, su naturaleza

³ Beuchot, Mauricio *Tratado de Hermenéutica Analógica* Pág. 9

análoga le puede crear disturbios, pero también darle la solución y orden a su entendimiento lleno de contrariedades por la existencia persistente de los opuestos en la realidad.

Recordemos en la misma vertiente epistemológica el problema que se suscitó entre los positivistas lógicos que consideraban que el saber no podía subordinarse al conocimiento de experiencias privadas, donde apuntaban a un método riguroso, que no tenía apertura a todo aquello que no fuera verificable, lo cual marcó su criterio de demarcación y por ende la ciencia se consideraba única, se le catalogó de univocista, pues su monismo metodológico encerró lo que consideraba válido pues ya había pasado por un examen minucioso de verificación y lo de afuera simplemente se anulaba por ser el punto opuesto. A lo anterior, se le llamo absolutismo, no existe la disposición para aceptar toda experiencia, cayendo así en el subjetivismo. Donde cada teoría debía mostrar su precisión para tener un lugar asegurado en la ciencia. Existe una postura contraria a tal monismo y con esto se vuelve a manifestar la presencia de dos contrarios sin reconciliación, por un lado el universalismo y del otro el relativismo; el univocismo o el equivocismo; la hermenéutica positiva o romántica, pero ¿no iría esto en contra de la naturaleza humana, puesto que el hombre se encuentra depositado, enmarcado en ambos aspectos según su naturaleza, de tal forma se debería encontrar en la disposición de conocer a partir de tal dualidad?, independientemente de que la experiencia y la propia historia nos haga evidente que el universo se mueve en función de dos contrarios que hacen posible el cambio, Beuchot, entre univocismo y equivocismo, propone la analogía, tal término podría quedar claro si nos remitimos a los conceptos unívoco, equivoco y por supuesto análogo. El unívoco al expresarse da la unidad de identidad entre la idea y el término; el equivoco aparenta ser una sola idea pero al emitirse aparecen muchos términos con referencia a diversidad de cosas y el término análogo es un concepto que se encuentra justo en medio, pues al externarse es en parte igual y en parte diferente a lo que hace referencia, parece querer tocar los opuestos sin perder su identidad. Así, la analogía pretende conciliar, poner a dialogar, acordar

dos posturas separadas a lo largo de la historia, sin pretender su cancelación, más bien provoca la reciprocidad de dos opuestos que se encontraban en una distancia que parecía imposible unir, siendo así que el mismo Beuchot pretende:

"comprender la ciencia de un modo que no sea meramente descriptiva, ni meramente prescriptiva, sino interpretativa".⁴

Si la ciencia tiene que ser racional, se busca que cada disciplina atienda a sus propios instrumentos para conformarse y dar a luz una determinada comprensión de las cosas, esto sólo será posible con la fusión de la explicación y la comprensión.

Por lo tanto, consideraré importante dar una reseña sobre la naturaleza analógica del hombre, lo cual es mi interpretación en relación con el pensamiento de Beuchot, esto para reafirmar una realidad siempre dualista, lo que me conectó y a la vez me ayudó a tener una visión más clara de la hermenéutica analógica. Si por algún momento una laguna pretende dominar nuestro entendimiento y oscurece las ideas y por ende no se devela la comprensión de tal método, espero en el apartado 2.3 superar tal carencia, aunque ahí mi intención es más bien mostrar los fundamentos epistemológicos de la hermenéutica analógica, pero no descarto que una cosa pueda darse con la otra, es decir, que al aclarar los fundamentos nos quede más claro lo que es tal método.

⁴ Gutierrez, Alejandro. *La Hermenéutica Analógica Hacia un Nuevo Orden de Racionalidad*. Pág. 9

2.3. Fundamentos epistemológicos de la hermenéutica analógica.

Para analizar es importante separar las partes que conforman un todo y al unir las observar los resultados; así, cuando enunciamos "hermenéutica analógica", considero esencial detallar cada término por separado, pues el fundamento epistemológico que busco se encuentra en ambas partes; siendo así, veamos qué nos refiere la hermenéutica y luego la analogía, para después atender a las consecuencias de su unión.

La hermenéutica es interpretar; se interpreta lo que ya se ha comprendido, no existe cosa que pueda ser interpretada sin antes ser comprendida, según Gadamer. Tal parece que todo puede estar sujeto a la interpretación, pues nuestro retorno es tan amplio que podemos buscar la comprensión de una flor, un caballo o de cualquier cosa ; pero remitirnos a la hermenéutica como un saber que aterriza a algo más complejo, la percepción sensible ya no es suficiente para interpretar, tenemos que hacer un esfuerzo mayor usando la razón, la intuición, la percepción no sólo sensible sino teórica para indagar aspectos como el núcleo atómico de la materia, el movimiento rectilíneo uniforme de un cuerpo, una ecuación de segundo grado, un poema, un texto, etc. ; aunque generalmente sincronizamos a la hermenéutica en relación con un texto, fijamos tal texto para trabajar en torno a él. La hermenéutica en sí misma fusiona aspectos tales como teoría y práctica; inducción y deducción; comprensión y explicación, muestra la posibilidad de solucionar una dualidad, Pero acaso es analogía? o ¿ la analogía es hermenéutica?, tal punto no es muy claro en Beuchot, sin embargo este modelo epistemológico de interpretación me causó intriga, cuando Alejandro Salcedo se remite a una pregunta de antaño:

"¿Las teorías filosóficas de las ciencias naturales pueden aplicarse satisfactoriamente a las ciencias sociales, o por el contrario las ciencias

sociales no cumplen las características teóricas sobre las ciencias naturales?".⁵

La respuesta obedece precisamente a la fusión hermenéutica de explicación y comprensión o de teoría y práctica, donde el modelo a seguir no es ningún extremo (según lo señalé anteriormente), debido a que sus respuestas no dan una solución completa; la hermenéutica, entonces, se da a la tarea de unir la explicación (correspondiente a las ciencias naturales) y la comprensión (ciencias sociales) con la intención de mostrar que la comprensión no es lo único, se necesita interpretar y también explicar, esto nos muestra que si la hermenéutica no es analogía, si hace posible la existencia de la intuición y el discurso (o al menos hace uso de ellos) aunados a otros medios, para que tal unión sea posible o tal fusión ¿será posible porque está la analogía? Creo que ambos aspectos tienen lo suyo, se complementan, son semejantes; sin embargo, no podemos subordinar uno al otro. La importancia de interpretar es darle sentido a los aspectos en cuestión para ver dónde embona la analogía, es decir, es importante observar los parámetros de los opuestos, sean de la índole que sean (epistemológico, político, estético, etc.) para que se considere la mediación en relación con los extremos.

En la analogía, Beuchot reconoce que tuvo que hacer uso de aportaciones de grandes pesadores deteniéndose básicamente en Aristóteles, para atender los problemas que arrastra la humanidad desde tiempos remotos y que se encuentran en oposición (empirismo-racionalismo; universalismo-relativismo). Se refiere a la prudencia, como justo medio entre dos extremos o *phrónesis* que busca nivelar los excesos, pues ambos no responden de forma satisfactoria a la realidad. Así, fue la *phrónesis* la inspiración para buscar la solución a tales problemas y el justo medio, Mauricio Beuchot lo llamó analogía, el sentido de tal concepto parece ser incluyente y no excluyente, no anula a los dos opuestos, por el contrario, oscila entre ellos, sin perderse en alguno, pues si fuera

⁵ Salcedo, Alejandro *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*. Pág. 64

así, implicaría caer en una postura que no soluciona gran cosa y no permitiría la aportación ajena; como tal, para algunos no es la panacea, puesto que resolver todos los problemas del hombre sería ambición; como resultado ya no oscilaría y por lo tanto no abriría el camino, la Analogía simplemente quedaría etiquetada (por no decir determinada), lo que parece ir en contra de su esencia; aunque pugna por acercarse más a la equivocidad, pero con pretensiones de alcanzar la univocidad, "de ahí que el tercer momento sea de superación y rebasamiento de dos polos".⁶ Según Dora Elvira García, quien a su vez señala que se mantiene en una tensión entre dos rubros que pretenden ordenar una realidad múltiple, respetando las diferencias dentro de la unidad, sin negar su propia diferencia.

En conclusión, se deduce que hermenéutica analógica es la interpretación que hacemos sobre algo, buscando el punto medio, el cual se ve como una respuesta anhelada por aquellas consciencias que no simpatizan con los excesos. Su función la encuentran consoladora para la resolución de diversos problemas. Por otro lado, es importante tener presente que la propia experiencia muestra que todo exceso no es benéfico; sin embargo en el método de Beuchot no alcanzo a ver la secuencia lógica que retoma el autor, en cuanto a los fundamentos epistemológicos y deduzco que no obedece a un aspecto lógico sino metodológico, tomando en cuenta la forma más que el contenido; considero que a Beuchot le faltó más transparencia en este aspecto, al no argumentar ampliamente sus fundamentos; esto nos incita al error de la propia interpretación que se pueda crear en relación a su pensamiento.

En el siguiente apartado me voy a enfocar a la *phrónesis* aristotélica para poder cuestionar su papel en la hermenéutica analógica, pues siendo tal fundamento el que me ocasiona más ruido y en el que veo infinidad de cuestionamientos sin respuestas claras, quiero buscar por ello ¿qué hace la *phrónesis*, siendo un aspecto ético, que pretende fundamentar una situación epistemológica?

⁶ García Dora Alicia. *Hermenéutica Analógica, Política y Cultura*. Pág. 23

2.4. Crítica: la phrónesis en la hermenéutica analógica.

¿Por qué la hermenéutica analógica toma como fundamento la phrónesis aristotélica? Desde un primer momento este punto problematizó mi ser, puesto que no veo la concordancia de un aspecto meramente ético, como lo es la prudencia, con un aspecto teórico, y si bien señala que ésta puede a su vez ser teórica, jamás se explica cómo o por qué. Hice hincapié anteriormente, por la propia voz de Beuchot, que su método pretende incrustarse en la política, la ciencia, etc. por lo cual es necesario "desetizar" la phrónesis (según Elvira García) para tener un campo más amplio de posibilidades en busca de soluciones a los problemas suscitados años atrás. ¿Cómo Beuchot hizo posible tal situación? si bien la analogía es el equilibrio que prevalece, en la prudencia existe un equilibrio que en Aristóteles responde básicamente a puntos de naturaleza meramente práctica, ateniendo exclusivamente a la ética; tal inquietud obedece, en primera instancia, a que la prudencia en Aristóteles, es no sólo una virtud, sino que hace posible que las demás también lo sean. Por lo tanto, la prudencia misma es prudente, no en vano es la más alta de las virtudes, por no decir la más importante; pero su campo de acción se reduce a las virtudes irracionales o prácticas; la razón se involucra para hacer lo suyo, pero no se descarta a la intuición, al sentido común y por consecuencia al buen juicio. En otras palabras, la prudencia, justo medio o Phrónesis, es un punto intermedio entre dos excesos, lo poco (defecto) y lo mucho (exceso) y cuando la prudencia coloca a "la valentía" justo en medio, hace que los excesos se eliminen automáticamente, puesto que un hombre valiente no cae en el exceso de ser temerario; ni en el defecto de ser cobarde, puesto que si rompe con el justo medio, sólo hará gala de un espíritu débil, falta de carácter y en consecuencia de su nula prudencia, de tal forma que la prudencia guarda límites tajantes anulando los excesos y es prevenida en otro campo importante; en el aspecto teórico, por lo tanto, las virtudes irracionales que pertenecen a dicho campo no entran en el justo medio, es decir, ni la sabiduría, ni la ciencia, ni la inteligencia son objeto de mediación, si por algún motivo

pretendíáramos forzar estos aspectos teóricos para que se colocaran en medio; los resultados serían los siguientes:

EXCESO	PRUDENCIA	DEFECTO
SABIDURÍA	MEDIOCRIDAD	VULGARIDAD
CIENCIA	OPINIÓN	IGNORANCIA

De tal modo que por su propia constitución no pueden quedar en medio, pues de lo contrario no les iría muy bien. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles considera que es preciso marcar tal división, entonces ¿por qué Mauricio Beuchot la utilizó como fundamento epistemológico siendo ético? Realmente no alcanzo a comprender como un aspecto que en Aristóteles corresponde exclusivamente a la acción humana, Beuchot lo ha llevado a otros ámbitos, como es el epistemológico, cultural etc. y, aunque su postura busca la solución a la diversidad de tales problemas es evidente que es humilde al no aceptar determinarse, si lo permite sería dejarse encajonar. Presenta así la oposición de términos lo cual muestra al autor partiendo del hecho de que todo es interpretación, y por ende, la hermenéutica se aplica en todo entorno constitutivo, e n otras palabras, en todo aquello que esta sujeto a la comprensión, pero no así con la prudencia, pues ésta da respuesta a algo específico y según lo anterior mi problema es quizá no querer ver que Beuchot se interesa en la prudencia no sólo como aspecto meramente ético, sino por el lugar que ocupa (en medio) y como dije antes esto conlleva algo metodológico más que lógico la raíz de la cuestión que arrastro, tiene que ver seguramente con las pocas lecturas que he hecho al autor, y por ello no me es sencillo digerir su postura con facilidad obscureciendo los caminos de acceso al problema en cuestión, lo cual trae consigo situaciones difíciles y tal vez hasta arbitrarias por mi parte como las siguientes:

Primero: Considero que el origen del problema lo encontramos en el concepto de hombre que tiene Aristóteles; sin necesidad de detallar, es visible que para él, el ser humano tiene una naturaleza humana, es decir, una esencia que está presente y es innegable, y en consideración a la misma, era posible conformar preceptos

para la dirección de una conducta; de tal forma que en la *Ética Nicomaquea* se habla de aquellas virtudes que hacen posible la excelencia al actuar. Lo que significa que el estagirita parte de la universalidad para aterrizar en lo particular, en donde el entendimiento hace posible la existencia de un precepto moral llevado a la experiencia; pero Beuchot parte a la inversa, de un equivocismo que pretende alcanzar la universalidad, ambos aspectos vistos como polos opuestos, y la analogía si puede oscilar en ellos, la prudencia no, pues es una virtud, sus límites son tajantes y en un caso extremo optaría por el exceso, pero difícil es pensarlo para un hombre virtuoso. Ahora bien, si el hombre tiene una naturaleza humana esto no significa que todo hombre sea igual o que todos puedan por lo tanto ser virtuosos, pues las capacidades son diferentes de un hombre a otro, hay quienes son más inteligentes, pues si bien todos tenemos inteligencia por conformar la misma especie, no es en la misma proporción, intuyo que al conformar un aspecto moral, difícilmente se hará partícipe a los esclavos de entendimiento pobre, ¿será una ética elitista la de Aristóteles?, lo cierto es que la propuesta ética de Beuchot toma en cuenta a los demás hombres, es incierto actuar sin considerar las otras partes, lo cual nos hace ver que Beuchot no parte de aspectos universales sino más bien trata de llegar a ellos, atravesando por principio el relativismo o equivocismo. Con este punto quiero abiertamente hacer saber que no estoy en contra de usar la prudencia como fundamento de la hermenéutica analógica, lo que me preocupa es cómo se usa, sin tomar en cuenta aspectos tan importantes como la concepción de hombre de acuerdo a Aristóteles, quien parte de una postura universal llevada a la acción; pues se trata de evitar que se actúe por el mero interés y se caiga en el relativismo.

Segundo: Siguiendo la secuencia del primer punto, veo que la ciencia y la ética no se excluyen, sin embargo, su modo de trabajar es diferente, la ciencia busca una precisión que la ética no tiene, al menos en términos científicos. Tiene argumentos que en la moral no funcionan, pues aunque muchos ya no lo vean así, todavía en nuestros días es difícil imaginar que un acto humano pueda ser calificado con el método de refutabilidad de Popper y no por el *ethos*; o que se deduzca que la

ciencia es buena o virtuosa en el plano moral. En conclusión, a la pregunta ¿Cómo fundamentar un aspecto epistemológico con un aspecto ético?, difícil es dar solución a tal problema, por otro lado, si nuevamente nos remitimos al filósofo griego, se observa que en él no existe una diferencia drástica entre teoría y práctica; con el paso del tiempo ambas fueron separadas de manera indiferente en la Modernidad, y al parecer Beuchot busca unir las con su método; pues en sí misma la *phrónesis* es teoría y práctica, considerando que es razonable, para lo cual está presente la razón y se remite a la acción atendiendo a los demás; pero probablemente mi carente conocimiento en Beuchot no permite sentir el cambio que hace de *phronesis* (práctica) a la analogía (teórico), ni la unión de ambas y se piensa que son idénticas por ello sus diferencia o ¿será que Mauricio Beuchot utiliza la *phrónesis* no tanto como prudencia sino como analogía de las virtudes teóricas y prácticas?.

Tercero: por qué no llamarle hermenéutica dialéctica ya no que se cae con facilidad en la confusión, cuando se piensa en ella como síntesis de dos momentos previos, no los destruye, los toca, los considera sin anularlos, por el contrario se enriquece de ellos y no son considerados por la prudencia; siendo dialéctica se observa que no existe sin dos momentos anteriores, puesto que tal método depende de la existencia de ambos para ser y si no hay opuestos el camino es imposible y por ende la conclusión; vemos entonces que se necesita de una existencia previa para ser, de ahí la dependencia ontológica que observo, lo más probable es que Beuchot no lo contemple de tal forma, aunque tiene que reconocer que si la analogía está en medio, es porque requiere necesariamente la existencia previa de otro aspecto, más bien de dos para ser.

A pesar de lo que conlleva lo señalado anteriormente, la hermenéutica analógica me parece una respuesta interesante y valiosa en el ámbito de la ciencia, pues es muy razonable, a tal grado que está dispuesta a ser observada y cambiar, a ser, en otras palabras refutada, sería necesidad de mi parte cerrarme ante tal aportación, pues si lo que se busca son alternativas de solución y ésta se

presenta como tal, es decir, no busca la determinación, lo que significa que no cae en el dogmatismo, está dispuesta al análisis y a ofrecer la inmensidad de aportaciones que de ella se desprendan, con ello concluyo que una teoría de tal naturaleza será siempre bienvenida.

CAPÍTULO 3

DILTHEY Y NIETZSCHE. DOS VISIONES SOBRE LA COMPRESIÓN HISTÓRICA ANTE LA VIDA.

3.1. Presentación.

No puedo negar que somos seres inmiscuidos en un mundo histórico, la historia nos acompaña desde que nacemos y se va conformando según crecemos; por ende, es difícil que el hombre pueda desligarse de los sucesos históricos que le anteceden y que le acontecen hoy en día. El problema surge cuando reduce su vida sólo al aspecto histórico, es decir, cuando se condiciona por hechos pasados y sobre éstos conforma el presente y pretende prever el futuro, a tal grado que no ve más allá de lo que presenta su comprensión histórica, que se ha creado con el paso de los años en su ser. Ante tal situación, pretendo indagar qué es la comprensión histórica y sobre ello mostraré dos posturas ante la vida: la de Dilthey y la de Nietzsche. Al presentar la postura de cada pensador trataré de discernir si la importancia que se le ha dado a la historia (resaltándola como historicismo) permite la reflexión filosófica como una posibilidad ante la vida.

Para efectos del presente capítulo utilicé dos bibliografías básicas: la obra de Wilhelm Dilthey: *Teoría de la concepción del mundo* y, de Friedrich Nietzsche: "La segunda consideración intempestiva"; de la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Como bibliografía complementaria, para la mejor comprensión de algunas ideas, me apoyé en el texto *Verdad y método II*, de Hans Georg Gadamer, principalmente del apartado 2: "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana", en la edición de 1943.

Por cuestiones metodológicas dividí el trabajo en tres apartados; en el primero, trato de señalar lo que es la comprensión histórica y cómo en relación a ella surgen dos posturas diferentes ante la vida: la de Dilthey y la de Nietzsche,

que trato (ésta última) en el apartado 3.3; en el último, muestro al historicismo como anulador de la reflexión filosófica.

3.2. La comprensión histórica.

La experiencia nos muestra que la comprensión forma parte ineludible de la naturaleza humana, pero, a su vez, es la misma experiencia la que hace evidente que no todo hombre comprende de la misma forma, de tal manera que uno mismo se cuestiona si comprendió mucho, poco o nada acerca de un objeto, una plática o un texto. Cuando creemos que realmente hubo una comprensión total, nuestro ser queda satisfecho y en disposición para buscar e interpretar aquello que aún le es difícil e interesante. También es palpable que existen cosas y situaciones que por su grado de dificultad necesitan de mayor o menor atención. Por ejemplo, si alguien tratara de hablar sobre las glándulas de Cower, del modelo atómico de Böhr, de la teoría cinética o del sentir de las personas que han experimentado una guerra, la comprensión sensible ya no sería suficiente para tratar de interpretar tales ejemplos, el entendimiento haría uso de otros aspectos para darle algún significado a lo que su sentido auditivo ha escuchado. Entonces ¿qué es comprender?, ¿cuándo decimos que hemos comprendido algo?

Cuando una cosa se hace presente ante nuestro ser, y al percibirla se busca darle un sentido a su composición, y nos damos a la tarea de indagar su uso o función para encauzarla a un objetivo, o para darle un significado, al concluir, señalamos que tal cosa ha quedado comprendida. Para Gadamer, sólo es posible interpretar lo comprendido; es así que yo no puedo expresar aquello a lo que no le he dado un significado y, por lo tanto, difícilmente lo puedo interpretar. En conclusión: no lo he comprendido. La comprensión es darle sentido a un objeto, un texto o un suceso histórico; así, algo tiene sentido para quien lo comprende: el hombre.

Ahora bien, con relación a la cuestión: ¿qué es la comprensión histórica?, lo que se busca es darle sentido precisamente a los acontecimientos realizados por el ser humano a través del tiempo, pues no podemos negar que la historia tiene significado, de lo contrario se negaría su existencia y pareceríamos indiferentes a ella, lo cual es absurdo. Sé que hablar de sentido en la historia puede traer muchas complicaciones, sin embargo, al término "sentido" le estoy dando como referencia lo que una cosa significa para mí, y en relación con esto se puede interpretar el sentido de mi propia comprensión; por ello, dice Gadamer, todo hombre comprende, sea mucho o poco, pero comprende algo, pues somos tendenciosos al darle sentido a todo. Con relación a la comprensión histórica, supongo que tiene que ver con el significado que cada individuo le da a un acontecer determinado, y no estoy pensando en la preponderancia que ha tenido la historia sobre la existencia humana; como en Dilthey, que en su libro *Teoría de la concepción del mundo*, busca fundamentar un método que muestre la supremacía de la historia ante la naturaleza. Nietzsche, por el contrario, en su "Segunda consideración intempestiva" sobre la historia, habla del daño y abuso de los acontecimientos históricos para la propia vida. Gadamer subraya tal diferencia entre estos dos pensadores en su libro *Verdad y método II*.

Gadamer argumenta, en el apartado "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana", que las dos posturas no son complementarias; por un lado, señala a Dilthey como el pensador que apoya la comprensión histórica como una postura ante la vida; y del otro, a Nietzsche como el filósofo que desdeña tal idea. En el texto citado, Gadamer hace visible la importancia que tenía la búsqueda de un método que fundamente a las ciencias del espíritu, lo cual se convirtió en la tarea de Dilthey, quien consideró que el método científico-natural de las ciencias de la naturaleza no podía ser el mismo que en las del espíritu, puesto que son diferentes y el método no debe ser el mismo. Este problema subyace en el siguiente argumento: mientras la naturaleza tiene leyes que hacen posible la universalidad de un método deductivo, ya que con la observación de los procesos naturales el entendimiento humano, al descubrir tal orden, encuentra la posibilidad

de una ley universal y necesaria en la misma naturaleza, lo que facilita un método que no impone el hombre, la naturaleza lo hace tangible y el hombre simplemente lo descubre. Por ello es deductivo, pues va de lo general (leyes naturales) a lo particular (entendimiento humano); a sabiendas de esto, Dilthey utiliza el método inductivo, ya que las ciencias del espíritu no tienen leyes propias, es el mismo hombre quien debe ponerlas, es decir, el entendimiento humano (particular) hace posible leyes universales para el espíritu (universal). El mismo Dilthey señala en la *Teoría de la concepción del mundo* que si no se ha podido encontrar la llave que muestre la posibilidad de un método para las ciencias del espíritu, es porque, según él, los pensadores anteriores no partían de la experiencia y estaban explicando el mundo por abstracciones, su sustento era metafísico, y mientras la metafísica separe al mundo del hombre, los resultados seguirán siendo negativos para el sustento de una ciencia del espíritu. Dilthey recurre a lo que yo llamaría "experiencia evidente", pues señala que se debe atender a la experiencia inmediata y no a las abstracciones que nos alejan de lo real. Lo más inmediato es el hombre mismo, ya que tiene en su ser aspectos que muestran la llave que abrirá la puerta para la solución y posibilidad de universalidad en las ciencias del espíritu, básicamente en la historia, pues se tiene la idea de que puede ser una ciencia que responda a la solución de problemas del hombre y de su entorno. Dilthey pretende, por tanto, tomar el entendimiento humano (relativo) para fundamentar las ciencias del espíritu y, por lo tanto, la historia (absoluto). ¿Cómo puede pensar Dilthey que algo relativo haga posible lo absoluto?

En el siguiente subtema que pertenece al 3.3 trataré de abordar de manera más explícita esta situación para, después, explicar el desacuerdo de Nietzsche con Dilthey.

3.3. Dilthey y Nietzsche, su visión ante la comprensión histórica de la vida.

En su obra, *Teoría de la concepción del Mundo* Dilthey persigue un método para las ciencias del espíritu; su recorrido comienza con los cambios drásticos que ha sufrido la metafísica, a tal grado que, según él, ésta ya perdió el sentido que le dieron los griegos. Lo más curioso es que jamás explica tales cambios, ni tampoco lo que es la metafísica; y su desdén hacia ella lo reduce a dos aspectos:

- a) La metafísica ha tomado explicaciones religiosas que no sustentan los aspectos prácticos de la vida.
- b) La metafísica separa al hombre del mundo para su estudio, sin observar que ambos aspectos se encuentran necesariamente unidos.

Por tal motivo, Dilthey se divorcia de la metafísica, puesto que no sirve como parámetro para sustentar un método riguroso, en términos científico-espirituales, sin ver que con ello estaba dando un giro a la concepción humana del pensamiento clásico.

Dilthey recurre al hombre, pues al parecer es lo más evidente que se encuentra al alcance de nuestra experiencia y será él, el parámetro que sustente la creación de un método para la ciencia del espíritu, tal método va a partir de la constitución humana:

"si es posible habrá de serlo mediante la autognosis histórica. Ésta tendrá que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo y la humanidad".⁷

La autognosis se visualiza como la consciencia, la forma de darse cuenta, como el aspecto que no cambia y permite que el espíritu se eleve a su autonomía

⁷ Dilthey, Wilhelm. *Teoría de la concepción del mundo*. pág 6

mediante determinaciones de validez, donde la validez y necesidad de un aspecto universal o absoluto parte del interior del individuo, pues su estructura psíquica hace posible que un hecho particular sea algo universal. Así, las leyes del espíritu parten del interior del hombre y se exteriorizan, por lo cual no es la metafísica la que pueda ayudar a descifrar los grandes enigmas humanos, sino que el hombre hace de ésta un objeto de su comprensión. Por tal situación, Dilthey señala que las ciencias del espíritu son anteriores, ya habitaban en el hombre, mientras que la naturaleza cobra importancia a partir de que la consciencia la percibe, le da orden y organiza el proceder natural a expensas del histórico, para darle, a partir de este proceder, un sentido a la vida humana.

En su libro, Dilthey señala que el hombre al nacer se encuentra en un mundo ya creado por una "comunidad" que ha sido conformada por hechos históricos pasados; el hombre hace la historia y, a su vez, se determina por ella, lo cual es posible por su estructura, puesto que es muy similar, según sus fundamentos psicológicos; así, el individuo, al integrarse a la comunidad, aprende de ella; el conocer se transmite de generación en generación, de tal forma que cada vez que transcurre el tiempo, se espera que la humanidad sea mejor; por ende, la comprensión de sucesos anteriores tiene que ver con el aspecto psicológico que cada individuo posee, de manera similar por pertenecer a la misma especie. Cuando el hombre percibe lo externo lo interioriza, lo aprehende y es una pauta de orientación por el "espíritu objetivado", el cual tienen que ver con "las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible".⁸ Es decir, cuando comprendo algo, puedo objetivarlo y es a lo que Dilthey llama espíritu objetivado, puesto que mi espíritu objetiviza todo lo que sea posible conocer y por lo tanto interpretar. Al conectar mi estructura con la multiplicidad de estructuras paso a formar parte de esa unidad y así puedo comprender mi entorno; el saber queda en el mismo nivel que la comprensión, puesto que en la medida que aprenda de la comunidad a través del tiempo, se "enriquece" mi espíritu al objetivar lo comprendido, esto hará posible

⁸ Ibid, p 32

que llegue a ser "sabio", pues ya no es necesario reflexionar sobre el entorno, analizar lo que acontece, pues ya todo está creado, sólo hay que esperar que se transmita. Lo cual no es difícil por la estructura; a la estructura humana Dilthey la ve como aquellas partes que conforman al individuo y, unidas, son la totalidad que lo conecta con la unidad exterior. La estructura es algo ya dado, Dilthey no explica cómo se dio; sin embargo, es algo que da por hecho, de ahí mi ironía de usar el término "experiencia evidente", puesto que eso que para Dilthey parece muy claro, al quererse percibir por la experiencia, es en realidad demasiado oscuro; y más cuando no explica cómo fue posible o de donde surge tal estructura. Su rompimiento con la metafísica paradójicamente lo aleja más, según intuyo, de la experiencia vista como percepción sensible.

Hasta este momento espero ser muy clara con la explicación anterior, pues tengo claro que el método inductivo de Dilthey parte del individuo para conectarse a lo universal, a la totalidad, que es la historia a través de la comunidad, ese ligarme con lo anterior y, en consecuencia, con la comunidad donde me desenvuelvo, parte del hecho de suponer una estructura similar que pertenece, al parecer, a la especie humana. La comprensión, en consecuencia, es posible en el hombre, donde todos comprendemos y, por si fuera poco, comprendemos igual. En suma, la comprensión histórica es posible gracias a la conexión vital, es decir, a la posibilidad que tengo de conectarme con otras vivencias, sin importar que pertenezcan al pasado; puesto que mi estructura posibilita tal comprensión de otra "manifestación de vida", la cual, para Dilthey, es la fuerza de expresión del individuo a un mundo dado, sin importar la época o el lugar donde se encuentre mi espíritu; se conecta con esa manifestación de vida, y esto es visto precisamente como conexión vital, es decir, se conectan dos vivencias teniendo como fundamento la similitud de expresiones externas y son captadas por el que recorrió ya esa vivencia, o mejor dicho, por el que nace después.

Sin importar la época, las estructuras son captadas por analogía; me atrevo a decir analogía puesto que tal término, al expresarse, es en parte igual y en parte

diferente a lo que hace referencia; lo remito, en parte igual, por la vivencia de un hombre pasado que tiene una expresión, una fuerza igual a lo que mi ser ha externado; en parte diferente, puesto que él se encuentra en una época que no es la mía, aunque para la comprensión en Dilthey tal distancia es superada por el fundamento psicológico que sustenta una estructura en ambos muy similar, a tal grado que al poder precisar y dar sentido, es posible objetivar la vida de otro y ver lo común con mi propia vida, ya sea pasado, presente y, porqué no, también futuro, donde puedo hacer el mismo pasado presente; en otras palabras, re-vivir lo que ya fue, en lo que soy, puesto que una expresión del pasado que tenga que ver con algo que haya vivido en el presente, al ver tal similitud de expresiones espirituales, semejantes a mi propia expresión, donde la univocidad de estructuras parece ser que vea al otro que está en el pasado, como si fuera yo, aunque me encuentre en el presente, puesto que sólo podemos comprender aquello que es común, lo común es lo que podemos compartir por tener vivencias tan parecidas; por lo tanto, un hombre no podría comprender lo que no pertenece a su especie. De tal manera que el hombre diltheyiano no ve en la naturaleza algo común, lo que significa que no podría comprenderla, si acaso explicarla de manera lógica y por vía meramente racional y no por el espíritu como lo hace en las ciencias espirituales, por lo cual la naturaleza no es primogénita en el hombre; por lo mismo, la consciencia apunta primero al yo, y a partir de él se entiende al hombre como ser necesariamente histórico.

Deduzco que, para Dilthey, mi vida sólo tiene sentido cuando la encuentro ligada a otras manifestaciones de vida con las que me identifico ineludiblemente, sin importar la época, pues sobre ella se encuentra la conexión vital, y al comprender la expresión de otro, mi espíritu lo percibe por ser una expresión espiritual similar a la mía: sé de qué se trata tal expresión y la consecuencia es el espíritu objetivado, es decir, puedo, hablar de una total comprensión cuando puedo interpretar la manifestación vital entonces la conozco, por ende, se convierte en expresión de mi comprensión espiritual.

El enlace de una persona a otra, marca una serie de sucesos que a través del tiempo no se desligan; al contrario, se entretajan de manera estrecha, formando en el hombre la consciencia histórica, que es una posibilidad para su vida, donde se percibe que la vida del hombre, para Dilthey, es necesariamente histórica, y ésta es la comunión del espíritu objetivo con la fuerza del individuo (ese empuje o expresión de su ser), que muestra, a su vez, el sentido de la vida humana.

En consecuencia, Dilthey ve al individuo como un ser necesariamente histórico, y al plasmar su vida en la historia, hace posible que tal huella permita darle un sentido, un significado a los hombres de generaciones venideras y, por lo tanto, la comprensión histórica es posible gracias a ésta postura ante la vida según Dilthey.

Para darle importancia a las palabras de Dilthey, pasaré a revisar lo que Nietzsche sostiene, pues en la *Segunda consideración intempestiva*, se presenta una postura contraria a la de Dilthey; específicamente en "De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", Nietzsche considera que el historicismo ha caído en el abuso, puesto que ya no sólo se presenta como simple acontecer de hechos históricos, sino como regidor y anulador de la vida. El hombre ya no se percibe en su aspecto natural, por el contrario, se refleja como una simple imagen de las vivencias que le anteceden, su vida ya no es tal en la medida que no tiene capacidad de percibirse a sí mismo y actuar en función de lo que él mismo es; se ha subordinado a sentir, percibir a través de vidas pasadas, sólo así encuentra un sentido a su vida, ¿será entonces la historia un absurdo en el hombre?, ¿podrá el hombre explicarse a sí mismo su presente sin atender a su pasado?, ¿estará aquí nuestro filósofo en cuestión negando la historia? Nietzsche está consciente de que la historia es un proceso inevitable en el transcurrir del hombre, en la medida que por ser algo que le antecede no lo puede negar rotundamente, el problema está cuando se pretende hacer ciencia de algo relativo, pasajero, y donde no toda la humanidad ha actuado de forma directa. El repudio de nuestro filósofo de espíritu

intempestivo no es a la historia en sí, sino al abuso que se le ha dado enalteciéndola como historicismo, a tal grado que se ha olvidado lo más primario del hombre, lo natural, para dar importancia a las manifestaciones de vidas pasadas que condicionan el pensar, actuar y sentir del hombre, el cual se ve devorado para dar paso a lo más superficial: la historia. Tal situación causa en el espíritu de Nietzsche un malestar que enorgullece a sus contemporáneos, pues tal parece que la formación histórica ocupa un papel predominante ante todas las situaciones de la vida, por ello su negación al historicismo:

"Hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que reciente y finalmente sucumbe la vida, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una cultura".⁹

El aspecto histórico está absorbiendo al hombre en varios sentidos:

a) La vida, en términos naturales, ha sido desplazada por la importancia que se le ha dado a la historia, por considerarla más cercana al hombre, sin importar negar su naturaleza; arrasando, según Nietzsche no sólo con un pueblo, una cultura, sino con el aspecto natural del ser humano.

b) La formación histórica es considerada por los historicistas como un aspecto fundamental; pues un "espíritu culto" no es aquél que reflexiona, crea, innova; sino aquél que se ha tragado todo hecho histórico y su saber lo subordina a repetir, la formación es para Nietzsche esa desfiguración del espíritu, ya no emana lo que es, más bien vomita lo que memorizó, su actuar depende ahora de lo que ha aprendido, su sentir de lo que haya acontecido en el pasado, su presente sólo tiene valor en función de esa formación histórica que absorbió su espíritu, dando a su vida sentido a partir de una formación que no le pertenece, pues alguien que

⁹ Nietzsche, Friedrich. *Antología* pág 58

no ha vivido en carne propia alguna situación ¿cómo puede hablar de experiencia, de sentir, de saber, de cultura? Si esto lo ofrece la propia vida, pero no la vida plasmada de Dilthey, más bien una vida que siente de forma directa su propio acontecer.

El reproche de Nietzsche a Dilthey es ver al historicismo como una forma excesiva de importancia hacia la historia y, por ende, la determinación y anulación de la vida. Dilthey se ha posesionado y servido de la historia, pero sólo en dos aspectos de tres que menciona Nietzsche en la "*segunda consideración intempestiva*" el de la forma monumental y la forma anticuaria. En la forma monumental lo veo de la siguiente manera: pensar en Sócrates como un gran hombre, no por su éxito, sino por sus acciones y conectarme con él por medio de la conexión vital y tratar de apropiarme de esa manifestación humana, y objetivarla es para Dilthey sumergirse en lo más profundo de lo humano; en la medida que existe la conexión vital de mi interior con el exterior, la comunidad o manifestación de vida: el uno (yo) se une a la totalidad (humanidad). De tal manera que la conexión es posible, porque la manifestación de vida de Sócrates es comprendida por mi espíritu, la lejanía no importa puesto que la estructura psíquica de ambos es similar, mi vida la vivo a través de esa interrelación con el pasado, re-vivo lo que ya no es, para hacerlo presente con el deseo de que vuelva a ser lo que antes fue; pero por intenso que sea mi deseo ¿será posible que esa grandeza del pasado vuelva? Con relación a la concepción que tiene Dilthey del hombre esto es posible, pues si Sócrates tiene la misma estructura que yo, él actuó y pensó de acuerdo a tal estructura, ¿por qué no podría ser yo tan grande como él? Para Nietzsche, seguramente, esto tendría que ver con un sentimiento de esperanza absurdo, puesto que su concepción del hombre es diferente a la Dilthey. Para Nietzsche, el hombre conforma la misma especie, lo cual no es garantía de que piense, sienta y actúe igual; se supone que todo hombre piensa, pero no lo hace de la misma forma, la experiencia nos muestra que existen hombres más capaces que otros, el *ethos* es diferente en cada individuo, por lo tanto no comprendemos

igual y, aunque sean muy grandes mis deseos de que la magnificencia socrática se repita en mi ser, es una ilusión lejana y absurda.

Para Nietzsche, quedarse en el pasado es darle más valor a otra vida que a la propia, estamos atados a él: ¿cómo podemos vivir en la vida de otro olvidando la nuestra? Simplemente estamos inmortalizando a un ser único con capacidades superiores y todo por el deseo de re-vivir lo que ya está muerto. Por otro lado, observamos el aspecto anticuario que, como su nombre lo dice, es lo que se conserva procurando que no haya cambio en lo que la historia ha plasmado; no renueva, sólo repite. En Dilthey se retoma cuando pone al individuo como un ser que recuerda, con memoria (que Nietzsche no niega, aunque se comporte muchas veces como la conspiradora del daño humano y la que ocasiona la infelicidad cuando se excede en ella), a la cual le da gran importancia, de no ser así: ¿cómo se hubiera podido entretejer mi espíritu con el exterior, con el pasado, sin ella? La memoria diltheriana concibe al hombre como plasmado, inmutable, fijo; si no fuera así, difícil sería conectarse con otras manifestaciones de vida. Al atrapar con mi memoria algo importante y valioso para mí que encuentro en el pasado, lo conservo, me apropio de él, sujetando mi vida a ese algo. La Biblia, por ejemplo, texto que hace reminiscencia a la palabra de Dios, donde mi formación me hace ver que ningún mortal tiene la autoridad moral de contradecirla, me rijo bajo esa palabra, actúo sobre ella, mi vida está condicionada por aquello que creo no debe ni puede cambiar; esto tiene que ver con las personas que consideramos tradicionalistas, pues siguen la tradición de acciones, pensamientos y moral de los preceptos en los que está basado ese esquema de pensamiento, y no aceptan ningún cambio; no generan, sólo re-producen el pasado. Ahora bien, podemos conocer la grandeza, como dice Nietzsche, sin tener capacidad para ella, y al hacer presente en cada momento tal grandeza anulamos nuestro ser; las personas así merecen cargar con el lema: "Haced que los muertos entierren a los vivos",¹⁰ puesto que son ellos los que aquí se encuentran y nosotros quedamos

¹⁰ Ibid., p. 67

nulos al vivir a través de ellos, por lo cual nuestra vida tiene sentido por la experiencia sensible, pero en el mundo de otros.

En Nietzsche, por lo tanto, el aspecto natural es algo vital en el hombre, aunque no preponderante, pues no somos vacas, su rescate en este sentido apunta a lo que es humano, demasiado humano (intuición, instinto), consciente está de que somos un componente de razón, memoria, pero también instinto y organismo vivo; siendo así ¿por qué los historicistas mutilan al hombre?, ¿por qué lo despojan de su parte primogénica? Este es el malestar en Nietzsche, ese abuso al ser humano. Sabe, por otro lado, que negar tajantemente la historia sería absurdo; de ser así, él mismo se hubiera preguntado: ¿por qué tengo consciencia histórica?, ¿qué me remite a los griegos para exaltar su espíritu ahistórico? La comprensión histórica debe apuntar a la historia, pero de forma crítica y creadora, que es la tercera postura que toca Nietzsche y Dilthey no retoma, la cual desecha, enjuicia a la propia historia para salvar de ella lo que ayude a crear; así se pretende salvar la vida, no anularla.

Veo que el torbellino arrasador del historicismo todavía va más allá, pues aquello que destruye a su paso (lo natural y la metafísica) es lo que da sentido, precisamente, al quehacer filosófico, de ahí que el historicismo anula la reflexión filosófica, en cuanto una postura ante la vida. Para hablar de esto pasaré al siguiente apartado.

3.4. Crítica: anulación de la Filosofía en cuanto una postura para la vida por el historicismo.

Preguntar a un filósofo qué es la filosofía, es ponerlo en una situación embarazosa, pues sabe que tal término no puede objetivarse como sucede con alguna cosa, que al expresar el concepto de tal objeto se pretende con ello manifestar su ser; pero ¿cómo podríamos expresar entonces la filosofía con una simple definición? En la necesidad del hombre por darle una precisión, se remitió a su etimología: *amor a la sabiduría*, la cual nos dice mucho, pero también nos dice nada; nos dice mucho puesto que hablar de sabiduría es contemplar una totalidad de saberes, que van más allá de un simple saber; dice nada pues cómo el hombre podría abarcar la sabiduría en su totalidad, ¿acaso es Dios? La respuesta inmediata es no, si lo fuera ya no sería filósofo. Ni el mismo Sócrates, que fue reconocido como sabio, aceptó esa investidura a su persona, ya que siempre existe algo que ignoramos y, de no ser así, ¿qué caso tendría la filosofía? Si revisamos un poco la historia, veremos cómo cada pensador tiene una definición propia sobre la filosofía, difícil es determinar si esto corresponde a su contexto-histórico, a cierta influencia en su pensamiento; lo que si es verdad es que centrar a la filosofía en un concepto específico ha llevado a concluir que esto es absurdo, puesto que en sí misma no centra su atención en una sola cosa, situación que no pasa con otras disciplinas, tal como la biología que se enfoca en organismos vivos, o como la química, en elementos de la naturaleza, o la física, las matemáticas, etc.

De ahí su grandeza, no la podemos atrapar, ¿qué sucedería si ello fuera posible?, ¿quedaría la filosofía en el nivel de las demás disciplinas, después de haber sido la creadora de las mismas? En otras palabras, ¿puede la filosofía objetivarse en términos científicos para estudiarla? Es decir, ¿bajarla del lugar en que ha sido puesta y convertirla en objeto de nuestra propia comprensión? Tales cuestiones me parecen difíciles, pero más difícil sería darle una solución.

En su *Teoría de la concepción del mundo*, Dilthey considera que los problemas planteados en el párrafo anterior tienen solución. Para él, la filosofía ya no se considera como regidora, en el sentido de reflexionar el entorno a partir de la comprensión e interpretación humana; ahora, la historia la ha desplazado: no es necesario estar presente en el acontecimiento de un hecho, es suficiente con acercarse a él a través del escrito de un autor que vivió ese momento, mi reflexión no es importante, puesto que se observa a partir de aquel individuo que se encuentra en tal suceso y lo remite al texto. La historia es ahora la que develará el suceso, sin importar la reflexión, convirtiéndose en regidora y atentando contra la filosofía. ¿Cómo pudo Dilthey atentar contra la madre de las disciplinas particulares? Sencillo, en su libro anteriormente citado marca de manera secuencial los pasos a seguir; primero, busca un método riguroso que responda a las necesidades de las ciencias del espíritu; segundo, al tener tal método considera, de acuerdo con él, que todo aquello que era comprendido debe objetivarse; de no ser así, no podrá comprenderse y, por lo tanto, quedará fuera del análisis y descripción científicas; tercero, al considerar que la filosofía no podía abarcar el estudio de los seres existentes, Dilthey redujo la filosofía a sistemas filosóficos, señalando que la filosofía no es totalizadora en cuanto al saber, sino que responde, simplemente, a un contexto-histórico y, por ende, podemos hallar un sistema filosófico en un pueblo, religión o época determinada, que responde (el sistema filosófico) a la circunstancia del momento, lo cual nos lleva a pensar que las ideas son temporales, y sólo son atemporales cuando se comprenden de acuerdo con la situación que se vive. Así, la contemplación y reflexión no dependen ya de un entorno en el cual se encuentra el individuo; más bien tiene que ver con la copia de una postura filosófica, a partir de los hechos históricos que le anteceden.

El resultado es una filosofía que no se presenta como una disciplina relevante en Dilthey, puesto que no es necesario analizar, discernir lo que somos, lo que acontece en nuestro entorno, y, en función de ambos aspectos, proyectar una postura ante la vida. La filosofía queda, entonces, reducida a un "espíritu

objetivado" de la comprensión humana, como cualquier objeto de estudio; en otras palabras, ya no es necesario que la filosofía haga uso de ciertos fenómenos para su análisis, será ahora ella misma el objeto para la *autognosis*. En el texto de referencia, Dilthey señala que con lo anterior se evitará que la filosofía vuelva a caer en abstracciones que nos hagan tropezar con resultados negativos, al alejarse de la metafísica, donde la consciencia se presenta como un aspecto que pretende alcanzar verdades con validez universal, ¿cómo puede separarse la consciencia humana de la reflexión?, ¿cómo es posible hablar de validez o verdad cuando ya no se atiende a la reflexión, con relación a lo que hace al hombre ser consciente de su entorno?, tal parece que en Dilthey esto es posible por la comprensión histórica, la cual ha abolido la reflexión filosófica.

Es notable que comprender y saber quedan en el mismo nivel, pero la realidad es que la comprensión ha superado al saber; si en algún momento se hizo hincapié sobre la importancia que tiene para el ser humano deliberar sobre la naturaleza y entenderse en torno a la misma; con la comprensión del texto, que lo conecta a vidas pasadas y "enriquece" su espíritu con lo que ha acontecido en la historia, el pensar ya no es entonces tan necesario como el comprender, la sabiduría ya no depende de cuestionar e indagar para alcanzar un saber, por el contrario, un espíritu "culto" será aquél que se encuentre ávido de textos, entendiéndose a partir de épocas y vidas pasadas, donde la comprensión de su ser sea posible gracias a ellas.

En suma, el historicismo diltheriano anula la reflexión filosófica como una postura ante la vida, puesto que para el historicista ya todo tiene un sentido, y si la historia camina sobre éste ¿para qué filosofar si ya todo está resuelto? En consecuencia, a partir de este razonamiento, el hombre ha quedado sistematizado; si alguna vez fue el enigma de grandes incógnitas, el método de Dilthey parece haberlas resuelto, pero ¿realmente ha podido Dilthey con su método terminar con las contradicciones del hombre y, así mismo, de su vida?

En el texto de Dilthey que he citado anteriormente, existe un apartado donde hace una crítica a Nietzsche por no utilizar un método y, con ello, carecer de un sistema, dejándose llevar por la intuición y no por la ciencia. Este tipo de pensamiento "cuadrado" no le permitió ver algo importante en Nietzsche, quien no utilizó un método puesto que estaba consciente que no iba a tratar con objetos de laboratorio, siendo el uso de su reflexión, de sus abstracciones, sustentadas por la metafísica que, si se quiere, han hablado del hombre lo más cercanamente a su ser, según la experiencia: sobre su sentir, la forma de relacionarse con su entorno, sus diferencias con los integrantes de su especie. Entonces ¿qué debemos aceptar, ¿un pensamiento regido por un método que nos aleja de lo que somos, oscureciendo nuestra naturaleza, o un pensamiento guiado por la intuición, el sentir de la propia vida tocando lo más sublime del ser humano, para hacerlo reflexionar sobre su situación existencial?

Nietzsche, por su parte, criticó la formación histórica como saber puesto que el sentir, pensar, amar, temer, odiar, etc., del hombre no puede estar subordinado por lo que otros ya han vivido, no se puede condicionar lo que se es, a un pasado que ya no está, haciendo que la forma de conducirse en su mundo sea transplantado al propio y se le dé sentido a partir de vidas pasadas, pues ¿qué no es el mismo hombre el que debe darle un sentido a su propia vida a partir de su existencia?

De ahí que la importancia en Nietzsche, al hablar sobre los prejuicios que la historia ha provocado no a un hombre, ni a una sociedad, sino a la humanidad en general, señala en la *Segunda consideración intempestiva*, que la historia no ha sido creada a partir de la propia vida, sino que ha sido adoptada de generación en generación; donde el sentido de la vida en un individuo se da a partir de la comprensión que tiene de los sucesos que le acontecen y no de su propia reflexión del entorno en el que se desenvuelve. Así, su saber no subyace en el análisis o crítica, sino más bien en el repetir cada acontecimiento pasado.

En consecuencia, lo que Dilthey calificaría como formación histórica sería para Nietzsche una deformación del espíritu cuando se ha tratado a la historia como anticuaría o monumental, puesto que la riqueza del espíritu tiene que ver con la crítica de la historia, a partir de la vida misma del individuo y no de otras.

CAPITULO 4

SUPERACIÓN DE LA AUSENCIA DEL AUTOR, PARA LA APROPIACIÓN DEL TEXTO, EN RICOEUR.

4.1. Presentación.

La escritura se reconoce como la representación gráfica de las palabras. Al escribir se plasma una idea, una situación, un suceso importante, etc.; al parecer el hombre, consciente de su finitud, ha pretendido que sus pensamientos queden en la memoria de sus sucesores. Es decir, se deduce que la intención del hombre al dejar algo escrito, busca que las generaciones venideras sean también testigos de su sentir y percibir de su mundo y cuando el lector rescata en la obra aquello que puede ser fundamental en su vida, de manera inevitable la trascendencia del escritor es relevante.

En realidad el autor desconoce el impacto que puede tener su escrito, lo importante para él es hacer una aportación, sea trascendente o no, según sea el caso para aquel que lo lea; el autor buscará los medios adecuados para que su decir no pierda su sentido en el discurso escrito, procurando conservar para ello cada detalle y hacer posible transportar su experiencia a otro mundo y a otro tiempo.

Cuando un texto ha sido terminado, ya no le pertenece al autor; y el lector al indagar el sentido del mismo, deberá estar consciente de que se encuentra frente a una obra, y no frente al autor directamente, y que la obra por si misma, debe mostrar aspectos que hagan posible su mejor comprensión. El autor ya no está, ¿cómo puede entonces, el lector apropiarse del texto? Esta pregunta es precisamente la base del despegue en el presente capítulo y surgió de un aspecto que Ricoeur señala en relación al Fedro.

En el Fedro, Platón por boca de Sócrates cancela la posibilidad de comprender el texto, cuando éste ha sido abandonado por su padre; señala que si el autor no está presente para defender su obra, ésta es incapaz de responder a lo que se le pregunta; puesto que contesta lo mismo o simplemente guarda silencio:

"El escribir es como el pintar que genera al no ser vivo, que a su vez permanece en silencio cuando se le pide que conteste los escritos también si uno los cuestiona para aprender de ellos, significan algo singular, siempre igual".¹¹

Si la obra no responde, para Sócrates sería difícil suponer que el lector pueda apropiarse de aquello que le es ajeno y desconocido a su propio ser, por ende no podría darse la comprensión del texto ante tal situación, lo cual para el filósofo griego sí sucedería en el discurso oral.

Por otro lado, Paul Ricoeur considera que es precisamente la ausencia del autor lo que hace posible la apropiación y dice lo siguiente:

"Me gusta decir a veces que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo. En efecto sólo cuando el autor está muerto la relación con su libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder, sólo le queda la obra".¹²

Esto significa que la comprensión de la obra sin autor no sólo es posible sino es mejor, puesto que la relación entre texto y lector se vuelve más estrecha, más familiar, y a que ésta ha dejado de pertenecer a su creador, ahora ella misma enfrentará lo que se le impute y será la que guíe el camino para que el lector encuentre su propio sentido.

¹¹Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación*. Pág. 51

¹²Ricoeur, Paul. *Del Texto a la Acción* Vol. II, Pág. 129

Así, el objetivo al tratar sobre este tema es mostrar que a pesar de las críticas que hace Sócrates al discurso escrito, viéndolo inferior al oral, es posible la apropiación del texto según Ricoeur en ausencia del autor, quien muestra de manera contundente la importancia del discurso escrito, donde su supuesta inferioridad es cosa del pasado. Para Ricoeur, el escribir es un aspecto paralelo al habla, ahí también se da el diálogo, sin importar el cambio de nivel, puesto que en el mensaje oral se da el escucha y el habla; en el discurso escrito se da el escribir y el leer. Pues si bien el texto no emite ningún sonido, la forma de comunicación es por medio de enunciados, letras y signos gráficos. Así, tanto el lenguaje oral como el escrito pretenden mostrar o expresar algo y, a su vez, encaminan al individuo a una dirección; y, si bien no tienen aspectos idénticos para la comprensión, es decir, no es lo mismo leer un libro y buscar su sentido, que hablar con el autor y que refiera el sentido de la obra, el cual ya no es de la obra sino de su autor; entonces, referencia, sentido, acontecimiento, etc., podrían parecer que no son iguales tanto en el discurso oral como en el escrito. Aunque el escrito al comunicar algo, hace uso de aspectos, según Ricoeur, para expresar el sentido de la obra, lo cual considero no tiene que ser un motivo para desacreditarlo, por el contrario posibilita la apertura a la Hermenéutica.

Para encaminar la solución del problema, considero necesario recurrir a dos textos de Ricoeur; el primero, *Del Texto a la Acción*, del cual utilizo dos partes "¿Qué es el texto?" y "La función hermenéutica del distanciamiento"; el segundo, *Teoría de la Interpretación*, Capítulo II "Habla y escritura"; y para la claridad del problema hice la lectura de un diálogo de Platón: "Fedro o del amor".

Comenzaré con la postura de Ricoeur sobre lo que es el texto: sus momentos y la apropiación del lector sobre el mismo, mencionar algunos aspectos que señala Sócrates contra la escritura, los cuales es posible salvar, de acuerdo con Ricoeur.

4.2. El texto según Ricoeur.

Para expresar lo que es el texto y su importancia, Ricoeur considera, en su libro de *Teoría de la Interpretación*, anteponer el discurso como habla para luego señalar el texto como discurso, puesto que lo que se encuentra escrito tuvo que ser hablado antes por alguien; en el diálogo oral pueden existir aspectos que no se encuentren en la escritura, lo cual contrariamente a debilitar, posibilitan su comprensión, es decir, dan origen a la Hermenéutica.

Tener a la persona enfrente y cuestionarla es una ventaja, pues quién mejor que ella puede responder a las dudas con relación a lo que alude y da a su vez una referencia real e inmediata sobre lo que se dice. El autor puede señalar para que el interlocutor sepa a lo que se refiere, de manera que el acontecimiento y sentido se dan simultáneamente, no se necesita ser un gran orador para que alguien comprenda lo que se dice. Orador y oyente tienen aspectos a su favor para que la comprensión sea posible: la época es la misma, el contexto histórico-social es común, son contemporáneos, es decir, comparten el mismo presente, la misma situación y circunstancia. Estos aspectos comunes ayudan a que el sentido del acontecimiento no se pierda. Así, al tener orador y oyente una existencia en situaciones similares, un simple gesto puede decir mucho de lo que se espera oír, un suspiro o movimiento corporal pueden hacer manifiesta su alegría o sufrimiento; en pocas palabras, dice Ricoeur que "la referencia es ostensiva al ser real; muestra de manera contundente lo que se quiere decir".¹³

¹³ Ibid, pág. 132

Por otro lado, el acto de decir (locutorio), lo que hacemos al decir (ilocutorio) y lo que hacemos por el hecho de que hablamos (perlocutorio), se dan en el diálogo de forma secuencial, uno detrás del otro. Por ejemplo, si damos una orden: ¡lárgate de aquí!, el sentido del decir identifica la estructura predicativa misma donde aparece una indicación de acción (lárgate o vete), se exterioriza el sentir de la persona, la cual muestra la intención de ya no querer ver al individuo presente. El acto ilocutorio, es la fuerza con que se dice (lo que hacemos al decir), el individuo se pone de pie dando una orden y no es la constatación de un deseo de una promesa. En la perlocución (lo que hacemos por el hecho de que hablamos) el ponerse de pie, aventando la silla de forma violenta; tal hecho genera o produce temor, coraje, vergüenza, etc, en el afectado o aludido según sea el caso del porqué lo están corriendo, ya sea por la expresión del que da la orden: ira, tristeza, etc. De tal manera que el acontecimiento o suceso es muy claro, puesto que se vive en el momento y con él el sentido se deja ver, no está oculto, sabe que si no se va puede ser golpeado, puesto que la reacción de la persona que lo está corriendo es evidente; los dos experimentan de forma directa una situación real.

Con esto, cabría preguntarse ¿qué cambia en la escritura?, la referencia, el sentido, el acontecimiento o los tres actos: locutorio, ilocutorio o perlocutorio, tal parece que todo cambia, pero no desaparecen los elementos, puesto que el lector al estar ahora frente al texto tendrá que encaminarse a su sentido, y donde el texto, por sí mismo, le dará aquellos aspectos que le hagan posible su comprensión.

Para enfrentar al texto, es importante recordar antes que para Ricoeur "...el habla es una manifestación fugaz, en cuanto se menciona se convierte en pasado y puede quedar en el olvido"¹⁴(4), la cual solamente si se trae al presente se vuelve a tocar el asunto, de no ser así, la memoria perdería el registro, y con

¹⁴ Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación*. op. cit., pág. 54

ello, no quedaría, se habrá esfumado. La escritura tiene por lo tanto la ventaja, es materializar y dejar fijo al texto.

Al escribir se fija el discurso, se atrapa, haciendo que permanezca y se pueda remitir a él cada vez que se quiera. La escritura permite conservar lo que alguien ya dijo, siendo entonces la escritura un habla fija. Más preciso, para Ricoeur lo que se propone la escritura es el discurso de lo hablado, no al habla misma; lo que se fija de ella es lo que se dijo, si el habla quedara atrapada ya no sería necesario escribir, y la hermenéutica ya no buscaría el sentido del acontecimiento que se narra. Es importante resaltar que como la escritura ya no es habla, sino que toma el lugar del habla, el diálogo ya no es con la persona sino con el texto.

Ahora, ya no hay interlocutores (habla-escucha), hay lector y texto (escritura-lectura) entonces ¿Qué pasa con la referencia real? O ¿es que el texto ya no tiene una referencia? Sí, la tiene aunque puede ser ficticia, pero también real, puesto que siempre la escritura se refiere a algo, al menos eso pretende el escritor, de no ser así, ¿dónde quedaría el sentido? Si bien es cierto que existen textos que no tienen una referencia empírica como lo es algún cuento, novela, en el caso de la ficción, aun así, esto no es impedimento para que tenga por sí mismo un sentido. Si el texto se refiere a una situación ocurrida en algún lugar del mundo, es obvio que su referencia ya no será ostensiva; esto se da para todo texto, independientemente de que sea ficticio o real debido a que el lector no estuvo ahí; sucede lo contrario en el diálogo, por ello:

"El texto tendrá que hacer uso de medios para llevar al lector a un mundo lejano, recurre a: demostrativos, tiempos del verbo, adverbios, pronombres personales, lugar, etc., con la cual el intérprete tiene un mundo que lo conecta al mundo del texto, donde ya no sólo es una situación compartida

con el interlocutor, se tiene ahora, en la obra toda una gama de vivencias".¹⁵

Tales vivencias tienen que ver con situaciones, costumbres, tradiciones, etc; que son las que nos acercan a una época y no sólo a la vida de un hombre en particular y aunque pueda ser un mundo imaginario, (en la literatura, por ejemplo) no es menos que el real. En otras palabras, la referencia sea empírica o no, no es un motivo para creer que el sentido del texto es imposible.

Para Ricoeur "otro cambio evidente es el acontecimiento y el sentido, el texto fija el discurso, como ya se mencionó, pero no al acontecimiento, sino al sentido de éste y si en los interlocutores acontecimiento y sentido se dan de manera paralela"¹⁶, en la escritura el acontecimiento se da en el momento en que el lector está ausente, y lo que se tiene en el texto es entonces el sentido de tal suceso; por ello, no se dan de forma paralela, uno es antes que otro.

Un acontecimiento es un suceso ocurrido, algo temporal, en el que el lector no estuvo ahí, no pudo vivirlo, sólo sabe de él al ver la manifestación vital del autor en la obra, tal y como lo considera Dilthey en su libro *Teoría de la Concepción del Mundo*. Sin embargo, el lector puede comprender a lo que se refiere el autor cuando narra un acontecimiento y muestra el sentido.

Lo que interesa a Ricoeur en "Qué es el Texto" de su obra del *Texto a la Acción*, es la superación del acontecimiento por la significación que le da el intérprete. Así, lo que en el texto era simple signo, se convierte en semántica, es decir el signo adquiere significado por lo que el acontecimiento retoma un sentido diferente gracias al lector.

¹⁵ Ricoeur, Paul *Del Texto a la Acción* op cit, pág. 140

¹⁶ *Ibid.* pág. 143

Con lo anterior, se intuye que el texto se puede comprender mejor que el habla, puesto que al separarse del autor, el texto tiene una autonomía propia, en términos de referencia, de semántica, de sentido, etc., puesto que cuando conversamos con alguien y no se comprende algo, suele suceder que pedimos que repita lo mismo que dijo anteriormente para captar la idea, pero al volver a explicar sucede por lo regular un cambio de sentido; esto no pasa con el texto escrito, el lector puede regresar sobre la línea leída y encontrar exactamente lo que leyó anteriormente, lo cual permite no sólo captar el sentido, sino dar un nuevo sentido a lo leído, de tal manera que para Ricoeur el texto es más enriquecedor que el discurso oral.

Pasemos ahora al acto locutorio, ilocutorio y perlocutorio en el texto. El acto de decir o acto locutorio, no presenta gran problema en el discurso escrito, puesto que está fijo el sentido de un acontecimiento debido a que la expresión escrita busca signos que muestren lo que ya se mencionó; el acto ilocutorio, la fuerza de lo que hacemos al decir, se muestra por las marcas sintácticas que se encuentran, para Ricoeur, estáticas en la lectura por medio de indicativos, imperativos, etc.; el mejor ejemplo, de acuerdo con nuestro autor, es la prosodia, pues ésta es la parte de la gramática que enseña la pronunciación de las voces, ya sea con signos de interrogación, de exclamación, etc. El perlocutorio es más evidente en el lenguaje oral, lo cual no significa que esté ausente en el escrito, puesto que no se sabe la reacción que provocará lo dicho en el texto y, por ende, la influencia que tenga en las emociones del lector, las cuales no son visibles para quien escribió; sin embargo, se dan, por ejemplo, al hacer la lectura de "la Apología de Sócrates" puede ésta producir en el lector compasión, tristeza, impotencia por la injusticia cometida al filósofo y, además, temor de expresar las idas y correr con la misma suerte que él; por tanto, que el acto perlocutorio se da en la escritura, la diferencia es que el autor (en el caso de Platón) desconoce las emociones ocasionadas por su obra.

Hasta ahora, sobre lo que ha indicado Ricoeur, la escritura ante el habla sonora parece tener el mismo equilibrio; pero, en el próximo capítulo, espero sea evidente notar cómo la ausencia del autor libera al texto de los aspectos psicologizantes que se dan en el discurso oral, lo cual es una situación que posibilita la comprensión del propio texto y, tal vez, se rompa con el prejuicio que se ha arrastrado hasta nuestros días y que comenzó con Sócrates; el hecho de considerar al discurso oral superior al escrito.

4.3. Los momentos del texto.

Al hablar de los momentos del texto, se hace alusión a las situaciones por las cuales el texto ha pasado. Ricoeur maneja básicamente dos: "cuando el texto fue escrito y el lector estaba ausente y otra donde en la lectura del texto el autor era el ausente"¹⁷, son dos ausencias necesarias, ya que sólo así el texto conserva su sentido y el autor no es influenciado y perjudicado por el lector al que dirige su obra; y el lector no se subordina a la obra y al pensamiento del autor. Así, el encontrarse ambos ausentes, permite que lo escrito tenga soltura y no se determine, ni por el autor ni por el lector.

En consecuencia, la creencia de que al leer un texto se mantiene un diálogo con el autor, debe desaparecer según Ricoeur entonces ¿el diálogo es entre el texto y el intérprete? Si, puesto que sólo quedan el lector y la obra. La pregunta ya no es dirigida al autor, sino al texto, el que tendrá que responder ante el abandono necesario de su tutor pero, ¿cuándo dejó de ser dependiente del autor?

Tenemos entonces una tarea difícil al indicar los momentos del texto: ver cómo el autor está frente a la obra (primer momento) para observar la

¹⁷ ibid, pág. 144

separación del texto y el autor haciendo hincapié a su propia autonomía; la relación del lector con el texto (segundo momento) y es en este momento cuando se da la apropiación de lo extraño en ausencia del autor.

Comencemos por el primer momento: el autor frente a su obra. El autor al escribir, da por supuesto, según lo mencioné anteriormente, que se dirá algo sobre una cosa, vivencia, persona, etc., es decir, sobre algún acontecimiento, del cual el autor puede estar presente o no en él, le dará un significado de acuerdo con su propia interpretación, con lo que ha comprendido de tal suceso, pues él se encuentra en un mundo, su mundo, y habla de él, dejando el discurso oral cuando su pensamiento lo plasma con su puño y letra en un papel. Aquí, el autor se encuentra en una situación relevante, al pretender dar el sentido a su obra de acuerdo con el significado que posee un suceso; él sabe que cada signo lo tiene que configurar de tal manera que el sentido no se pierda, esto a sabiendas de que alguien leerá su texto y, por ello desea que el intérprete perciba el sentido en la escritura. El autor al ir redactando, sabe que el texto le pertenece, pues al tenerlo en sus manos lo manipula, le quita o pone algún signo o idea según lo considere; puesto que en el texto, de alguna manera está plasmando su ser y haciendo uso de signos que no son lenguaje real, pretende representarlo como tal. Es así importante que el autor manifieste aquello que le da vida al texto, con el cual intenta llevar al lector a su mundo. La intención del autor es benévola al narrar un suceso tal como lo vio sin omitir detalle, pues también se encuentra en juego su honestidad, por eso tiene el compromiso de señalar con claridad cada acontecimiento, pues sabe que su obra será leída e infiere la respuesta del lector, aunque en realidad la desconoce, así como desconoce la trascendencia de su texto.

Cuando el autor termina su obra, deduzco que deja de pertenecerle, pues si bien fue algo que él pensó y manifestó, su obra adquiere autonomía, se libera de él, así se da la separación entre texto y autor, dejan de ser uno mismo, a tal grado que cuando se pretende hablar con el autor, las consecuencias pueden ser

desconcertantes, puesto que la opinión que él mismo da sobre lo que alguna vez escribió, suele ser distinta, es decir, puede ver el acontecimiento de otra manera, lo que dista mucho de la narración hecha en su obra; por ende, el sentido cambia, lo cual no es perjudicial para la obra, puesto que ella no pierde su valor, ni su sentido. Esto es una prueba tangible de que la obra en si misma ya no está subordinada al que un día la escribió y, por otra parte, ¿acaso no es válido que el autor cambie sus ideas? ¿Qué lo que dijo alguna vez ya no esté acorde con lo que piensa en el presente? Esto no lo hace deshonesto en el momento que escribió, sino más bien, hace evidente la evolución de su pensamiento; en suma, la obra no puede limitarse a lo que pensó alguna vez el autor, puesto que el ser del texto, lo que Ricoeur llamó mundo del texto se abre, se expresa por sí mismo, sin ayuda de su "padre". Haciendo una analogía, por la claridad de tal separación, esto tiene similitud con la creación humana, por ejemplo, en un primer momento el hombre fue una idea de Dios pero, al convertirse en un ser concreto se independizó de su autor, tomando su propio camino, él mismo respondiendo por su vida.

La obra está ahí, esperando ser leída, tiene una autonomía propia, un sentido autónomo, independiente de quien la escribió, lo cual la hace ser de tal manera que ni siquiera el intérprete que entra en relación con ella le dará un sentido; tal vez, obtenga un nuevo sentido con el lector, pero ella por si misma ya es. Cuando el lector toma la obra, es un error pretender que entienda por ella al autor, mejor de lo que él mismo se comprendió a si mismo. Para Ricoeur "la intención del autor y el sentido de la obra han dejado de coincidir, al leer es más importante tratar de desocultar lo que el texto oculta, la obra se despsicologiza del autor ausente",¹⁸ la obra pretende presentarse por lo que ella es, ésta es una primera instancia para la comprensión, el autor simplemente ya no está.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 147

Así, lo que Sócrates llamó una debilidad de la escritura, puesto que el autor está ausente y no puede defenderse por sí mismo, es en realidad lo que hace posible a la Hermenéutica, debido a que la obra muestra el camino que deberá seguirse para comprenderla.

Al estar el lector frente al texto y darse a la tarea de leerlo, es inevitable el distanciamiento con el acontecimiento de la narración, pero el lector sigue en la búsqueda del sentido. Así se genera entre el intérprete y texto una dialéctica, puesto que el primero tiene que encontrar el significado y la referencia ostensiva que está en el diálogo oral y que en la escritura simplemente desaparece. El intérprete sabe del distanciamiento, y sin embargo, se introduce al texto, haciéndose evidente lo que afirma Ricoeur que "el mundo del texto es más amplio que una referencia situacional, por ello tenemos la posibilidad de conocer mundos distintos y ajenos al nuestro"¹⁹ por ello, el texto enriquece al intérprete y éste a su vez al texto, dándose una dialéctica entre ambos, dado que hay una disposición del acercamiento de las dos partes.

Lo oculto del texto es una tarea a desocultar por parte del lector, quien muestra interés por lo leído y al develar lo oculto adquiere un nuevo sentido para su propio ser. Pero, ¿cómo se hace posible el desocultar del lector? El lector a sabiendas que debe guardar distancia, de estar consciente de sus límites ante un mundo desconocido, tiene a su vez que tomar una actitud abierta para que el texto que se presente ante él y evitar que sus prejuicios envuelvan el sentido del mismo, a pesar de que estos le ayudarán a dirigirse al texto, siempre y cuando no sean un medio que limite a la obra misma.

Por otra parte, aun cuando el lector no tenga en común con el autor la referencia, aun así se da a la tarea de comprender el texto para rescatar el sentido y de alguna forma el sentido lo acerca al acontecimiento y así poder

¹⁹ Ibid, pág 145

interpretarlo y lograr claridad sobre la referencia a la cual hacía alusión el autor. esto significa que el conocimiento de mundos pasados tiene también que ver con la confianza que tenemos de la comprensión obtenida de los textos, donde el lector tiene la capacidad de comprender de tal forma, que al hacerlo el texto se abre a su entendimiento. Comprender es darle sentido a algo a partir de una situación existencial propia, con la cual se anclan los diversos mundos que se hacen presentes cuando se lee. Además, al encontrar el sentido hay un enriquecimiento con otros aspectos, según Ricoeur; al leer, el texto proporciona experiencias de ciertos actos que pueden ayudarnos a entender nuestro mundo, el lector intenta darle un encauce a la interpretación que hizo de la obra en relación a su vida; siendo así, se encuentra el sentido de la obra y por ende su comprensión. Cuando el texto se ha comprendido es un paso importante para su apropiación, lo único que falta es que el intérprete se comprenda ante la obra

4.4. La apropiación del texto.

Considero de vital importancia comenzar con dos ideas en este apartado que sirvan de eje para la apropiación del texto. Se ha reconocido que el autor está ausente en el momento de leer, lo cual nos lleva a considerar que su presencia no es necesaria para la apropiación del texto. Lo que ahora tenemos que aclarar primero es cómo se da la apropiación en su ausencia; segundo, comprender que lograr el sentido del texto no es suficiente para decir que la apropiación se ha hecho posible. Partiré del segundo aspecto para llegar al primero, puesto que el primero ha sido más explícito en los capítulos anteriores, sólo hace falta explicar cómo se da gracias a la segunda consideración.

El hombre, obedeciendo a su naturaleza, se encuentra interrogándose constantemente sobre su entorno; sea un simple dato, un tema, una cultura o inclusive sobre su propio ser, suele recurrir a los medios más inmediatos para dar solución a sus preguntas y una forma de resolver tales incógnitas es

consultando libros, por lo cual los textos se convierten en objetos de una investigación. El lector, al encontrarse frente a un texto, descubre la distancia y lo que busca es aproximarse a él. Así, se enfrenta a una diversidad de signos, los cuales tiene que unificar para ver la conexión entre pronombres, proverbios, verbos, etc, y lograr que cada parte se relacione, conformando la unidad interna del texto y resolviendo así la estructura lingüística del mismo. Pero hasta aquí, el nivel de la lectura es sólo semiológico, lo cual tiene que ver, en Ricoeur, con la explicación de una primera lectura del texto, al darle a cada enunciado un significado según su relación, es decir, se habla del aspecto semántico:

"El texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido el texto tenía sólo una dimensión semiológica; ahora tiene, por su significado una dimensión semántica".²⁰

Sin embargo, el lector más que interpretar un sentido necesita ir más allá, observar la relación de los enunciados en su estructura interna, lo cual presenta al texto con un sentido propio, donde explicación e interpretación se encuentran en un primer nivel, ambos conceptos se enfrentan pero, a su vez, tienen que relacionarse dialécticamente. El interés de tal dialéctica subyace en dos vertientes que Ricoeur señala en su obra *"Teoría de la Interpretación"*.

- a) Ricoeur no los contempla como dos conceptos distantes y sin relación, sino que ambos pueden unificarse para compenetrarse en la lectura.
- b) No son vistos como métodos para las ciencias, más bien son dos actitudes naturales del hombre frente al texto, donde la dialéctica de explicación–interpretación hace posible la apropiación del texto.

²⁰ Ibid, pág 142

Si la explicación y la interpretación se quedarán en un primer momento, no sería fructífero, más bien requieren superarse hasta lograr que se relacionen y con ello el texto se enriquezca. Al respecto Ricoeur habla de una semántica profunda que hace que la explicación trascienda, crezca y nos dice:

" nos invita a comprender que la intención o el objeto del texto no es, a título primordial, la intención del autor, las vivencias del escritor, a las cuales será posible llegar, sino lo que quiere el texto, lo que quiere decir, para quien obedece a su exhortación. Lo que quiere el texto es introducirnos a su sentido es decir – según otra acepción del término " sentido "-, ponernos en la misma dirección. Si la intención es la intención del texto, y si esta intención es la dirección que ella abre al pensamiento hay que comprender la semántica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico ".²¹

Lo cual hace evidente que el sentido que el texto pretende mostrar no tiene gran valor cuando se mantiene estático. El texto debe encontrarse en un movimiento constante en función de sí mismo y del lector, haciendo que la interpretación, pase de un primer a un segundo nivel y se convierta de ingenua en crítica, según Ricoeur, esto es alcanzar la reflexión crítica y por lo tanto en la interpretación:

" la lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto a otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto. Esta articulación de un discurso con un discurso denuncia, en la constitución misma del texto, una capacidad original de continuación, que es su carácter abierto".²²

²¹ Ricoeur. *Del Texto a la Acción* pág. 140

Ricoeur no analiza la posibilidad del diálogo, puesto que parece reconocer que éste se da de manera evidente entre el lector y el texto, su prioridad está en función de la lectura, pues ella tiene una situación preponderante, puesto que hace posible no sólo la comprensión del texto sobre aquello que presenta el autor, sino que la lectura tiene la posibilidad de conformar una postura diferente del lector a partir de darle al discurso de la obra, otro sentido para sí mismo. Por tanto, la interpretación ya no se queda en el puro significado del signo, sino que se busca el sentido del enunciado, del discurso mismo y, así sucesivamente. Con esto se puede ver que el sentido del texto se enriquece con la participación del lector. En consecuencia, la relación dialéctica entre explicar e interpretar nos lleva a lo siguiente:

"Explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituye la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto"²³

¿Qué es entonces lo que pone en movimiento al sentido del texto cuando se ha presentado la constitución de sus partes internas?

La reflexión del lector, cuando interpreta, trasciende al texto, no quedándose con un sentido particular del mismo.

Así, podría decir, que existe un sentido primario que se da cuando se tiene un significado para cada signo, y en donde la explicación y la interpretación toman distancia; un segundo sentido, es cuando la explicación y la interpretación se relacionan, dando como resultado un nuevo sentido para el texto. Pero, me

²² Ibid, pág. 144

²³ Ibid, pág. 140

atrevo a decir que, según la comprensión de la lectura hecha a Ricoeur, se podría hablar de un tercer sentido en términos dialécticos, que es cuando el lector se encuentra a sí mismo en el texto.

En suma, el texto tiene su propio sentido y el lector al relacionarse con él le da un nuevo sentido, para alcanzar en un último momento la apropiación de lo extraño y en donde se comprende a sí mismo ante lo que leyó. A este tercer momento es a donde me interesa llegar, pues en él el lector se topa con aquello que le era extraño, es decir, se aproxima, no a lo que quería o buscaba del texto sino a lo que éste le presenta de acuerdo con su ser, con el que se identifica inevitablemente. Lo extraño y lo propio se relacionan cuando el intérprete se ha apropiado del texto, no a partir del comprender simplemente su sentido, sino al conocerse y reconocerse ante la obra, por ello la apropiación se da cuando:

“ La interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse.”²⁴

Por ende, comprender el texto es entenderse a sí mismo y que lo ajeno se vuelva semejante a la naturaleza del lector. En este aspecto Ricoeur sigue abriendo posibilidades y señala que si bien comprenderse ante el texto es adquirir un nuevo sentido en el ser del hombre, esto marca alternativas en su propio actuar. En el momento en que el texto se hace patente como una alternativa de reconocerse o empezar a conocerse el hombre, adquiere una visión más amplia de su propia naturaleza, se observa con sus limitaciones, capacidades, debilidades, pasiones, etc. Lo cual hace que el hombre reaccione a su propia situación y donde la lectura hace posible la transformación de sí mismo en—sí y para—sí en relación con su mundo.

²⁴ Ibid, pág 144

Considero que el último punto que señalé al principio del presente capítulo ha quedado agotado y de manera paralela el primero, puesto que la presencia del autor no fue necesaria para que el sentido de la obra se abriera ante el lector y con ella la apropiación se hiciera posible.

4.5. Crítica: la superación del texto en ausencia del autor.

Para la crítica pretendo retomar algunos aspectos del "Fedro", que hacen alusión a la escritura como algo débil y negativo y, según mi postura, que contradice esto, es posible la apropiación del texto; postura que concuerda con el pensamiento de Ricoeur, a quien pretendo defender, por la interpretación que hice a sus textos.

En el diálogo del "Fedro", Sócrates habla de la negación que tuvo el nacimiento de la escritura en Egipto, y dice:

" El rey refuta a la escritura, que es apariencia y no-sabiduría misma, el hecho, que al aprender muchas cosas sin maestro, se tendrán ya por sabios y no más por ignorantes, falsos sabios insoportables en el comercio de la vida "²⁵

El rey hace referencia a aquellos hombres que leen y al leer creen haber adquirido la sabiduría; en la actualidad, al individuo que ha asimilado gran cantidad de libros se le domina "culto"; y algunos son soberbios e indiferentes a su mundo, mostrando que lo aprendido no los remite a la acción, lo cual significa que no es necesario leer tanto cuando lo aprendido no se lleva a actuar y, por lo tanto, la lectura deja mucho que decir cuando no se tiene la capacidad de

²⁵ Platón, *Diálogos*. pag. 658

comprenderse ante ella. Aquél que se considere ávido en la lectura y no se apropie de su sentido, jamás ha tomado la distancia de sus prejuicios, los cuales se antepusieron a la obra y, por ello, no hubo cambio en su carácter, es decir, no se dio una transformación en él y difícilmente se puede pensar que el texto se llevó a la acción.

De lo anterior, considero el siguiente ejemplo, cuando se lee la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles y se sigue actuando de acuerdo a intereses personales en función de alguna situación que se presenta. ¿Cómo podemos hablar de la apropiación del texto, si no se refleja la transformación del *ethos* al actuar? Y se sigue siendo imprudente, deshonesto e injusto, es decir, todo aquello que lleva al vicio y es contrario a la virtud. Aquí el menos culpable es el texto y también el autor que no está presente en la lectura; más bien, esto tiene que ver por un lado, con la poca comprensión de la interpretación del lector, quien pudo haber enfocado mal el sentido, ya sea por conveniencia o por el poco interés de aplicarlo. Por otro lado, si el entendimiento del lector no atendió al sentido en función de un mundo más habitable y le fue más fácil obedecer a sus bajas intenciones, cabría preguntar si ¿acaso el conocimiento teórico está desligado del práctico? Si se le considera así, esto no debe ser así según Ricoeur y el mismo Sócrates. Lo cual significa que es un error pensar que por el hecho de leer alguien se crea más sabio aun sin llevarlo a la práctica.

“Sócrates señala, por otro lado, que el texto pasa de mano en mano de forma indistinta, por aquel que sabe, conoce la materia y aquél que no, de ser así, existen individuos para los que no ha sido escrita la obra, sin saber con quién debe hablar y con quién callar”²⁶ a tal afirmación se responde lo siguiente: el hecho de que el libro sea una “obra abierta”, dispuesta a ser leída por quien lo desee, no significa que ésta no traiga consigo consecuencias embarazosas, puesto que puede ser mal interpretada, al darle un sentido que no tiene.

²⁶ Ibidem

Lo anterior trae como consecuencia que el texto sea juzgado o despreciado injustamente. La realidad es que éste es el riesgo que se corre en la hermenéutica. Así, cuando Ricoeur señala que el texto pide ser leído, no creo que ignore tal situación y nunca menciona que una obra, de acuerdo a sus características, se dirija a tal sector, lugar o tipo de hombre. Cuando el texto se critica de manera inapropiada, no es por culpa del texto, creo que más bien el lector ha sido descuidado y poco prudente al leer o que se perdió en la dialéctica texto-lector, no consideró que texto o lector pueden aportar algo nuevo, a pesar de que cada uno tiene su propio sentido y de que parezca que el lector sólo atendió al sentido personal (precomprensión) y se olvidó del texto, éste lo absorbió a él que como intérprete deseaba y que la obra le presentó lo que buscaba y no lo que ella tiene por sí misma. En otra consideración; "Sócrates dice, que si el texto es insultado injustamente, necesita de la ayuda de su padre, puesto que por sí mismo es incapaz de rechazar los ataques y defenderse".²⁷ La realidad es que la obra ya no va a hablar en función de él que la escribió sino que mostrará su sentido, el cual en sí mismo es capaz de defenderse sin necesidad de autor y para Ricoeur quitar al autor, no sólo es muestra de que ya no interesan sus intenciones y sus pensamientos y esto tiene que ver con despsicologizar la lectura, consideraré tres puntos al respecto:

- 1) El texto no es habla oral, lo cual no significa que no exista el diálogo entre lector y texto, puesto que este último es la fijación del discurso hablado. Por lo tanto, la obra por sí misma tiene un contenido, el lector debe dirigirse en función de éste para rescatar su sentido. El diálogo no debe enfocarse únicamente a los interlocutores, el texto al presentar su sentido ya nos está diciendo algo oral, el diálogo no lleva consigo necesariamente la palabra oral de un interlocutor a otro, sino una escritura al lector.

²⁷Ibidem.

- 2) Buscar el sentido del texto, no tiene que ver necesariamente con saber las intenciones del autor (aunque puede suceder), puesto que la lectura tiene una autonomía propia y si dependiera aún de su padre, haría imposible la existencia de la Hermenéutica.
- 3) Si al leer se somete el texto a las intenciones del lector, esto sería otra razón para perder su autonomía y lo cual es absurdo e imprudente, puesto que se anularía al texto mismo y ahora por culpa del intérprete, quien al complacer su interés e introducirse así a la lectura, muestra una carencia Hermenéutica y, en consecuencia, de menosprecio al texto, imposibilitándolo a que se defienda.

Luego la hermenéutica de Ricoeur es propositiva, no se queda en la explicación e interpretación del texto sino que impulsa a la acción, donde la presencia del autor, como lo mencionaba Sócrates, ha quedado en un segundo término. Puesto que, aun sin el creador de la obra, Ricoeur ha mostrado la posibilidad de la comprensión ante nuevos mundos y el propio, marcando la posibilidad de proyectarlo a la acción del propio lector.

Por último, Ricoeur está consciente, a diferencia de Sócrates, de que un texto no necesariamente debe tener en sí mismo un conocimiento claro, preciso, exacto ni totalizador, es decir, que deba abarcar todo para ser comprendido y pueda aportar un conocimiento que sea la parte que conforme un saber más amplio, pero sí puede ser un punto de partida para que la filosofía se enriquezca, porque un texto puede señalar algo de esa totalidad. Sócrates considera que sólo debe escribir el sabio, porque es quien tiene el conocimiento pleno del ser de las cosas y el dominio del lenguaje para hablar de la verdad. La gravedad de esta afirmación radica en el lugar en que ha quedado la literatura como arte al hacer uso de la ficción, ya sea en la novela, cuento, fábula. Afortunadamente, Ricoeur rescató también este punto con ayuda de Aristóteles, lo cual puede ser un tema interesante para un escrito posterior, por el momento sólo me quedo con una

pregunta ¿no sería acaso momento de revalorar las verdades absolutas?, puesto que al escribir sólo el sabio, por tener la verdad, se está dando pauta a que los demás hombres sean incapaces de explicar e interpretar un texto a partir de su existencia. Y de ser así ¿dónde quedarían obras como *El Quijote*, *la Iliada*?

La Hermenéutica como tal sabe que todo hombre tiene la capacidad de comprender, por ende, las interpretaciones en relación al sentido que se le da a un texto, es lo que hace posible una nueva existencia; donde la dialéctica texto- lector tienen un beneficio por igual, la obra adquiere un valor atribuible al que ya tenía y el lector se reconoce, conoce su ser, lo cual lo hace ver más enriquecido puesto que la apropiación del texto no sólo le ha proporcionado más conocimientos sino que su vida adquiere una nueva dirección y así, su propio actuar tiene un nuevo sentido.

CAPÍTULO 5

LA SUPREMACÍA DE LA VIDA BIOLÓGICA ANTE LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA MATERIALISTA DE J. O. DE LA METTRIE.

5.1. Presentación

Cada tema a investigar tiene un cierto grado de dificultad y llegar a obtener resultados o simplemente precisar sobre éste, es causa de satisfacción humana. De tal manera que el hombre, como ser racional, ha tratado de dar respuestas a las incógnitas que subyacen en torno a su mundo y a él mismo, y lo primero le ha resultado más fácil que saber lo que él es. Esto no es complicado entenderlo, sólo basta mirar a través de la historia para percatarse que lo más difícil para el ser humano ha sido definir su propia naturaleza. Resulta paradójico, pues si bien, por un lado, el hombre se siente dueño del Universo, por otro, no ha logrado aún discernir con precisión problemas como los siguientes: ¿Qué es el hombre?, ¿Cómo definirlo?, ¿Tendrá alguna esencia o carece de ella?, ¿Tiene Alma? Y de ser así, ¿Qué es el Alma?, etc. Por ello, sólo resta reconocer que el enigma más grande para el hombre es él mismo.

Existe diversidad de pretensiones para dar solución al respecto, están aquellos que consideran que el mundo ya tiene un orden y, por ende, el hombre tiene un destino preestablecido. Aquí se reconoce a un creador, superior a las fuerzas humanas, quien ha hecho posible que todo sea tal y como es. Es decir, que deliberar sobre lo que somos y sobre el mundo que habitamos (bajo los ojos de los creyentes en un ser superior) es un atrevimiento, puesto que como criaturas, al tener tal actitud, sería pecar. No se debe sobrepasar la línea límite entre nuestra propia capacidad y los obstáculos que pretendemos romper al querer ir más allá. Hay quienes contradicen esto, señalando que el hombre simplemente obedece a su inexpugnable naturaleza, la cual lo incita a buscar

respuestas sobre todo lo que le conforma y causa sorpresa, una actitud contraria atendería contra la propia naturaleza humana.

Están también aquellos que consideran que deliberar es perder el tiempo frente a un orden que no cambiará sólo por cuestionarnos y buscar respuestas en relación con él. La naturaleza tiene sus propias leyes y lo mejor es encontrarlas y actuar de acuerdo con ellas.

Observando las diferentes posturas, debemos ser realistas, lo único que parece seguro, según los resultados, es que la concepción de la comprensión humana es muy diversa, y no existe, en muchas ocasiones, un acuerdo entre un pensamiento y otro. Esto lleva a la inevitable deducción de que la postura antropológica, en términos filosóficos, que se puede tener del hombre, es el parámetro de cada pensador para expresar su interpretación, de acuerdo con lo que considera sobre la especie humana. Siendo así, no debe ser motivo de extrañeza el hecho de que la visión que se tenga del ser humano sea tan variada, dependiendo del pensador, su circunstancia, contexto histórico, etc. Por lo cual todos hablan y consideran tener la verdad. Esto no sólo es aventurado, sino también es peligroso, pues según lo anterior existe diversidad de posturas, difícilmente es posible llegar a un acuerdo, pero ¿quién puede evitar que siga habiendo diferentes posturas?, ¿quién tiene la verdad absoluta al respecto? Y ¿quién tiene la fuerza para que su verdad trascienda y domine? ¿Por qué una postura puede ser más fuerte que otra?, ¿tiene acaso el hombre, en su ser, algo para determinar cuál tiene más sentido en su vida? Sería interesante saber si algún día se logrará un consenso sobre lo que somos, sin remitirnos nuevamente a la religión, que en lugar de enfrentar el problema lo ha ocultado.

La tarea por ahora, más que propositiva, será interpretativa, me limitaré a expresar la comprensión que tengo del pensamiento de La Mettrie específicamente en la pregunta: ¿Cómo se anula la ética en función del bien corporal? Para introducirme a este planteamiento considero prioritario hablar de la

corriente de la cual se desprende nuestro autor en cuestión, para luego pasar al desarrollo del tema y tratar con más detenimiento los aspectos que me llevarán directamente al objetivo que me he fijado, el cual es mostrar que el aspecto biológico anula el ético y la falta de fundamento ético (según mi postura) es una pérdida de sentido humano.

El materialismo tuvo una influencia determinante en el siglo XVIII, principalmente en Francia; varios pensadores se vieron arrastrados por esta corriente que parecía no retomarse desde Epicuro. De La Mettrie es considerado como un pionero en tal doctrina, sus afirmaciones fueron causa de escándalo en su época, no sabemos si tal escándalo obedeció a la aportación de nuevas ideas que parecían revolucionar lo establecido en el momento, o por los intereses afectados de los creyentes cristianos, quienes veían su moral seriamente destruida. Intelectuales o puritanos, la realidad es que la influencia de La Mettrie hoy en nuestros días es arrolladora, a pesar de aportaciones retomadas de Descartes o de Epicuro; en La Mettrie se vislumbra un pensamiento con matices originales que no se le atribuye a ningún antecesor. Se le catalogó en un primer momento como un irreverente ignorante y poco conocedor de la naturaleza humana, ahora sería necedad negar su influencia y, por tanto, el fuerte impacto que ha tenido en generaciones venideras, pues ¿quién podría negar que nuestros actos se rigen por el placer o dolor corporal? ¿Cómo negar entonces, que somos herederos directos de La Mettrie? Así, independientemente de nuestra postura contraria sobre sus aportaciones, su influencia ha tocado también a la ciencia, ¿Qué mejor parámetro para hablar de evolución, herencia, psicología conductual etc. que La Mettrie? Pero, según el orden de presentación, antes de dar un veredicto con relación a los pensamientos de La Mettrie, debo ser prudente y hacer referencia de forma sistemática al materialismo, para luego enfocarme específicamente al materialismo de La Mettrie y, sobre todo, de su aportación acerca del hombre.

El materialismo, en términos generales, resalta aquello que hace posible un conocimiento real y tangible: la materia. Ésta siempre ha existido, por lo cual es inútil buscar un origen o fin en relación con la naturaleza; siendo así, la providencia y el finalismo desaparecen como explicación última del Universo. La naturaleza, en sí misma, ya tiene un orden, leyes preestablecidas, así que reflexionar sobre ella sólo es divagar, pues saber menos o más sobre ésta no cambia lo que ya se encuentra establecido, debe el hombre dejar su soberbia y reconocer de manera humilde que al formar parte del cosmos, entra en ese movimiento regido por leyes. Que él mismo es una máquina dependiente de la Máquina cósmica y, si ya está determinado ¿qué sentido tiene indagar sobre un fin que ya se encuentra preestablecido?, ¿saber más o menos sobre él mismo y su entorno cambia algo el sentido de su ser?: "...fácil es consolarse de hallarse privados de una ciencia que no nos haría mejores, ni más felices".²⁸ Por lo tanto, el hecho de conocer más no cambiará el ritmo de lo que siempre ha sido; puesto que la naturaleza actúa por disposiciones ya dadas y nuestra intervención simplemente es trivial, vana, para influir en tal orden.

En suma, el hombre al encontrarse inmerso en este universo y formar parte de él, se rige por las mismas leyes dispuestas en la naturaleza, lo cual significa que lo más prudente sería seguirlas, según se presentan y actuar de acuerdo con ellas es lo más natural.

El materialismo considera que la metafísica es antinatural al querer crear preguntas y buscar repuestas que están fuera de lo material y tangible. Hay pensadores que al hacer uso de ciertos aspectos metafísicos, ofrecen soluciones erradas, se alejan de lo establecido de forma necesaria (la naturaleza), se desvían con posturas contingentes sobre lo que ya no se puede cambiar. De tal manera que el materialismo desecha cualquier postura que no se sustente en la experiencia, pues es ella la única base para un conocimiento claro y preciso, por lo tanto, hablar del hombre en términos metafísicos y crearle de acuerdo a la religión

²⁸ De La Mettrie, *Sistema de Epicuro*, pág. 373

un ser superior y abstracto es sólo dar vueltas a los fundamentos que la misma naturaleza presenta. Ser irreverentes a ésta nos lleva solo a concebir al hombre y su entorno como lo que no es.

Debe ser la experiencia, en el materialismo, la única fuente para acceder al conocimiento, donde los sentidos son la base que puede llevarnos a un referente real y válido: lo demás son cáscaras sin sentido ni contenido. La naturaleza entonces se hace patente por sí misma, su constitución se percibe sólo de manera empírica, cualquier afirmación de lo que el hombre observa, percibe y siente al no comprobarse, pierde inevitablemente cualquier sustento de validez, sólo por la experiencia se obtiene la verdad. Así, al existir una visión material de la naturaleza, es difícil aceptar algo fuera de lo corpóreo. Se desecha en consecuencia la existencia de un Dios, ¿cómo concebir a un creador, que no se percibe y no es material?, ¿cómo afirmar algo sobre él, cuando está lejos de la observación?, lo que no se percibe por los sentidos simplemente no existe, de ahí que el materialista sea necesariamente ateo.

En consecuencia, la religión no da respuestas que satisfagan la concepción del hombre, sus afirmaciones no tienen una prueba inmediata, al no ser claro en relación con el principio y fin del hombre en el Universo, se convierte en el peor peligro, puesto que atenta contra lo natural y de ser así, se seguirá creyendo lo que no somos y tendremos en nuestra vida un sentido sin sentido.

"Atentar contra lo Natural", tal vez fue este aspecto que más dominó el pensamiento de La Mettrie para impulsar al materialismo y proporcionarle aspectos que subyacen en el hombre, que la moral cristiana, de forma pervertida, ha querido desaparecer ¿Quiénes son esos atentadores contra la vida, negadores del instinto humano que han distorsionado la naturaleza que constituye al hombre? Para La Mettrie son simplemente ignorantes que han olvidado la observación de los fenómenos naturales.

Para muchos, seguramente de La Mettrie ha terminado con las contradicciones en relación con el hombre y sólo basta con poner atención a sus palabras y dejarse llevar por la máquina que somos, ella nos indicará el camino a seguir para actuar, ya no tendremos que desgastarnos en reflexionar para dar solución a los problemas que se presenten, esto evitará todo conflicto.

Con lo anterior, es preponderante mostrar mi desacuerdo con La Mettrie, pues en el primer capítulo del presente trabajo, al mostrar su concepción del hombre, existen aspectos que no son claros, tales como la acción del hombre subordinada únicamente al placer, en la crítica me remitiré a ellos, donde se vislumbran carencias en el ámbito ético, puesto que no sólo propone una moral contraria a la cristiana, sino que va más allá, al anular la ética como tal. Al leer su texto del *Hombre máquina* y pretender hacer un rescate de los aspectos éticos que lo conforman, sería perder el tiempo, será más sencillo buscar dónde tales preceptos se cancelan.

Para llevar a cabo tan ardua tarea, es menester señalar que utilicé el texto del *Hombre máquina* de La Mettrie. Del mismo subyacen las interpretaciones del trabajo, el cual dividí en los siguientes apartados: en el primero, hablaré de la concepción que tiene el autor con relación al hombre; mostraré en el segundo, el sistema moral, que es una consecuencia del primer punto, donde ambos apartados son la base para exaltar la anulación de la ética, y ver como es inevitable la supremacía del aspecto biológico en La Mettrie y la ley natural que toma como fundamento de su sistema moral: "No hagas lo que no quieras que te hagan". Ésta no subyace en la reflexión ética, sino más bien en el instinto de conservación, de acuerdo al placer o dolor de la máquina humana, entonces ¿cómo rescatar de tal precepto el aspecto ético? Al aterrizar en la crítica, trato de discernir cómo la pérdida de un fundamento ético nos lleva, de manera inevitable, a la pérdida de sentido humano, pues de acuerdo a la misma experiencia, me parece difícil proyectar nuestro ser, al no haber reflexión sobre nuestros actos en relación con la existencia.

Pasaré entonces, al punto 5.2 para conocer la postura de la Mettrie en relación con su filosofía Antropológica.

5.2. Concepción del hombre en La Mettrie.

Leer a la Mettrie es confrontarse con toda una tradición anterior a él, debido a que nos encontramos inmersos en una herencia que la antecede. Los prejuicios que nos invaden, de forma inevitable, resurgen al enfrentar el texto del *Hombre Máquina* y para comprender el sentido de la obra, lo más prudente es deshacernos de tales ideas, situación difícil en realidad. Pero, para La Mettrie, si no hacemos el intento, seguiremos en la ignorancia: "... a todos los que son voluntariamente esclavos de sus prejuicios les es imposible alcanzar la verdad, como a las ranas el volar"²⁹, cuando las ranas logren volar, nuestros prejuicios abarcaran la verdad, situación imposible. De tal forma que para hablar de un tema tan importante como lo es el hombre, se deben desechar los prejuicios que nos han conducido al error, según La Mettrie. Lo único que tiene que aflorar es la propia naturaleza, puesto que es lo más cercano y el primer factor que nos constituye, atenderla es un medio eficaz para alcanzar la verdad.

Para él es el propio instinto anterior a toda razón y conocimiento. Dejar huir el instinto es obedecer lo natural de nuestro ser. Él nos hará conocernos; bloquearlo con nuestros prejuicios es caer más en el error que en el acierto, todos aquellos que lo han negado y satanizado no han observado, según La Mettrie, que se ha llegado a formar una concepción humana muy lejos de la realidad; pues, ¿quién no ha actuado por instinto?, ¿qué molestias produce el reprimirlo? ¿qué graves consecuencias ha traído el anularlo? El instinto como constituyente de la naturaleza, es también lo más real que somos. Para tal deducción, sólo basta con observar detenidamente lo que nuestros sentidos nos proporcionan. Nuestro instinto ha sido perjudicado, lo juzgamos antes de experimentarlo, de ahí que para La Mettrie, ninguna reflexión ni análisis del ser humano puede ser suficiente para argumentar la naturaleza humana.

²⁹ De La Mettrie. *El Hombre Máquina*. Pág. 223

La crítica de la Mettrie a la religión subyace prácticamente en la anulación que hace del hombre como tal, puesto que ello ha negado una parte importante: el cuerpo. Y ¿qué es para un materialista un ser sin cuerpo? Simplemente nada. La dualidad del cuerpo y el Alma que la religión apoya, lleva a considerar el cuerpo como malo y el Alma como bueno. Por ende, para la religión o para quien sea importante sólo uno de estos dos aspectos (el alma), consideran que debe alejarse de las perversiones corporales, puesto que inducen al pecado y llevan a violar los preceptos creados por la religión, la cual busca, por cualquier medio, anular los instintos del cuerpo, por considerarlos pecaminosos. Para La Mettrie, aquellos que atentan contra la naturaleza, creando una dualidad absurda, sólo son enemigos de la misma. Al sustentar sus ideas con una moral creada por ellos, quedan reducidos a hipócritas y encubridores de su sentir, pues como seres inmersos en la naturaleza, están constituidos por la misma y, por ende, ni sus preceptos, ni sus rezos, ni su eterno sentimiento de culpa podrán desaparecer. Su instinto sólo quedará reducido a la farsa de su propia vida.

Como materialista el "doctor filósofo" rescata al cuerpo del nivel degradante que se le ha puesto, develando sus virtudes que se habían despreciado y mostrando su relevancia como punto de partida para sus posturas. Puesto que considera que la evidencia de las cosas no tienen mejor referencia que nuestra propia materia, qué mejor ventaja que remitirnos a algo presente y tangible para comprobar o corroborar nuestros pensamientos en relación a lo que somos. La constitución somática que nos constituye, muestra por ende, el eje para entender nuestra propia naturaleza que es un conjunto de organismos que reaccionan a ciertos estímulos, los cuales tienen un orden impresionante y una perfección que llevan a La Mettrie a concluir que el hombre es una máquina. Entonces, cabría preguntar ¿dónde ha quedado el Alma?, ¿habrá sido ella ahora despreciada por La Mettrie? No, para nuestro médico el Alma es un aspecto constitutivo del cuerpo: ambos son una unidad indivisible, pero, ¿no es acaso el Alma un término metafísico? Al aceptar que el Alma está unida al cuerpo se percibe como un órgano más y también es materia, es el motor que constituye una parte esencial

del cuerpo, ella se conoce a través de éste, por lo tanto, al satisfacer el cuerpo necesariamente el Alma se ve complacida. El placer corporal trae como consecuencia el placer intelectual según intuyo. Para tener una mejor comprensión de tal unión, la analogía con otras máquinas muestra para la Mettrie la evidencia y por lo tanto, el rompimiento con la dualidad se hace evidente "Abramos las entrañas del hombre y de los animales. ¡Cómo conocer la naturaleza humana, sin estar instruidos mediante un paralelismo adecuado de la estructura de unos y otros!"³⁰ a partir de ver el funcionamiento orgánico de los demás animales; por comparación, se puede inferir la constitución humana y conocer así su propia naturaleza. ¿Quién se atrevería a negar que, al igual que el hombre, los animales también tienen instinto y su naturaleza está, por ende, dispuesta a percibir de la misma forma que lo hace la especie humana?, ¿acaso no somos también animales, a los cuales la naturaleza los ha dotado de placer y dolor al igual que cualquier ser sensitivo? En consecuencia, es ridículo seguir poniendo al hombre en un nivel superior al de los animales, según La Mettrie, pues la reflexión nos ha pervertido y reprimido nuestros instintos. El animal ha desarrollado más esos instintos, los animales son más naturales que nosotros, entonces ¿quién ha vivido engañado, el animal que obedece a su naturaleza y satisface sus placeres o el hombre que al negar su instinto se aleja de lo que es? Es de sabios, según La Mettrie, reconocer nuestros errores y retomar los aspectos que nos constituyen y obedecer a su llamado.

En suma, la Naturaleza es una máquina gigante, la cual ya tiene leyes preestablecidas. El hombre al formar parte de éste cosmos, tiene que obedecer esas mismas leyes, puesto que lo rigen, lo hacen ser una máquina más, es una parte de la misma sustancia y los fundamentos por los cuales se ha conducido (metafísica, religión, etc.) lo han hecho actuar en contra de tales leyes y por ende de su naturaleza. Imponerse lo que no es y buscar un fundamento en esas condiciones, es una pérdida de tiempo. A las respuestas que da a su propio ser,

³⁰ Ibid. Pág. 215

la felicidad solo es posible conociendo su constitución material y complaciéndola. Siendo así, si Dios existe o no, al cuestionarse sobre tal problema, no se obtendrá una respuesta inmediata, sólo es atormentarse, como La Mettrie señala: "...atormentarse tanto por lo que no podemos conocer, ni nos haría más felices de conseguirlo".³¹ Hasta ahora, las repuestas que se han obtenido son escuetas y lo mejor es observar y experimentar nuestros movimientos en relación con nuestra materia para conocer realmente nuestra naturaleza. Aquí es visible que nuestro autor al romper con todo fundamento externo que conduzca al hombre, considera que no hay realidad más necesaria que nuestro propio sentir.

Es importante señalar que La Mettrie se ha divorciado de todo fundamento externo al hombre; sin embargo, esto no significa que se ha quedado en la nada, pues en su sistema ha descubierto un fundamento peculiar, al cual parece darle toda prioridad. Este fundamento radica en el hombre mismo y se remite nuevamente a la observación y la experiencia para externarlo a la luz de la razón, esto es: el placer. La constitución humana se caracteriza por su vulnerabilidad sensual, de tal manera que nuestras emociones, pasiones, parecen obedecer a un estímulo, estímulo que provoca el movimiento en el Alma por medio de la sensación y la respuesta, se da cuando sentimos hambre, sed, deseo sexual. El hombre se ve así impulsado por el instinto a satisfacer la petición del cuerpo, y al hacerlo, el Alma queda agradecida, puesto que "los diversos estados del Alma son, pues, correlativos a los del cuerpo".³² y al estar íntimamente relacionados, saben ambos de las necesidades de cada uno y buscan complementarse al saciar su petición. También estamos dispuestos al dolor; placer y dolor parecen ser pasiones originales, pero en La Mettrie son únicas. La máquina busca evitar el dolor, para nadie es grato sentir algún malestar y menos cuando éste atenta contra nuestra constitución, puesto que todo aquello que atente contra lo natural es perjudicial y en consecuencia malo, por ello lo evadimos, ¿quién atentaría contra su propia persona? Sólo aquél que no es consciente de lo que hace daño.

³¹ Ibid, Pág. 232

³² Ibid, pag. 215

El placer, por el contrario, es causa de satisfacción física y para La Mettrie también personal, puesto que el hombre muestra en su estado anímico los placeres que han sido resueltos, su actuar tiende al bien. Para reforzar tal situación, La Mettrie señala ininidad de ejemplos donde dice que el hambre puede llevarnos a la peor crueldad, y la complacencia de ésta a ser indefensas criaturas ante cualquier maldad ajena.

En consecuencia, para La Mettrie la acción está subordinada a la constitución humana, para proveer su placer y evitar el dolor, lo cual nos lleva a la deducción que el placer es un principio importante para actuar; negar tal postura sería caer nuevamente en lo que no somos, es decir, en lo antinatural, puesto que el placer es inmanente al hombre, independientemente de aquellos que lo reprimen, lo cual no significa que desaparezca.

Ahora bien, si para La Mettrie desobedecer nuestro sentir es antinatural y resulta peor negarlo, entonces se actúa de acuerdo al placer y todo movimiento se dirige a cubrir tal necesidad. Siendo así, ¿dónde ha quedado la libertad y sus componentes: responsabilidad, voluntad, elección? ¿Acaso son simples preceptos metafísicos para nuestro autor y tenemos que desecharlos? Cabrá preguntar, entonces ¿qué sucede con la ley natural que él mismo propone? Si es un "sentimiento que nos enseña lo que no debemos hacer, porque no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros",³³ acaso el único parámetro para hacer posible tal ley es el temor, la evasión de dolor. Si tal ley obedece a la única sustancia que somos, la materia, ¿dónde quedan los aspectos anteriores, que se han considerado constitutivos de la Ética?

Para introducirme al aspecto ético en La Mettrie, pasaré al siguiente capítulo, sin perder relación con éste, pues es aquí donde se encuentra la base que sustenta el sistema de su propia moral. Trataré de discernir su postura ante la ética, para ver la prioridad de lo biológico y observar los resultados.

³³ Ibid, pag. 231

5.3. La ley natural: principio del sistema moral en La Mettrie.

Todo fundamento que es externo al hombre no sustenta empíricamente lo que él es, según La Mettrie. Por lo cual no son aceptados por falta de argumentación y por ende de comprobación. Nuestro pensador francés parte de la negación de todo fundamento anterior, considerando que ni todos los filósofos, ni alguna religión ha tenido la sagacidad de hablar sobre la naturaleza humana. Pues, como ateo, no puede reconocer la existencia de un Dios, como médico, basado en la práctica; se aleja de toda concepción metafísica y como materialista toma como parámetro a la naturaleza, pues ésta nos muestra de manera tangible la materia que a su vez nos constituye, dando evidencia a nuestros sentidos.

La naturaleza es el fundamento, pues en ella están inmersos los aspectos que nos ayudan a reconocernos. Ante tal cimiento es difícil negarse, puesto que nuestra constitución se encuentra inherente a él, en el momento en que forma parte del cosmos. Así, al reconocernos como seres vivos que estamos determinados por un proceso de nacimiento, reproducción y muerte, formamos parte de ella.

La naturaleza es concebida como una máquina que en sí misma tiene su propio motor, la cual no necesita de algo externo para existir, al ser autosuficiente crea sus propias leyes, produce sus cambios y cumple con sus objetivos según sus disposiciones. Todo argumento que hable antes de la materia y después de ella se anulan, al no considerarla en su momento presente. El hombre se muestra como un ser natural y al aceptar que es una máquina, es porque conforma una parte de esa sustancia, donde la máquina gigante lo rige.

Por ende, el ser humano ya tiene leyes preestablecidas en su propio organismo y lo más natural es que actúe de acuerdo a ellas, cuando esto no sucede se cae en el absurdo de concebirse de manera errónea. Así que crear

leyes sin poner atención a lo que es la máquina, trae como consecuencia que actúe por obligación atendiendo a preceptos impuestos ya sea por la sociedad o alguna institución. De esta forma, las costumbres por las cuales se ha dirigido son una falacia en el momento que se han creado de forma externa a lo que él es. Por ello, para La Mettrie toda moral con fundamentos aparentes no tiene validez en la acción humana, puesto que sólo han sido normas, leyes impuestas, y el hombre obedece hipócritamente por el castigo que se le imputa; por tanto, no puede haber autenticidad en tales actos.

Viendo al hombre en su interior, La Mettrie rescata en su estructura a los instintos, el instinto de supervivencia (comer, defenderse etc.), del que depende el instinto moral, el cual tiene como fundamento la ley natural, lo que muestra que la moral es algo interno inherente al ser humano. Pero, ¿por qué se intuye que el instinto moral, según mi visión, se desprende de la supervivencia o conservación? Por el supuesto de que el hombre teme que se le cause daño, siendo así, tiende a respetar a su semejante por la conveniencia de que sus pertenencias o su bienestar personal no vayan a ser dañados, lo cual afectaría su integridad.

La ley natural es aceptada por el simple hecho de que nadie actuaría en contra de su propia persona y si para conservarse es necesario no hacer al otro lo que no se desea para si mismo, se evitará hacer el perjuicio que no se quiere para uno. De tal forma, que de acuerdo con las deducciones de La Mettrie, ésta Ley es el fundamento de toda moral y según el instinto, el hombre y el animal son partícipes de ella, al estar ambos estructurados por una máquina semejante. Tal deducción obedece, no a los designios de la razón para saber si los animales participan de la misma ley, sino más bien de la analogía que tenemos con tales máquinas, puesto que al ser organismos semejantes, ambos participan de ciertos deseos y goces mundanos.

Tanto el animal como el hombre al actuar obedecen al instinto de placer; el placer, es una búsqueda de aspectos que satisfagan las necesidades biológicas

tales como: comer, dormir, etc. Actos que al realizarse pueden ser sin restricción y juzgarlos como malos es no comprender la prioridad de ellos en nuestra constitución. Si se realizan con exceso o no, depende de la magnitud de los mismos y ¿qué podemos hacer ante tal determinismo? Siendo así, ¿qué libertad puede tener el hombre favoreciendo sus instintos? Si consideramos que la libertad no aparece, entonces no podemos considerar ni la voluntad (puesto que hay que satisfacer la petición corpórea, lo cual es involuntario, pues nadie decide cuándo tener hambre), ni la responsabilidad (¿por qué responder por algo que es involuntario?, puesto que no hay decisión propia para desaparecer tales instintos), y ya no digamos de la elección (no podemos escoger, si dormir o comer, pues se llevará a cabo la necesidad que se presente en el momento; si acaso se puede elegir una comida en lugar de otra o una mejor cama, que finalmente, esto sigue obedeciendo a un mayor placer). De ser así, los actos del hombre y los animales no tienen diferencias esenciales.

Sería un error, de acuerdo con La Mettrie, considerar un acto como bueno o malo, puesto que la naturaleza actúa según ciertas disposiciones y por ende ¿por qué juzgarla con tales términos, al ser el hombre partícipe de ella?, actuará igual en consecuencia, sólo la ley natural le hará ver el peligro de matar, pues su miedo se lo prohíbe. Así mismo, los actos subordinados al placer (que en La Mettrie parecen ser todos), no deben ser vistos ni como buenos ni como malos en términos éticos, y si esto sucede ¿acaso no estará ese individuo prejuiciado y no tiene, de acuerdo con su máquina, los mismos instintos? Entonces, ¿por qué reprimirlos?, debe actuar de acuerdo con su naturaleza. Esto nos lleva a pensar que el bien y el mal son una y la misma cosa (puesto que ambos se encuentran en la naturaleza, ella no puede actuar ni bien, ni mal, sólo es tal), simplemente hay que verlos como adjetivos arbitrarios de los que el hombre dispone para manifestar su instinto, ya sea de placer o dolor; la diferencia radica en la preferencia de uno y otro; por lo tanto ¿No es bueno lo que nos produce bienestar y malo lo contrario?

Según ésta visión, hacer el bien es un placer o el placer es un bien; para La Mettrie mucho tiene que ver la organización e instrucción del individuo hacia el objeto deseado. Tanto la organización como la instrucción dependen del favorable funcionamiento de la imaginación, "puesto que las partes del Alma (juicio, pensamiento, etc.) se reducen a ella"³⁴. Así, el hombre percibe por medio de los sentidos, compara los objetos, considera los de mayor importancia y a partir de la imaginación los pensamientos se conducen de acuerdo con la organización, determinando lo bueno o malo para sí mismo, y se da como consecuencia una buena instrucción, lo cual muestra que la diferencia entre los hombres nada tiene que ver con el carácter, más bien la constitución del organismo marca la diferencia, y así el talento, genio, imaginación, son la base de una buena organización e instrucción. Al tener claro cuáles son los objetos que causan más placer, necesariamente se dará un bien moral y en consecuencia intelectual, pues la unidad de la materia hace posible que se den de forma secuencial (una persona que ha satisfecho su deseo no tiene por qué sentirse mal y por ende se reconoce su buena organización e instrucción, lo cual es un bienestar para el Alma). Por eso, para La Mettrie, "La imaginación cuanto más bella, más grande o más fuerte, más propicia en las ciencias y en las artes".³⁵ La imaginación es un órgano que al ejercitarse alcanza un buen tamaño y puede aprovecharse mejor. La consecuencia será una organización capaz de determinar lo que es bueno para el hombre máquina y una instrucción que le ayude a dirigirse de forma satisfactoria a los objetivos que pretende realizar. Una imaginación con tales méritos, hará posible que se elijan los mejores objetos para el placer más fino, y las ciencias y artes son objeto de placer moral puesto que causan un bien y un placer en consecuencia intelectual; pues quien niega que es un placer deleitarse con una bella obra teatral o una excelsa pintura, Alma y cuerpo se verán así complacidos en el momento que el instinto de uno sea satisfecho por los medios del otro.

³⁴ Ibid, pag. 235

³⁵ Ibid, pág. 224

Considero que las aportaciones de la Mettrie en términos morales, tienen un doble sentido, puesto que parecería, en un primer momento, que al hablar del bien y del mal tiene intenciones de bondad y maldad de acuerdo con la tradición, pero al adentrarse de forma más profunda a sus escritos, se observa que no es así, el bien sólo es placer. Esto hace ver su trampa al tomar como parámetro algo necesario: la naturaleza. Sin embargo, ni su fundamento lo salva de las consecuencias que se alejan de la experiencia. Para fortalecer tal idea pasaré a la parte última del presente capítulo.

5.4. Crítica: la pérdida de fundamento ético como pérdida de sentido humano.

Ir en contra del sistema moral de La Mettrie es una tarea difícil de cumplir y más aún cuando se pretende hacer ver que la pérdida de un fundamento ético es la pérdida de un sentido humano (al menos para una parte de la humanidad, que aún ve en la ética el principio que da sentido a su vida). Tal dificultad subyace en la precisión que tiene para crear su método y, al utilizar a la naturaleza, no se cuenta con argumentos sustanciosos para ir en contra de tal verdad, lo único que se tiene a la mano es el mismo aspecto que utilizó La Mettrie para realizar su sistema: la experiencia.

La experiencia nos muestra que en la sociedad actual muchas personas actúan de acuerdo al placer o dolor. No podemos negar que ambos preceptos son inherentes a todo individuo; sin temor a errar, se podría decir que tenemos los mismos instintos, quizá con la misma intensidad. Sin embargo, no se encauzan de la misma forma. Para algunos es inadecuado dejarse arrastrar por los deseos; independientemente del temor y castigo, se alejan por convicción, aunque para la gran mayoría es motivo de satisfacción complacerlos. Los primeros serán seguramente para La Mettrie hipócritas, al ir en contra de la naturaleza; los segundos, sólo podrán reprimirse por la ley natural, pero ¿quién evitaría el goce

de tales instintos al ocultarse de la mirada de los demás? Siendo así, el temor no será igual y se puede llevar a cabo cualquier placer. Qué diría la Mettrie si le cuestionáramos lo siguiente: ¿qué sucede si el primero tuvo un estado de satisfacción al reprimir su instinto y el segundo al obedecer sus placeres, al ser instantáneos y culminarlo queda con un vacío? ¿por qué el hombre debe satisfacer necesariamente sus deseos?, ¿para ser feliz?, ¿ésta felicidad no es efímera? La decisión de hacer o no hacer, es una cuestión personal. Al mostrar La Mettrie la importancia de complacer nuestros placeres ¿no está determinando nuevamente al hombre? Pero ahora a favor de sus instintos. Al complacer los instintos hasta la saciedad, podemos considerar que la parte interna (llámese alma o espíritu) no siempre queda saciada de la misma forma; por ejemplo, si el hombre pasa por una crisis existencial, ¿cómo podrá curar tal crisis y llenar tal vacío? Un simple bocado para saciar el hambre o un medicamento no son suficientes para subsanar tal crisis y difícilmente podemos considerar que complazcan un placer intelectual, pues la lectura de una excelente obra, que si bien es un momento íntimo, no resuelve a su vez el dolor corporal. Pero esta lectura, al igual que las acciones que se realizan en beneficio de otro, hacen sentir bien al hombre; aunque no sea en el mismo sentido, ambas se dirigen al ser y por estos medios no se satisface el cuerpo. Si esto no es así, entonces cabría cuestionar a La Mettrie, y si él insiste en su postura, mencionando que el alma reacciona según las condiciones del cuerpo, entonces ¿por qué el alma no queda saciada y deja de buscar aquello que no es precisamente para el cuerpo, sino para calmar su vacío, un vacío que ningún bocado, medicamento o satisfacción sexual pueden llenar? ¿Qué pasa entonces con el cumplimiento del instinto moral en relación al intelectual?, esto nos lleva sólo a la inevitable deducción que el bienestar del cuerpo no produce efectos directos en el Alma, lo cual significa que no son correlativos.

Con lo anterior, se hace patente que el bienestar corporal no es suficiente para que el hombre encuentre su satisfacción plena (en términos internos) pues si bien alguien puede calmar su ira al comer, eso sólo sucede cuando tal pasión

tiene como causa el hambre ¿pero cuando no es así? Cuando una persona tiene una profunda depresión, esto puede ser causa de que sus defensas bajen y puede ser vulnerable a ciertas enfermedades; al tomar un analgésico, su cuerpo actúa de manera inmediata favoreciendo su salud; sin embargo, su melancolía puede no actuar de la misma forma con relación a su sentir, lo más curioso es que tal malestar no pueda subsanar con alguna cosa que esté a la vista y muchas veces es difícil determinar aquello que pueda hacerlo sentir mejor. ¿Acaso no hemos observado, según la experiencia, que el bienestar corporal, no ayuda a restablecer un malestar interno?, tal aspecto podría ser un punto de partida para volver a reconsiderar la dualidad de Alma y cuerpo, puesto que si el hombre, para La Mettrie, sólo es materia ¿por qué recurre a explicaciones metafísicas en relación con su ser?, ¿acaso la salud de su cuerpo no es suficiente para explicar la complejidad de su espíritu?

Independientemente del cuerpo, el hombre tiene una parte indefinible en su ser, la cual, según la experiencia, no puede comprenderse de manera sencilla. Si fuera así, el consenso sobre la naturaleza humana no sería hoy un dilema, pero la realidad es que debemos reconocer nuestros límites y aceptar que si bien existen cosas que no podemos definir, creo que no es prudente ser tajantes y afirmar que no existen; lo cual no significa que el hombre siga preguntándose sobre su propia naturaleza. En otras palabras, la soberbia de La Mettrie lo llevó a decir afirmaciones muy lógicas, pero a su vez comprometedoras y tramposas, pues hasta donde alcanzo a discernir, la naturaleza humana es tan compleja que tal vez lo mejor sería callar, pues al quererla definir con precisión, siempre se torna imposible tocar lo inexplicable y no es válido adoptar el camino más fácil: la anulación. El hombre, al no ser objeto, no puede precisarse y se hace complicado definirlo. Por ende, tal parece que si no existen fundamentos contundentes en torno a él, lo mejor es ser humilde y limitarse a preguntar sin responder a la ligera.

No podemos juzgar en todo a La Mettrie. Él, al buscar un fundamento, sólo atendió a su inquieta naturaleza, pues querer conocer es parte constituyente en el hombre. Al romper con todo fundamento anterior, pone el propio: la naturaleza (principio innegable), pero ni así, responde de forma contundente a las consecuencias; afirmo esto, por lo siguiente, es verdad que el placer es algo muy natural en el hombre y de acuerdo a él busca su bienestar; sin embargo, no siempre lo que causa un bien significa que sea el bien en sí mismo, puesto que al reaccionar ante tal instinto, se actúa de acuerdo al mismo y no a lo que está bien en realidad, pues al guiarnos por el simple instinto se anula la reflexión, el análisis y por ende la libertad, la responsabilidad etc. Entonces ¿qué determina lo que es mejor?, la simple conveniencia, lo cual nos lleva al relativismo en nuestras acciones y por tanto lo bueno queda subordinado al placer. La ley natural se ve reducida a tal relativismo, puesto que hago el bien porque me beneficia y no porque sea un bien en sí mismo, lo que tiene que ver con la falta de consciencia al realizar el acto, lo cual exime de toda responsabilidad al individuo, entonces ¿dónde quedan aquellos actos que no se realizan por un interés personal, sino porque se sabe que al hacerlos uno se dirige de manera consciente a buscar el bien, y dejan por sí mismos una satisfacción personal al, llevarlos a cabo, aunque no se complazcan ciertos beneficios del que los llevo a cabo?, así ¿el bien no siempre es necesariamente bienestar en la máquina?, ¿qué diría la ley natural al respecto?, ¿seguirá en defensa exclusiva del aspecto biológico?, si persiste en tal posición sería no entrar en contradicción ella misma, pero la realidad es que al afirmar el aspecto biológico como determinante en la acción, se anula el ético.

Para los que aún nos guiamos por el fundamento ético, y a partir de él se ha obtenido un sentido a la vida, la postura de La Mettrie suena ajena en relación con lo que creemos, y mueve nuestras supuestas convicciones en relación con los actos que se han llevado a cabo sustentados por el principio ético, puesto que La Mettrie al crear su sistema moral nos lleva a dar un giro en la comprensión que se tiene de ciertos conceptos tal como la virtud, el bien, lo malo etc., los cuales obedecen en la antropología filosófica del pensador francés sólo al simple

bienestar personal. Y hasta donde veo, en la ética no se puede subordinar el placer al exclusivo bienestar del individuo, se da un interés por el otro, el bien se pretende que sea por él mismo y no por la conveniencia, la reflexión es un parámetro importante para deliberar sobre lo bueno y malo para uno mismo en consideración de los demás; de manera inevitable se da una satisfacción personal por realizar un acto que beneficie a otro. Siendo así, el fundamento ético se ve devastado por la consideración biológica, la cual subyace en explicaciones que no se separan del organismo vivo que somos, pero no tocan la otra parte, que al parecer por ese medio inexplicable aún refiere a explicaciones metafísicas.

Lo cierto es que todo hombre da un sentido a su vida en función de la concepción que tiene de su ser, el sentido varía de acuerdo a la visión o fundamento que ha respondido a tal concepción, pues ¿quién actúa sin sentido? Y ¿qué fundamento debe ser el que tenga una validez universal para todos? Por ende, el no acordar sobre un mismo principio de acción, no significa que el hombre no dé sentido a su vida en relación a su mundo, tampoco se pretende mostrar que el fundamento ético es el mejor, sino que ha sido anulado por el biológico, que según mi parecer muestra al hombre con un sentido que se aleja más de lo que él es. Así consensar sobre un fundamento universal sería imposible y tal vez el lograrlo haría al hombre poco interesante y perdería el sentido de sí mismo, ¿pues no es acaso la búsqueda de fundamentos lo que da sentido a nuestra vida o nuestro sentido es tal porque le hemos dado un fundamento? Por ahora, sólo nos queda considerar las aportaciones que se han dado en relación al hombre, tomando distancia con la diversidad de aportaciones, pues realmente ¿quién será el atrevido que logre en verdad definir y determinar lo que el hombre es sin que nadie diga lo contrario?

CONCLUSIONES

Hablar sobre la conclusión general del presente trabajo no es tarea fácil, ni menos cuando aborda problemas diversos en cada capítulo. El primero y cuarto, son los únicos que comparten una temática similar, la cual se enfoca a la comprensión del texto. Por tal motivo es importante observar cómo el hombre se comprende a partir de lo leído y en función de esto actúa; en el segundo, retomé la hermenéutica analógica como propuesta de un conocimiento que no cae en ningún extremo y da una solución a distintos ámbitos (epistémico, cultural, social, político, etc.), sin eliminar los excesos, es decir, considera las partes que conforman el saber humano y propone una nueva alternativa de solución; en el tercero, explico dos posturas ante la comprensión de la vida del hombre, uno desde la perspectiva historicista y otro desde la existencia misma; en el último, la comprensión va en función de la importancia que se le da al fundamento biológico sobre el ético.

El buscar un eje que encamine a tal labor es algo que puede ayudar a la unificación y esta unión sólo puede hacerla la hermenéutica; así, desde una postura contemporánea hice el intento de ver en la comprensión un punto central para interpretar al ser humano, puesto que en su aparente diversidad cada capítulo centra su atención en el hombre, independientemente de su propio ámbito. Siendo así, el trabajo a realizar se hizo posible, y cada apartado cumplió con su objetivo; a su vez, se logró el paso final: realizar una conclusión general.

Al ver el trabajo en conjunto, es necesario hacer hincapié en los obstáculos que se presentan a cada momento; por un lado, mi limitada comprensión me llevó a tener afirmaciones sobre ciertos aspectos que, al ir avanzando, observé en ellos la arbitrariedad de mi postura, pues al parecer me adelanté a la afirmación de ciertos puntos que después se contradecían; por otro lado, el tiempo destinado para abordar un problema no fue suficiente y la consecuencia no se hizo esperar; en cada capítulo observé que no contaba con cierta claridad respecto a los temas;

considero que esto tuvo mucho que ver con la arbitrariedad, la cual se hizo evidente cuando me fogueaba más con los temas posteriores, puesto que me dieron bases para reconsiderar mi postura y observar los errores que había cometido por mi ignorancia, tal situación es evidente en el apartado dos.

En este capítulo trabajé la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, entiendo en el presente que en ese momento no tenía una visión amplia para encauzar el análisis de manera favorable y me limité a escribir bajo mis prejuicios y los pocos fundamentos que tenía a mi alcance; conforme avanzaba en las lecturas, la venda fue cayendo de mis ojos y comprendí la ligereza de mis afirmaciones, las cuales ya no concordaban con la postura que tenía después de haber avanzado en el desarrollo del trabajo; esta experiencia tuvo que ver específicamente con la *phronesis*, pues mi cerrazón solamente la concebía en el aspecto meramente práctico con relación a la ética; es decir, no aceptaba que pudiera encajar con otros aspectos, no consideraba que por su propia naturaleza también es teórica y puede conformarse en el área epistémica pero, al no reconocerlo, este punto fue el que más problemas me causó. Ahora, que he concluido, veo la dimensión de mi postura aferrada y por eso creo que es prudente aceptar y señalar los errores que tuve en el transcurso de esta importante labor.

De manera paradójica, tengo que reconocer que fue la misma hermenéutica analógica la que más adelante me ayudó a entender las distintas posturas que se iban presentando en el desarrollo de los temas; por ejemplo, en el primer capítulo trato dos pensamientos opuestos, con la analogía observé que era posible la mediación entre ellos; pues, por un lado, Strauss considera a la comprensión sólo como una parte de la totalidad y su menosprecio es tal que no es posible hablar de conocimiento teniendo como único parámetro la simple comprensión, la cual sólo es una parte de la filosofía y ésta no permite que el saber sea por partes. Pues ante los ojos de Strauss se concibe a la misma como aquello que aborda un todo y sólo así es posible hablar de conocimiento y no de la simple opinión; con tal postura, Strauss se encontraría del lado de los universalistas; del otro lado se

encuentra Gadamer, él considera que todo hombre comprende de diferente forma, según su capacidad, pero comprende; por lo cual, se ubica en el equivocismo, aunque tiene pretensiones de llegar al universalismo. Así, tomando en consideración el justo medio, pude ver que existía un punto de equilibrio entre ambas posturas, pues aunque parecen estar por caminos distintos, las consecuencias de sus afirmaciones revelaron que existía una gran similitud y que a cada momento el univocismo de Strauss tocaba el equivocismo de Gadamer y viceversa, a tal grado que la analogía se hizo presente.

Lo anterior no pudo suceder entre Dilthey y Nietzsche, puesto que, a mi parecer, ambas posturas son univocistas pero con fundamentos diferentes; tal parece que se cumple la ley que indica que los puntos iguales se rechazan y ello no permite el equilibrio, pues si bien ambas buscan mostrar la comprensión que tienen ante la vida, sus posturas son diferentes, pero no en los términos de exceso que considera la *phrónesis* para colocarse en medio sino, más bien, se encuentran en el univocismo, pero con fundamentos diferentes. En Dilthey, la vida tiene sentido a partir de vivencias pasadas y, al existir una estructura similar entre los hombres, se hace posible comprenderse, en consideración de una vida que ya fue, sin importar la época y el lugar, donde cada individuo fundamenta su propia vida a partir de lo que ya es pasado. En desacuerdo con tal postura, me uno a Nietzsche, pues para él el hombre no tiene vida propia cuando su sentir, su percibir, etc., está subordinado a experiencias ajenas; imposible es comprenderse o dar sentido a la vida propia considerando a los que ya no están; y somos insensatos al querer revivir a los que se han ido, olvidándonos de nuestra propia vida. Ambas posiciones son interesantes para observar la comprensión que se tiene con relación al hombre; sin embargo, no puede existir equilibrio entre ellas, puesto que al hombre, al vivir su propia vida, le resultaría paradójico retomar a sus ancestros para comprender su propio actuar, por lo tanto, la existencia auténtica sería imposible; o, viceversa: ¿cómo comprender una vida auténtica que retoma su vida como principio de acción y se enfoca en lo que ya no es?

Debo señalar que, a partir de lo anterior, la búsqueda de un fundamento para comprender el sentido de la vida es también una preocupación latente en la hermenéutica contemporánea, independientemente de que el fundamento varíe entre un pensador y otro, según la interpretación que le ha dado al hombre; tal aspecto fue relevante en el último apartado, pues La Mettrie presenta un fundamento que es innegable en la vida humana: la naturaleza, que hace manifiestos los instintos primarios del hombre, señala la importancia de satisfacerlos, y no hacerlo sería ir en contra de ella. Acudiendo nuevamente a la *phrónesis*, diría que La Mettrie rechaza el extremo que ha ocultado tales deseos, pues al negar los fundamentos que rechazan tales preceptos él propone el propio sin observar que cae, a su vez, en el extremo opuesto; ya que concuerda en que el hombre no sólo es razón, pero tampoco se encuentra encajonado únicamente en los instintos, lo cual significa que la naturaleza humana se compone de los dos aspectos y, por tanto, su esencia es analógica, pues llevarla a un punto específico es determinarla y la realidad es que oscila entre ambos puntos. Su preferencia del uno sobre el otro es cuestión de carácter y quedarse en algún exceso las consecuencias son extrañas, puesto que no podemos considerarnos dioses y suprimir nuestros instintos, pero tampoco podemos dejarnos arrastrar por ellos; de ser así, seríamos bestias, la realidad es que estamos en un punto medio, por lo cual somos simplemente hombres.

La comprensión del hombre fue el punto medular en mi trabajo ante la postura hermenéutica contemporánea, pero no podemos descartar tampoco que se busca saber cómo el hombre comprende del texto. Ambas cosas van ligadas, puesto que al comprender el texto, uno se comprende a sí mismo, según Ricoeur; la discusión se da, en este punto, entre Sócrates y el propio Ricoeur, pues mientras Sócrates considera que el texto no puede conocerse, ni siquiera comprenderse en ausencia del autor, Ricoeur piensa que esto sí es posible, y va más allá al considerar que no sólo es posible comprender el texto sino comprenderse a partir de él; lo cual es muestra de que en la obra uno se apropia

de ella, no sólo al conocerla y dominarla, sino al comprenderse ante ella y en relación con su mundo, pues la lectura incita a la acción.

Según mi posición, al concluir este apartado, y atendiendo a la hermenéutica analógica que me ha guiado y servido de instrumento para encauzar mi comprensión, tanto Sócrates como Ricoeur están en lo cierto. Tal afirmación sólo es posible colocándose en medio, pues si en algún momento se ha afirmado que la analogía parte del equivocismo, con pretensiones de alcanzar al univocismo, aquí se encuentra un claro ejemplo de ello, pues lo que señala Ricoeur es una postura equivocista desde el momento que afirma que cada uno tiene una comprensión propia, de acuerdo con lo que haya leído y en función de tal lectura se transforma su ser en la acción. Para Sócrates, en su postura univocista, el texto puede ser mal interpretado y no es capaz de defenderse de acusaciones mal encauzadas; lo mejor es la presencia del autor para que responda a tales imputaciones. Lo que se tiene que observar aquí es que ambas posturas son valiosas, pero se enriquecen al unirlas por medio de la oscilación analógica; pues si bien, por un lado la comprensión del texto es posible, ello puede ser una base importante para deducir y no para conocer las ideas del autor, con lo que nos evitaríamos caer en afirmaciones peligrosas sobre el texto; y sería posible conformar un conocimiento teniendo como base el texto, lo dicho por el autor, donde la acción dependería de posturas personales, según las consideraciones hechas al propio texto.

En suma, puedo observar que la unificación del presente trabajo fue posible por un tema en común: el hombre. Independientemente de la diversidad de ámbitos y usando como método la hermenéutica analógica, alcanzo a percibir la infinitud de visiones que pueden existir ante tal dilema; lo más curioso es que en la actualidad existen cuestiones que se trataron en el pasado y que han trascendido a la actualidad; lo único que ha variado han sido los resultados. Lo más seguro es que en el pasado el hombre se haya hecho la pregunta sobre su propio ser, pero sería importante considerar que no existe, según los resultados, una definición que

sea satisfactoria y concluyente, pero vemos que al buscar una solución, las respuestas suelen ser extremistas y, por lo tanto, peligrosas, pues el hombre es un ser indefinible y lo más prudente es considerar sus partes sin anularlas; tal parece que la analogía nuevamente se hace presente, puesto que parece estar consciente de la complejidad humana y, por ende, no se determina en algún extremo, se encuentra en medio mostrando su esencia diversa y análoga del ser humano.

La razón por la cual utilicé la analogía como fundamento metodológico de mi trabajo, fue básicamente por lo accesible que es tal método para la comprensión de los temas que traté; pude interpretar las diferentes posturas de cada pensador, ver la similitud en algunos, los excesos en otros, percibir en que ideas era factible oscilar entre sí; y dónde mi error se excedía al pretender explicar un argumento que carecía de solidez. La analogía por su bondad, no sólo hizo posible poder dar sentido a cada texto, sino que me permitió a su vez comprenderme ante los mismos.

Sólo me resta reconocer, sin prejuicios, que el capítulo en el cual mostraba de manera abierta mi desacuerdo con el autor, haya sido el que me dirigió para la mejor comprensión de los aspectos que se encontraban dispersos, y sólo al realizar este trabajo me haya dado cuenta de la posibilidad y relación que tiene la analogía en distintos ámbitos (ético, epistemológico, histórico, etc.); así, al dar a conocer los distintos pensamientos con relación al hombre, pude, a su vez, contemplar lo peligroso que puede ser el caer en un extremo, sea del tipo que sea.

Así, mi objetivo de presentar, analizar y criticar en cada capítulo la importancia de la hermenéutica como instrumento de la comprensión en términos históricos, epistemológicos, éticos y en el propio texto con relación al hombre, se hizo más fácil con ayuda de la analogía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*, Porrúa, México, 1987.
- BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica*, UNAM, México, 1997.
- DE LA METTRIE. *El Hombre Máquina*, en "Obra Filosófica", Editorial Nacional, Madrid, 1976
- DE LA METTRIE. *Sistema de Epicuro*, en "Obra Filosófica", Edit. Nacional, Madrid, 1976.
- DILTHEY, Wilhelm. *Teoría de la Concepción del Mundo*, F.C.E., México, 1978
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Vol. II, Sigueme, Salamanca, 1992
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Vol. III, Sigueme, México, 1992
- GARCÍA, DORA Elvira. *Hermenéutica Analógica, Política y Cultura*, Ducere, 2001.
- GUTIERREZ, Alejandro. *La Hermenéutica Analógica hacia un Nuevo Orden de Racionalidad*, Plaza y Valdez Editores, México, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antología*, Península, Barcelona, 1988.
- PLATÓN, *Diálogos*, Porrúa, México, 1989.
- RICOEUR, Paul. *De el Texto a la Acción*, F.C.E., México 1986.
- RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*, Alianza, México, 1984.
- SALCEDO, Alejandro. *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*, Torres asociados, México, 2000.
- STRAUSS. Leo. *¿Qué es la Filosofía política?*, Guadarrama s.a. México, 1970.