

A large, stylized, textured letter 'R' in a serif font. The letter is filled with a fine, grid-like pattern. It is centered within a black square frame that has a thin white inner border. A white crosshair is overlaid on the letter, with a vertical line passing through its center and a horizontal line passing through its middle.

REFLECTIO

Directorio

RECTOR

Dr. Cipriano Sánchez García, L.C.

VICERRECTORES ACADÉMICOS

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

Mtro. Carlos Lepe Pineda

DIRECTOR DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Mtro. Abelardo Somuano Rojas

COORDINADORA GENERAL DE PUBLICACIONES

Mtra. Alma E. Cázares Ruiz

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Harald Schöndorf

(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Hernández

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa

(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado

(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca

(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Rafael Cúnsulo

(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina)

Dr. Marcelino Agís

(Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dr. Jean Grondin

(Universidad de Montreal, Canadá)

EDITOR

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Revista de la Facultad de Humanidades, Filosofía
y Letras de la Universidad Anáhuac México

Año VI, Núm. 12, julio-diciembre de 2018



R REFLECTIO, Año VI, Núm. 12, julio-diciembre 2018, es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., a través de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Avenida de las Torres núm. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2019-051513322700-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido núm. 16396, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Técnica en impresión, Moctezuma núm. 38, Col. Estación, C.P. 13319, Alcaldía Tláhuac, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir en julio de 2018 con un tiraje de 200 ejemplares.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac del Sur S.C.

Correspondencia:

Universidad Anáhuac México, Campus Sur. Avenida de las Torres núm. 131, col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México, México.

e-mail: arturo.mota@anahuac.mx

Tel.: 5628 8800, ext. 470 / Fax: 5628 8837

Índice

Filosofía

Catalina Elena Dobre	<i>Karl Jaspers. El valor de la filosofía y la comunicación existencial para la realización de la persona humana</i>	8
Francisco Javier Osorio Osorio	<i>La icónica imagen de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ en el pensamiento griego, latino y cristiano</i>	20
Ricardo Morales Rossell	<i>Sobre la verdad, presencia amable del ser</i>	38
Ahmed Edmundo Cervantes Espino	<i>Prolegómeno a toda hermenéutica futura</i>	48

Humanidades

Juvenal Cruz Vega	<i>Entrevista con Mauricio Beuchot Puente</i>	70
-------------------	---	----

FILOSOFÍA

KARL JASPERS. EL VALOR DE LA FILOSOFÍA Y LA COMUNICACIÓN EXISTENCIAL PARA LA REALIZACIÓN DE LA PERSONA HUMANA

CATALINA ELENA DOBRE

UNIVERSIDAD ANÁHUAC MÉXICO

katalina.elena@yahoo.com.mx

<https://orcid.org/0000-0001-7929-8572>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n12.01>

Resumen: El propósito del presente trabajo es analizar la importancia del acto de filosofar y de la comunicación para la realización de la persona humana como un ser singular y para el otro, así como lo ha transmitido el filósofo alemán Karl Jaspers. Partiendo de una crítica de la filosofía como ciencia, Jaspers propone recuperar el asombro, la contemplación, la reflexión, actos propios del filosofar mismo que para él es la esencia de la filosofía. Sin este filosofar, sería imposible un acercamiento del hombre a sí mismo y al otro mediante la comunicación existencial, que no es un simple acto de transmitir ideas o información, sino se trata de una comunicación de interioridad a interioridad, donde el otro se revela, se abre hacia mi existencia; y a la vez, mi existencia se da, se entrega hacia el otro de manera plena y auténtica. De donde resulta que para Jaspers la comunicación es la única manera de hacer filosofía y el único criterio de la verdad para la persona humana.

Palabras clave: filosofía, filosofar, existencia, comunicación.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the importance of the act of philosophizing and communication for the realization of the human person as a singular being and for the other, as has been transmitted by the German philosopher Karl Jaspers. Starting from a critique of philosophy as a science, Jaspers proposes recovering the astonishment, the contemplation, and the reflection,

which are proper to philosophizing as the essence of philosophy. Without this philosophizing, it would be impossible for the human being to approach to himself and to the other through an existential communication. This last one it is not a simple act of transmitting ideas or information, but rather a com-

munication from the inner self to an inner self, where the other is revealed, open towards my existence; and at the same time, my existence is given, is delivered to the other fully and authentically. As a result, for Jaspers communication is the only way to make philosophy and the only criteria of the truth for the human person.

Key words: philosophy, philosophizing, existence, communication.

Teniendo un lugar especial en la filosofía del siglo xx, Karl Theodor Jaspers¹ es parte de estos filósofos que el paso del tiempo no le ha hecho mucha justicia, en el sentido de que su pensamiento queda en un cono de sombra siendo hoy en día casi olvidado, a lo mejor porque Jaspers fue no sólo filósofo, pero también médi-

¹ Karl Jaspers nace el 23 de febrero de 1883 en Oldenburg, Alemania, como hijo de Karl Jaspers, director de un banco, y Henrietta Jaspers. Tiene una infancia feliz y estudia en su pueblo natal. En 1901 entra en la universidad. El hecho de que Jaspers llega a ser uno de los más grandes filósofos del siglo xx, es algo que nunca pensó. Al inicio, elige estudiar derecho con la intención de ser un buen abogado, pero, al mismo tiempo, sigue los cursos de filosofía. Después de un tiempo de experimentar el mundo de los abogados, se da cuenta que el estudio del derecho no es lo que él buscaba por lo cual empieza interesarse por la medicina con la esperanza de que conocerá al hombre de verdad. Se imaginaba profesor de medicina y parece que en ésta encontró una de sus vocaciones. Aun así, siempre fue invadido de preguntas con carácter filosófico. En 1908 Jaspers obtiene el título de doctor en Medicina y hasta 1915 trabaja como voluntario en la clínica psiquiátrica de Heidelberg. En 1909 publica algunas investigaciones psicopatológicas que empiezan a llamar la atención. Unos años más tarde, respectivo en 1913, publica el libro *Psicopatología General (Allgemeine Psychopathologie)*, una obra dedicada a las enfermedades mentales que hasta la fecha sigue siendo una obra importante del área. Pero lo importante de subrayar es el hecho de que en todo este tiempo Jaspers no abandona la filosofía porque lo que más le llamaba la atención era esta relación tan estrecha entre filosofía y ciencia. Para él, aunque las dos tienen orígenes diferentes y métodos distintos, están muy vinculadas. Sin embargo, la filosofía sigue siendo un dominio de mucho interés para Jaspers y esto se refleja en el hecho de que en 1921 es nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de Heidelberg. En este sentido, no dudamos que es la experiencia de la Primera Guerra Mundial la que acerca a

co², entonces las sospechas sobre una “seria filosofía” en su caso pueden todavía existir. Por lo mismo su presencia en la escena filosófica actual –interesada más por descuidar a los clásicos y preocupada más por inventar *metaconceptos*, reflejo de la ideologización del pensamiento–, es descuidada.

Sin embargo, un siglo atrás, Jaspers era un pensador activo y muy apreciado en el ámbito de la filosofía de aquel momento, o ámbito en el cual, junto con otros contemporáneos suyos –Martín Heidegger, Gabriel Marcel y otros– trataba de defender una filosofía existencial fundamentada en el *pathos* existencial, así como fue transmitida por el filósofo danés Søren Kierkegaard en el siglo XIX. Es decir, una filosofía que parte de la realidad humana, de su condición en relación con la libertad, la elección, la responsabilidad, la angustia, la desesperación y Dios. Todas estas categorías complementándose recíprocamente, ya que no se puede hablar de libertad allá donde no existe la posibilidad de una elección, así como no se puede hablar de libertad y elección sin sentir algo de esta angustia y desesperación. Esta libertad no es cualquiera, es la que surge en la interioridad, en la profundidad del hombre, donde las situaciones concretas logran tener un sentido existencial y, por qué no, vital. Si aparece algún obstáculo, en la realización de esta libertad, se debe al hecho de que el hombre es libre de querer lo que quiere, pero no es libre de hacer lo que quiere. De aquí el sentimiento de angustia que revela la caída, el fracaso, en la cual Jaspers ve una oportunidad y una salvación, porque ésta misma tiene el don de hacernos levantar y aspirar hacia lo más alto y, al mismo tiempo, nos hace bajar en los más oscuros abismos, para escuchar un poco la voz del Ser.

Con estas ideas, no cabe duda de que el filósofo alemán encontró la fuente para su filosofía, sobre todo, en el pensar de dos gigantes que han combatido para la singu-

Jaspers a la filosofía, a la reflexión sobre la condición humana. Ideas que va a desarrollar en una obra en tres volúmenes, escrita en 1923, llamada *La filosofía (Philosophie)*, donde Jaspers habla sobre la orientación en el mundo como búsqueda de la realidad objetiva. En la misma obra se otorga al ser humano un papel central hablándose de que este mismo cobra realidad a través de la comunicación con los demás. Otras obras relevantes de Jaspers son *Existencia y Razón (Vernunft und Existenz)* publicada en 1935, *Acerca de la Verdad (Von der Wahrheit)* publicada en 1947, etc. Pero lo que cabe mencionar es que su obra era vista y entendida como un símbolo de la libertad, por lo que en 1930 empieza a molestar a los nazis que le quitan el derecho de profesar. Fue despedido de la universidad por su escritura y por sus ideas, pero también porque su esposa era judía. Después de la Segunda Guerra Mundial, en 1948, retoma su trabajo y regresa a la cátedra hasta el momento en el cual decide moverse con su familia en Suiza, donde logra ser profesor en Basel. Muere el 26 de febrero de 1969, poco después de llegar a 86 años de edad.

² Un médico con una inquietud –más que científica en cuanto a la comprensión de la persona humana–, filosófica. Aunque a Jaspers le llevó algunos años traspasar la barrera que separa la filosofía de la ciencia.

laridad, para la libertad y para el desarrollo de un pensamiento crítico: Kierkegaard y Nietzsche.

La exaltación que Jaspers manifiesta ante la filosofía de los dos, no hace más que asentar todavía más la influencia que recibe de ambos, "adversarios radicales del sistema"³. Aun así, Jaspers crítica un poco el hecho de que Kierkegaard impregnó demasiado la filosofía con ideas cristianas y, en el caso de Nietzsche, critica el lado un poco extremo del mismo. Pero a los dos los llaman "los más originales filósofos de sus tiempos". Por eso sostiene sin reserva alguna que "una filosofía sin ellos –Nietzsche y Kierkegaard– me parece hoy imposible"⁴. Y esto, sobre todo, porque Jaspers reconoce el valor de ambos pensadores por atreverse a cuestionar el "orden establecido" con el fin de que el hombre pudiera recatar su singularidad insustituible para así volverse responsable desde su más genuina intimidad⁵.

Otro punto importante que resalta Jaspers en relación con los dos filósofos es que tuvieron la fuerza de desenmascarar la decadencia de sus épocas, y ambos fueron adversarios del pensamiento abstracto⁶. Fuera de Nietzsche y Kierkegaard, quienes lo ayudaron a entender la función vital de la filosofía y el filosofar, Jaspers también reconoce que encontró su inspiración en muchos otros filósofos como Spinoza (el primer filósofo que leyó), Kant, y admite que a través de Plotino, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno o Schelling, aprendió escuchar voz de la metafísica. Por otro lado, Goethe lo ayudó a entender mejor la idea del humanismo; y de los griegos, aprendió a entender el Ser.

Sin embargo, a pesar de la admiración para Kierkegaard y Nietzsche, Jaspers resalta también algunos puntos en los cuales no comparte la misma visión de estos pensadores. Por ejemplo, el hecho que el pensamiento que desarrollan no es tan académico, pero, finalmente, aprueba esta manera de hacer filosofía y se da cuenta que tuvieron razón en apartarse del academicismo de sus tiempos, refiriendo sobre todo a Husserl que no logró convencer a Jaspers por la exigencia de objetividad, que la fenomenología requería.

Como resultado de la crítica hacia el academicismo⁷ en la filosofía está su obra *Psychologie der Weltanschauungen (Psicología de las concepciones del mundo)*, en la cual

³ Karl Jaspers, *Razón y existencia* (Buenos Aires: Nova, 1959), 17.

⁴ Jaspers, K., *Philosophie und Welt*, Munich, 1958, p. xx, citado en Karl Jaspers, Nietzsche *Introducción a la comprensión de su filosofar*, trad. Emilio Estiú (Buenos Aires: Sudamericana, 2003), 17.

⁵ Cfr., *Ibid.*, 17.

⁶ Cfr., *Ibid.*, 17.

⁷ A esto va unida la visión de Jaspers sobre la universidad en su escrito de 1923, *La idea de universidad*, en el cual muestra una preocupación real por el futuro de las universidades, prefigurando la crisis de la misma y proponiendo como apoyo una "renovación de su espíritu originario", Karl Jaspers, *La idea de Universidad* (Navarra: EUNSA, 2013), 15.

defiende el filosofar más que la filosofía que en aquella época era idéntica a la objetividad científica. O para Jaspers la filosofía tiene que apartarse de esta pretensión de cientifismo y afirmarse más como un saber originario sobre la existencia singular del ser humano. A él le interesaba más la experiencia concreta, el vivir de la filosofía y le interesa regresar al origen mismo de la filosofía que ha sido el asombro y también la duda, así como la contemplación y la búsqueda. Le interesaba sorprender la realidad en su más íntima forma de manifestarse. Pero esto sólo se logra cuando nos apartamos de la abstracción y el rigorismo del pensar mismo y nos entregamos a una experiencia peculiar, que es la sensación de tener certezas dentro de una vivencia infinita de la incertidumbre. Esto se vive sólo en el momento en el cual existe un compromiso real con la filosofía y, en este sentido, Jaspers animaba a sus alumnos para que estos se comprometieran con el acto del filosofar porque "sólo filosofando nos hablará el fundamento de las cosas"⁸.

En cuanto a su propio planteamiento filosófico lo que más le preocupa a Jaspers era la manera en la cual desarrollar los conceptos de *existencia*, *historia* e *historicidad*, que definen nuestra situación en el mundo e inspirados en la corriente filosófica llamada vitalismo⁹ que planteaba la necesidad de una "historicidad del viviente"¹⁰.

Inspirado en esta idea, Jaspers en el año 1938, introduce en sus conferencias el concepto de *Existenzphilosophie*¹¹ –*filosofía de la existencia*–, que después se convertirá en una de sus obras más importantes, que llevará el mismo nombre y representa la construcción original de su pensamiento. Desde las primeras páginas del mismo, Jaspers afirma: "Existencia es una de las palabras que se emplean con el fin de designar la realidad –según el acento que le dio Kierkegaard–: todo lo esencialmente real para mí sólo en cuanto yo soy yo mismo"¹². Sin embargo, sabía claramente que el pensar mismo se comprometió, volviéndose una "ciencia más", queriendo ser a la vez reconocida por esta. No es que Jaspers niegue el valor de la ciencia, pero considera que aunque la ciencia y la filosofía se pueden complementar en algunos puntos, la filosofía no puede estar al servicio de la ciencia. Es decir, debe guardar su sabiduría y su originaria vivencia inalterada, ya que el filosofar tiene

⁸ Karl Jaspers, *Entre el destino y la voluntad* (Madrid: Guadarama, 1969), 22.

⁹ Cuyos representantes fueron en especial Dilthey y Nietzsche.

¹⁰ Hernán Villarino, *Karl Jaspers, la comunicación como fundamento de la condición humana* (Chile: Mediterraneo, 2009), 93.

¹¹ Jaspers mismo explica que la idea de "filosofía de la existencia" ha sido hecha pública la primera vez por Fritz Heinemann en el año 1929, aunque el filósofo mismo confiesa que para llegar a esta idea se inspiró más en Kierkegaard.

¹² Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia* (España: Planeta, 1993), 8.

que pensar la ciencia, pero no identificarse con ella. Sí, puede convivir con la ciencia porque la filosofía ayuda a romper con el dogmatismo, pero la filosofía no puede llegar a existir sólo como un saber científico. Afirma el filósofo: "la filosofía exige otro pensar, un pensar que en el saber me recuerda al mismo tiempo, lo que hago despierto, lo que me trae hasta mí mismo, lo que me cambia"¹³. De aquí que el objetivo fundamental de la filosofía es la transformación interior, o la transformación de la conciencia, como bien dice el filósofo alemán.

Muy pertinente esta idea, además de ser actual en un contexto en el cual se hace cada vez más el "intento" de limitar la filosofía a las tendencias científicistas actuales: "neurociencias", "neuroéticas", "postverdad", etcétera.

Para distanciarse todavía más de la ciencia, Jaspers presenta algunas características que debe tener el filósofo: 1. El filósofo debe vivir en el mundo del espíritu; 2. Los grandes filósofos y las grandes obras deben ser estandartes para la selección de lo que de verdad es esencial; 3. El entendimiento de las ideas filosóficas necesitan un estudio del texto; 4. La comprensión de la filosofía no se puede hacer sin un contexto histórico. Por lo cual, para llegar al acto de filosofar, son esenciales estos pasos para no confundir el auténtico filosofar con cualquier indagación y opinión que uno pudiera tener sobre la realidad. Por eso el filosofar "no es fanatismo sino búsqueda de la verdad (...) que puede provocar dolor, puede llevarnos inclusive a la desesperación"¹⁴. Por eso Jaspers desconfía de la verdad pragmática y apuesta por la verdad del espíritu a la cual en la existencia sólo se vive mediante la fe. Por esto la filosofía tiene que ser transformadora porque mediante el acto mismo de filosofar se llega a vivir la experiencia de la trascendencia.

En su obra *Filosofía* (1932), Jaspers expresa claramente que la filosofía es, en sí, el acto de filosofar; es decir, aquel esfuerzo de explorar y describir los límites de la experiencia. En este sentido afirma: "el acto de filosofar es este despertar del estadio de dependencia en relación con las necesidades de la vida"¹⁵. Este despertar es el único que nos revela la autenticidad humana; es el acto de la existencia a través del cual el individuo toma conciencia de sí como un ser real existente en el mundo que a veces puede representar su propia limitación. Es decir, Jaspers estaba consciente que, en la vida, el hombre está inmerso en experiencias que a veces no elige. Es decir, una situación en la cual un hombre está puede cambiar repentinamente y puede representar un límite difícil de sobrepasar. Esta situación límite es, en el fondo una ruptura, como una colisión

¹³ *Ibid.*, 21.

¹⁴ *Ibid.*, 19.

¹⁵ *Ibid.*, 6.

misma de la realidad; es el fracaso y que tiene su propio sentido. Como afirma Kurt Salamud, "según Jaspers, una situación límite es evidente en el hecho inevitable de que el hombre está siempre en situaciones y no puede escapar a la historicidad de su existencia. No puede vivir sin luchar y sin el sufrimiento. No puede evitar la culpa y sabe que debe morir"¹⁶. Ante estas situaciones, el hombre para Jaspers toma conciencia de su fracaso existencial como una parte inherente de la existencia que tiene su sentido porque abre camino hacia la trascendencia. Parte de esta experiencia del fracaso son las situaciones límite de nuestra existencia: el sufrimiento, una enfermedad, la culpa, una guerra o la muerte. Este límite es insostenible para la vida misma, dando lugar al vértigo y a la angustia, pero a la vez, representa el punto clave para despertar la conciencia moral ante la mera necesidad y utilidad de la vida. Porque Jaspers propone no la resignación sino un sufrimiento activo como le llama, que es una actitud moral ante la vida que implica una responsabilidad de sí mismo y para con el mundo.

Es con esta acción que empieza el filosofar ya que allí se acaban los límites del intelecto y empieza el proceso de aprender a vivir y saber morir¹⁷. En este caso, la tarea de la filosofía, su deber, ya no es la búsqueda del absoluto más allá de nosotros mismos, sino dentro de nosotros, porque el sentido mismo de la existencia está en el abismo de nuestra interioridad. Sin este sumergir hacia nosotros mismos, el ser queda escondido, oculto y por eso se necesita una *conciencia-de-sí* (*Das Bewusstsein*) para hacernos buscar, descifrar el *cifro*¹⁸ de la trascendencia dentro de nosotros.

Siguiendo el camino abierto por su predecesor Søren Kierkegaard, para Karl Jaspers el individuo, su interioridad y la conciencia, representan los puntos de partida de la filosofía; para que de aquí se pudiera llegar a lo que es la idea de la existencia auténtica. Volviéndose en contra de la así llamada autosuficiencia del hombre en cuanto al conocimiento, Jaspers afirma: "sí, conocemos muy bien todo lo que no somos nosotros mismos; pero exactamente lo que es el hombre, queda para este desconocido.

¹⁶ Kurt Salamud, "The Moral Implication of Karl Jaspers Existentialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, 2 (Dec., 1988), 317-323.

Published by: International Phenomenological Society; Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2107979>; consultado el 9 de octubre de 2018.

¹⁷ Karl Jaspers, *Qué es la filosofía*, citado en https://claretianocucuta.edu.co/portal/wp-content/uploads/2016/07/jaspers-la_filosofia.pdf, consultado el 3 de octubre de 2018.

¹⁸ Es mediante este concepto que Karl Jaspers desarrolla su pensamiento metafísico. Sin entrar en todo este planteamiento, decimos que para el filósofo, la trascendencia es el Dios oculto que el hombre tiene que aprender a descifrar "leyendo la cifra", que sólo habla a aquel depuesto a entenderla.

El hombre es para sí mismo el más grande misterio, cuando siente que en su finitud, sus posibilidades son infinitas"¹⁹.

El hombre al que Jaspers llama *Dasein*²⁰, que representa la clave de su antropología filosófica, se realiza entre la subjetividad y la objetividad sin ser él mismo un objeto misterio; es, al mismo tiempo, existencia, libertad; es existencia posible; es el punto en el cual el ser y el hecho de ser se encuentran. Pero para llegar a la realización plena de sí mismo; es decir, para tener *conciencia-de-sí*, la existencia de este hombre (*Dasein*) se desarrolla en cuatro niveles: 1. El hombre se encuentra como atrapado en las acciones mundanas (en lo empírico), relacionado con las leyes y está en relación con las leyes biológicas y con las utilidades; este nivel se llama *existencia vital*, cuando el hombre todavía no tiene capacidad de autoreflexión, siendo como una extensión de la vida misma; 2. Se presenta *conciencia en general*; es decir, el hombre actúa al nivel de la razón a través de la lógica; el hombre actúa en función de leyes lógicas; 3. Este nivel es para Jaspers el del *espíritu (Geist)* que se encarga del proceso de comprensión de la realidad dando, los primeros dos niveles, sentido y orientación. A través de estos tres niveles de realidad, el hombre se relaciona con el mundo que para él es inagotable. El mundo es la objetividad que se quiere conocida por la subjetividad; es decir, por el hombre (*Dasein*) y es, en este momento, cuando el hombre siente una ruptura de nivel ontológico y realiza que es imposible conocer el mundo como totalidad. Sin embargo, esto es benéfico porque así se libera del querer ser mundo y a la vez se libera de querer abarcar con su conocimiento la totalidad del mundo.

Al tener conciencia sobre la imposibilidad del conocimiento, el hombre se acerca a sí mismo, a su existencia y es aquí el punto en donde Jaspers identifica un cuarto nivel, el más elevado, que es la *conciencia-de-sí*. Sólo como esencia, el hombre se puede elevar hacia la trascendencia que nunca puede devenir del mundo, pero que a través del ser habla en el mundo. Para Jaspers, sin trascendencia no es posible la existencia. El hombre deviene *das Selbstein (ser-en-sí)* a través de la existencia porque *Existenz* es autenticidad. Este devenir supone un salto más allá del mundo como facticidad, un salto más allá de todo lo que es finalidad práctica y utilidad. La existencia pertenece a la libertad y es posible sólo en libertad. Afirma Jaspers: "La existencia es el germen incondicionado y absolutamente individual del hombre, imposible ser sorprendido en los conceptos de la

¹⁹ Jaspers, K., *Philosophie II (Existenzerhellung)*, Berlin: Springer, 1932, pp. 60-62, citado en R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas* (Madrid: Gredos, 1976), 105.

²⁰ Igual que Heidegger.

razón. Por esto es incomunicable. La existencia es el hecho de ser auténtico del hombre y que se realiza a través de su decisión libre e incondicional²¹.

Inspirado por Kierkegaard, Jaspers subraya la elección y la libertad que definen al hombre. La única modalidad de realizar su existencia y de acceder a la trascendencia es a través de la libertad de la comunicación. Esto porque:

En un mundo en el cual los hombres se entienden menos, donde se encuentran y se separan con indiferencia, *la única solución es la comunicación que se realiza no del intelecto a intelecto, no del espíritu al espíritu, sino de existencia a existencia.* (...) Sólo en la comunicación se realiza la verdad, sólo aquí me siento yo mismo, no vivo de un modo fáctico, sino que vivo plenamente²².

De esta manera se llega a otro tema central de la filosofía jaspersiana que complementa su planteamiento antropológico, que es *la comunicación*, ya que el acto mismo de filosofar se fundamenta en la comunicación. La comunicación es entendida como una *comunicación existencial* que requiere de la presencia del otro, porque según Jaspers, la existencia implica una comunicación con otra existencia; es decir es y tiene que ser diálogo. Más Jaspers estaba convencido que la comunicación representa la esencia de la filosofía "porque nadie puede existir sin la compañía del otro; solos no somos nada"²³.

Para demostrar el valor de la comunicación existencial y siguiendo la división antropológica de los niveles de realización del ser humano, Jaspers parte de la idea que el ser humano se comunica de muchas maneras. Una manera de relacionarse es la que se da en el ámbito de la experiencia empírica, donde cada quien se mueve en función de su propio interés; es decir mantener y prolongar su existencia. Por esto mismo, a este primer nivel, el empírico o vital, se practica el engaño, la mentira, la manipulación, porque cada hombre busca su interés y la utilidad. La verdad, este ámbito se mide por su utilidad. Es un nivel básico, pero real, de la existencia del hombre que está relacionado con las necesidades. Pero, nos dice Jaspers, no es el único nivel y no es la única manera de comunicarse.

Los hombres también se relacionan a nivel del ámbito de la lógica (conciencia en general), en el cual el hombre se comunica, no en función de su necesidad y utilidad, sino en función de la universalidad y la objetividad del discurso científico. Por esto lo que

²¹ *Ibid.*, 362.

²² *Ibid.*, 12-13.

²³ Hernán Villarino, *Karl Jaspers, la comunicación como fundamento de la condición humana* (Chile: Mediterráneo, 2009), 20.

mide la comunicación no es la conveniencia, pero la objetividad validada para todos. Sin embargo, como el primer nivel, el segundo también no tiene relevancia para el hombre, en el sentido de que se puede sustituir del proceso de la comunicación sin dificultad alguna. En el fondo, se trata de una relación abstracta que se establece entre los hombres.

Para que en el tercer nivel, de comunicación, sea a nivel espiritual. Y porque es el momento diremos que para Jaspers, así como afirma en su escrito *Razón y existencia*, "el espíritu es la totalidad del pensar, del obrar y de las ideas"²⁴. En otras palabras, es el lugar donde el hombre se comunica con sus propias ideas, pero, aun así, es un nivel impersonal.

Jaspers sabe muy bien que el hombre necesita comprenderse como un ser existente auténtico, abierto hacia las posibilidades que su propia existencia le ofrece. Por lo cual, una existencia auténtica se lleva a cabo, no principalmente en estas tres formas de comunicación mencionadas, sino en la *comunicación existencial*, que Jaspers la entiende como una *comunicación de existencia a existencia* en donde la presencia del otro es insustituible y fundamental: mi comunicación, mi existencia, mis ideas deben tener presencia en el otro.

Es por esto que Jaspers hace la diferencia entre *comunicación* y *transmisión*. Ésta última tiene que ver con la vida rutinaria y se realiza en los primeros tres niveles; mientras que la comunicación existencial es la única manera de sentir al otro, de abrirnos hacia el otro y de entendernos en nuestra propia existencia a través del otro; a través del otro yo me descubro como existencia y me puedo definir como tal, diría Jaspers. No se trata de una comunicación intelectual, sino de "una lucha amorosa"²⁵—como la define Jaspers—, un enfrentarse en virtud del amor y en el ámbito de la verdad, con la intención de llegar al otro. Entonces *la lucha* es tanto para conquistar mi propia existencia, como para que el otro conquiste, a la vez, la suya, en una entrega total y mutua. Afirma: "Una comunicación que no se limite a ser de intelecto a intelecto, de espíritu a espíritu, sino que llegue a ser de existencia a existencia"²⁶.

En este sentido la idea de Jaspers es que *la comunicación existencial es un acto de amor*, pero no se trata del amor como afecto, sino del amor como regalo: es el regalo que una existencia ofrece a otra existencia. Es decir, el otro es como yo mismo, porque no soy sin él, ni él es sin mí. Por esto, sólo en la comunicación se llega a ser un yo con conciencia de sí mismo y cualquier falla en la comunicación es una falla de interioridad, de sí mismo.

²⁴ *Ibid.*, 49.

²⁵ Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia* (España: Planeta, 1993), 54.

²⁶ Karl Jaspers, *Qué es la filosofía*, citado en https://claretianocucuta.edu.co/portal/wp-content/uploads/2016/07/jaspers-la_filosofia.pdf, consultado el 3 de octubre de 2018.

La comunicación existencial implica, primeramente, a la vez, la soledad y la unión. Supone, en efecto, el yo-personal y el ser-con-los-otros. La soledad no es aislamiento, del mismo modo que la unión no es la abdicación de mi yo personal. Yo no puedo ser una persona sin la comunicación con otro, pero yo no puedo realizar la comunicación más que si he alcanzado la soledad de la persona. Si rechazo la soledad, creo el aislamiento, que me aísla de toda comunicación con otro: no soy ya un yo, sino "todo el mundo", porque ese aislamiento individual se identifica con la condición gregaria. La comunicación existencial no puede, pues, ser elucidada más que en la trascendencia: es esencialmente *comunicación de soledades* o, como observó atinadamente Kierkegaard, "una sociedad de Únicos"²⁷.

La comunicación no sólo es esencial para el devenir personal, sino también para lograr la comunidad como una unión de seres singulares y auténticos, porque comunicar con otro significa la capacidad de abrirse hacia el otro, salir de sí, porque solamente de esta manera es posible realizarse como persona y esta idea Jaspers la expresa en acorde con la filosofía dialógica que sostiene la idea de que la comunicación existencial está relacionada con el amor. Esto significa que se trata de una reciprocidad activa reflejada en este diálogo existencial, en esta pasión de compartir y recibir; diálogo mediante el cual el otro se revela, se abre hacia mi existencia; y a la vez, mi existencia se da, se entrega hacia el otro de manera plena y auténtica. "El hombre sólo llega a su propio ser por el conducto del otro, jamás por el solo saber. Llegamos a ser nosotros mismos sólo en la medida en la que el "otro" llega a serlo"²⁸.

La comunicación así tiene una implicación ética por excelencia en el sentido de que la realización de mí mismo depende de la total apertura hacia el otro respetando la integridad de su propia singularidad. Por lo mismo, comunidad para Jaspers significa comunicación de dos singularidades, además de que sólo así es posible la realización plena de la libertad de cada persona en particular, reflejando esto una comunicación totalmente desinteresada, que no es egoísta; al contrario, muestra una solidaridad existencial con el otro y para esto, la verdad es esencial. Es más, para el filósofo alemán, la comunicación es el supremo criterio de la verdad. Jaspers está convencido que sólo a través de la comunicación, de esta entrega desde la interioridad hacia el otro, el hombre se crea a sí mismo, junto y en compañía del otro, a través de la verdad siendo así posible una auténtica y vivencial filosofía.

²⁷ Jaspers, K., *Philosophie II (Existenzerhellung)*, Berlin: Springer, 1932, pp. 60-62, citado en R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas* (Madrid: Gredos, 1976), 280.

²⁸ K. Jaspers, *Autobiografía filosófica* (Buenos Aires, 1964), 98.

Viviendo tiempos difíciles desde un punto de vista político, Jaspers entendió muy bien que el signo distintivo de los tiempos por venir será la falta de autenticidad y, sobre todo, el aislamiento; y afirmaba con cierta tristeza que los hombres se comprenderán cada vez menos.

Sus palabras están acertadas hoy en día, en una sociedad en la cual la comunicación está mutilada y reducida a la pura transmisión de datos, charlas vacías en una sociedad en la cual "estar informado" es equivalente "a conocer"; en otras palabras, donde no hay criterios para medir la verdad y donde los hombres viven aislados, pero *in touch*.

Una sociedad inmersa en lo que Jaspers llamaba, inspirado por Kierkegaard y Nietzsche, "un régimen existencial de masas" y por lo mismo "un pensar masificado", desarrollado por la tecnología. En un contexto así, un filósofo como Jaspers nos recuerda que el único modo de sobrevivir ante este régimen es mediante la filosofía que tiene la tarea de recuperar su sentido reflejado en la acción de pensar auténticamente la existencia (el filosofar), porque sólo así es posible crecer como personas y aprender a relacionarnos con los otros a través de la comunicación existencial, que es por excelencia un acto de amor y de unidad con los demás.

Bibliografía

- Jaspers Karl. *Autobiografía filosófica*. Buenos Aires, 1964.
- Jaspers Karl. *Entre el destino y la voluntad*. Madrid: Guadarama, 1969.
- Jaspers Karl. *Filosofía de la existencia*. España: Planeta, 1993.
- Jaspers Karl. *La idea de Universidad*. Navarra: EUNSA, 2013.
- Jaspers Karl. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- Jaspers Karl. *Qué es la filosofía*. Citado en https://claretianocucuta.edu.co/portal/wp-content/uploads/2016/07/jaspers-la_filosofia.pdf, consultado el 3 de octubre de 2018. <https://doi.org/10.24310/contrastescontrastes.v23i3.6596>
- Jaspers, Karl. *Razón y existencia*. Buenos Aires: Nova, 1959.
- Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Gredos, 1976.
- Salamud, Kurt. "The Moral Implication of Karl Jaspers Existencialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1988): 317-323. Published by: International Phenomenological Society; <https://www.jstor.org/stable/2107979>
- Villarino, Hernán. *Karl Jaspers, la comunicación como fundamento de la condición humana*. Chile: Mediterráneo, 2009.

LA ICÓNICA IMAGEN DE LA ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ EN EL PENSAMIENTO GRIEGO, LATINO Y CRISTIANO

FRANCISCO JAVIER OSORIO OSORIO

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

roblin_cach@yahoo.com.mx

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n12.02>

Resumen: En este trabajo profundizamos en el concepto de *paideia*. La *paideia* entendida como formación del hombre, es decir, como educación, ofreció el medio, en y por el cual, la hermenéutica se desarrolló ampliamente en los Padres de la Iglesia. Fue uno de los marcos de referencia para el desarrollo del pensamiento y de la enseñanza cristiana, siguiendo los modelos de la hermenéutica clásica cuyo instrumento prioritario fue la analogía. Los padres lograron reinterpretar la realidad del hombre en términos cristianos, dieron un sentido distinto a la cosmovisión del mundo y de la realidad a partir del acontecimiento Jesucristo, tomaron los elementos esenciales de la *paideia* y de la hermenéutica clásica. El conocimiento y el cuidado de sí mismo, elementos esenciales de la *paideia*, hicieron posible mantener la continuidad entre el mundo clásico y la novedad de la interpretación cristiana. Se dieron pues, sea la continuidad o la novedad, a partir de una reinterpretación en términos de una hermenéutica que puso en equilibrio las diversas interpretaciones a partir de los puntos de convergencia, superando una cerrada univocidad y limitando una abierta equivocidad para darnos una imagen icónica de la *epimelía heautou*.

Palabras clave: Filosofía medieval, san Agustín de Hipona, cuidado de sí, hermenéutica.

Abstract: In this work we delve into the concept of *paideia*. The *paideia* understood as the formation of man, that is, as an education, offered the means, in and by which, hermeneutics developed widely in the Fathers of the Church. It was one of the frame of reference for the development of Christian thought and teaching, following the models of classical hermeneutics whose priority instrument was analogy. The parents managed to reinterpret the reality of human been in Christian terms, gave a different meaning to the world's worldview and reality from the event Je-

sus Christ, took the essential elements of *paideia* and classical hermeneutics. Knowledge and self-care, essential elements of the *paideia*, made it possible to maintain continuity between the classical world and the novelty of Christian interpretation. Thus, whether continuity or novelty, were given, based on a reinterpretation in terms of a hermeneutics that balanced the various interpretations from the points of convergence, overcoming a closed univocity and limiting an open mistakenness to give us an iconic image of *epimeleia heautou*.

Key words: Medieval philosophy, Saint Augustine of Hippo, caring for himself, hermeneutics.

¿Qué es la *paideia*?

El vocablo παιδεία en sus diversos significados indica también “la educación¹ de un niño”², que en el ambiente helénico representaba la formación del hombre desde pequeño, que recogía toda la tradición de formación del hombre clásico³. Representaba para los griegos el culmen de la formación humanista que se perpetuó de ahí en adelante por todo Occidente. “Justamente la *paideia* del ciudadano griego ha sido el terreno donde se ha fecundado el *hombre clásico*, cuya cultura representa el alma misma del *clasicismo* que se difundirá en Occidente a través de la Italia del sur y, por Roma y los romanos, en Europa. La comunidad de la *polis* fortifica los propios principios colectivos y “democráticos”. La “isonomía” (Hölscher, 1997: 2, II, 208) —la igualdad de los ciudadanos frente a la ley— entre el Estado y el ciudadano describe la figura de identidad del hombre griego, que en sí mismo constituye la propia *paideia* a imagen de la *polis* en la que vive”⁴. De esta manera, la profunda relación entre el *ciudadano* y la *polis* también lo conduce a una actitud ética, pues había una estrecha conexión entre el ser del ciudadano y el ser de la ciudad, más aún, no se podía ser ciudadano sin respetar la ciudad porque si no se le respetaba simplemente se dañaba a uno mismo. Había, por tanto, una estrecha vinculación entre la política y la pedagogía, entre la vida y la cultura, entre el hombre y la educación que desde niños se les enseñaba⁵. Podemos ver en este desarrollo de la

¹ Henri Irénée Marrou define la *educación* como “la modalidad colectiva con la cual una sociedad inicia a sus jóvenes en los valores y las técnicas que caracterizan la vida de su civilidad. La educación es, entonces, un fenómeno secundario y subordinado respecto a este último, el cual normalmente representa una síntesis y una condensación (digo *normalmente*, porque existen algunas sociedades ilógicas que imponen a la juventud una educación absurda sin relación con la vida; la iniciación a la cultura real se les da, entonces, fuera de las instituciones oficialmente educativas). H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, 48

² Tenía este uso y significado en varios escritores griegos. Cfr. Esquilo, *Septem contra Thebas* (ἐπὶ ἐπὶ Θήβας), 18; Aristófanes, *Nubes* (νεφέλαι), 961; Platón, *Phaedo* (Φαίδων), 107d, *Philebus* (Φίλιβος), 55d, *Leges* (νόμοι), 653b, 55d.

³ Para una visión sintética de la formación del hombre ancestral al hombre clásico ver M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 32-45.

⁴ M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 50.

⁵ Michel Foucault, por ejemplo, señala respecto a lo que Platón entiende por *paideia* citando las *Leyes*, I, 643e. dice: “Y cuando, en las *Leyes*, el Ateniese quiere dar la definición de lo que entiende por *paideia*, la caracteriza como lo que forma “desde la infancia la virtud” e inspira “el deseo apasionado de volverse un ciudadano cumplido, que busca mandar y obedecer según la justicia”. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 75.

civilización griega la raíz de los elementos que han constituido el horizonte de interpretación humanista en Occidente creando una cultura de relaciones, es decir, de pertenencia, como ha escrito Mario Gennari: "La cultura de la *poieis* determina el propio orden interno regulado por la lengua, por las tradiciones, por las costumbres y las divinidades según un sistema de valores fundados sobre la *pertenencia*. Esta fuerza unificadora encarnada por la *paideia* y por la *polis* pasa después al sujeto colectivo dado por la totalidad de los *poieis* y entendido como sigilo de la *grecidad*. La *areté*, la virtud, entonces es doble: está aquella subjetiva del hombre y aquella objetiva de la democracia y de la libertad en la comunidad"⁶.

Así, para los griegos la pertenencia a la ciudad hacía referencia al marco conceptual y real de una ética que tenía claro el ideal del hombre y del mundo. La *paideia*, "no surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa"⁷.

Los griegos con la *paideia* lograron dar identidad, no solo a los atenienses de esa época, sino también a la misma humanidad. "El hombre griego y, más en particular, el hombre ateniense más allá de la propia *paideia* y más allá de la propia *polis* sabe y se siente parte del mundo"⁸. A partir de ellos el mundo Occidental logró tener un claro horizonte para el desarrollo del humanismo. "En su forma de *paideia*, de "cultura", los griegos consideraron la totalidad de su obra creadora en relación con otros pueblos de la antigüedad, de los cuales fueron herederos (...) No es para los griegos la *paideia* un "aspecto externo de la vida" *κατασκευὴ τοῦ βίου*, inabarcable, fluyente y anárquico (...) es la acuñación de los individuos según la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente consciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen de hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo en la tierra"⁹.

⁶ M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 51.

⁷ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 12.

⁸ M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 51.

⁹ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 6-12.

Mythos y paideia: Homero

El camino que recorrió la *paideia* es bien ubicado. A partir de la mitología griega, y Homero como uno de sus principales representantes, los estudiosos coinciden en que el uso del mito fue el primer instrumento de educación¹⁰. Pues, a través del mito el hombre se va “con-formando” en su forma interior. Al mito se le ha confiado la tarea de hacer plausible el destino del hombre y de la ciudad, profetizar sobre la vida del pueblo, asistir a la cohesión social abrumada o sepultada por los vaticinios, pues, por boca de los oráculos, se revelan los misterios que se entrecruzan en el horizonte de la humanidad¹¹. Gracias a la construcción de una explicación, gracias al *Logos*, al *Mythos*, que crea e intenta explicar la realidad, el mito busca dar la calma a la inquietud incesante del hombre por conocer, por saber interpretar para vivir. Así, por ejemplo, “la representación de Prassitele” (400-326 a. C) del grupo de mármol en el templo de Olimpia que muestra a Dionisos en brazos de Hermes mientras busca tomar el racimo de uvas que los mensajeros de los dioses tienen en alto y que no es posible tenerla en la propia mano, porque hasta para los dioses está cerrada la total hermenéutica, intenta mostrar que el hombre puede buscar alguna explicación, es decir, el hombre es capaz de conocer, de indagar, de interpretar y esto se da en principio por el mito. Por ello, el mito crea ninfas, pone fuentes de agua, bosques, montes, grutas, que los poetas cantan y los mortales agradecen y las costumbres se forman sobre sus irrepreensibles virtudes. El mito, entonces, crea el culto y también la moral, formando así la sociedad la ritualiza. “Y es que el mito es una forma simbólica de representación que implica una profunda comprensión de la realidad, del hombre mismo, del universo, de la divinidad, es un modo de plantear y de intentar responder a los problemas más profundos del hombre, como su origen y su destino”¹².

Sin embargo, el mito no solo nos deja en la pura ritualización del mundo, en un ambiente religioso-cultural, la fuerza del mito conlleva la propia *paideia* griega: la formación del hombre paideutico, cuyo espíritu profundo es marcado por el *areté*,

¹⁰ W. Jaeger; M. Gennari; H. I Marrou y otros coinciden en sus estudios colocando a Homero como el primer gran pedagogo e incluso filósofo que mediante el *mito* da enseñanzas para una clara educación, para la formación del hombre.

¹¹ Cfr. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 53.

¹² A. Mota, *Breve historia de las ideas en Occidente*, 16-17.

síntesis de la virtud moral (conformada de bondad, coraje y valor), habilidad civil, salud del cuerpo y belleza física¹³.

De esta manera los griegos entendieron su ser en el mundo en forma de *paideia* que trae consigo una moral, un uso y costumbre que fueron bien captados por Homero, pues, la moral expresada en los escritos como la *Ilíada* o la *Odisea*, por ejemplo, tienden hacia una ética universal que tiene en los *héroes de las guerras* el ideal del hombre que se distingue por su alta formación, una educación de clase¹⁴. Así, "los poemas homéricos de la *Ilíada* y la *Odisea* resaltan por la potencia de las narraciones, y de las implicaciones que genera el hecho de que el mundo de lo divino y lo celeste se involucren en un mundo de los hombres y lo terrenal. En ellos la idea del héroe que pueda realizar actos admirables y simbólicos, icónicos, que se conforman como ideales para los demás es muy importante. Se les admira por su fuerza, por su valentía, por su virtud en distintos campos. Aquiles, el gran héroe, llora la muerte de su amigo, y Ulises es capaz de soportar las vicisitudes que se presentan en su camino a Ítaca, motivado por el inmenso amor a su reina"¹⁵.

Homero en sus poemas propone el concepto de *areté*, de virtud, que coloca al héroe en el camino de la formación de hombre, del ser caballeresco en su más alta expresión¹⁶. "La palabra *virtud*, en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero expresaría acaso el sentido de la palabra griega (...) Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *areté* se concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura"¹⁷. El concepto de *areté*, entonces en Homero designa la excelencia humana y la superioridad no humana, como la fuerza de los dioses o la habilidad de los animales, pues hay que recordar que autores como Platón¹⁸ exaltan también la virtud de los animales como la fuerza de los caballos. Sin embargo, en Homero el concepto es claro,

¹³ Cfr. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 57-58.

¹⁴ Es un hecho fundamental de la historia de la cultura que toda alta cultura surge de la diferenciación de las clases sociales, la cual se origina, a su vez, en la diferencia de valor espiritual y corporal de los individuos. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 20.

¹⁵ A. Mota, *Breve historia de las ideas en Occidente*, 17.

¹⁶ Cfr. H. I. Marrou, H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, 67-82. Donde Marrou dedica todo el capítulo para explicar la educación homérica, el ser caballeresco y la ética.

¹⁷ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 20-21.

¹⁸ Cfr. Platón, *República*. 335 b., en *Platonis Opera*, IV. (Oxford: ed. Ioannes Burnet, 1957).

engloba el ideal de excelencia del hombre superior que otros simplemente no tienen. “Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante”. Así, el señorío y *areté* siempre estaban unidos, por ello los griegos valoraban a los hombres por sus aptitudes que siempre se unían al sentido moral, no como algo impuesto desde fuera sino como algo que se expresa desde dentro, es decir, como algo propio, en sí y no ajeno¹⁹. Por eso en la *Odisea*, más que el valor heroico, se ensalza a la prudencia y la astucia. Y en este sentido unido a esta prudencia estaba siempre la nobleza que en Homero siempre significó “el sentido del deber”. “La fuerza educadora de la nobleza se hallaba en el hecho de despertar siempre el deber frente al ideal”, que se coloca delante de los otros²⁰. Así, las narraciones homéricas presentan el proyecto de hombre que poco a poco influyó el pensamiento griego. Este ideal permeó en la historia de los griegos y no faltan ejemplos de temerarios heroísmos, del dominio de sí, como la noticia de Apolonio de Tiana que después de la muerte de su padre, siguiendo la doctrina estoica, al heredar la mitad de sus bienes a su hermano y el resto compartirlo con los pobres, hace un juramento de celibato que lo llevará a ser considerado por sus conciudadanos como un dios entre los hombres²¹.

¹⁹ A este respecto es interesante el comentario que Victoria Camps hace sobre la *paideía* griega en su estudio sobre las emociones: “Los griegos no hablan de deberes, sino de virtudes o de conjunto de cualidades que debía de adquirir la persona para lograr la excelencia. No especularon mucho sobre el fundamento de la ética ni perdieron demasiado el tiempo en preguntarse el por qué hay que ser moral. Les preocuparon más las actitudes de las personas: qué actitudes eran más favorables para convivir en la ciudad y cuáles contribuían a entorpecer la vida en común. Un punto de vista que no ponía en duda que el alma (la *psique*, como la llamaban los griegos) tuviera sentimientos, y que estos, no siempre son ordenados, debían ser administrados por la facultad racional. Administrados y gobernados, pero no suprimidos, ya que, a fin de cuentas, el carácter, el *ethos* o la manera de ser de la persona, se traducía en una serie de disposiciones o actitudes que, para ser efectivas, debían seguir teniendo un componente efectivo o emotivo. La educación moral —la *paideía*— iba destinada a hacer de cada uno un ser justo, prudente, magnánimo, temperante, valiente, es decir, una persona habituada a reaccionar ante las distintas situaciones en que podía encontrarse poniendo de manifiesto su capacidad para la justicia, la prudencia, la generosidad o la valentía, *sintiendo*, por tanto, todos esos valores como algo propio, incorporado a su manera de ser”. V. Camps, *El gobierno de las emociones*, 14.

²⁰ Cfr. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 21-23.

²¹ Cfr. F. Philostratus, *The life of Apollonius of Tyana* I, XIII (London: ed. W. Heinemann, 1969), 30-36.

La ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ en el pensamiento griego y latino

Ciertamente, el gran desarrollo del pensamiento griego en los mitos²², las tragedias, las historias y vidas de filósofos, los principios de formación jurídica y demás modos de formación humana son muchísimos. Pero en toda esta gama de pensamiento, podemos decir, prevalecen en la *paideia* dos principios inherentes que ya hemos señalado, para una formación ética están de base: la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, *el cuidado de sí mismo*, que remite a su otro principio inmediato, γνῶθι σεαυτόν²³, *conócete a ti mismo*, pues no

²² Por ejemplo, Hesíodo en *Los trabajos y los días* 248-273; 274-285. Exhortar a comportarse con justicia porque Júpiter siempre está viendo todo, hay una consciencia del bien moral. Cfr. Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier* (Paris: Ed. P. Mazon, 1972), 95-96.

²³ La enigmática sentencia γνῶθι σεαυτόν "conócete a ti mismo" ha tenido desde su origen muchos cambios de significado y sentido a lo largo de su historia. Su mismo origen no es completamente claro, simplemente se le reconoce como la máxima según la cual los dioses han entregado al hombre el camino para su sentido en la vida. Giovanni Reale señala que Porfirio propone cuatro posibles orígenes: 1. Que haya sido creado por Femonoe o por Fenotea, que se considera el creador del hexámetro. 2. Que haya sido pronunciado por uno de los siete sabios: Bías, Tales o Quilón. 3. Que fuese un responso del oráculo de Delfos dado por Apolo, mismo a la búsqueda hecha por Quilón acerca de cuál era el precepto más importante que hombre debe aprender. 4. Además de estas hipótesis, Porfirio señala que Aristóteles en *Sobre la filosofía*, señala que se trataba de una moción inscrita en la fachada del templo de Delfos. En cuanto a la interpretación de su significado, éste ha tenido varios sentidos. Los estudiosos están de acuerdo en que en un principio la sentencia remite a recordar al hombre que antes de ingresar al Templo, lugar sagrado, debe recordar que es un simple hombre y no un Dios. Para Heráclito significó una búsqueda incesante cerrada en sí mismo a tal punto del desprecio de los demás. Opuesto a él, la moción en Sócrates solo encuentra respuesta en el conocerse a través de los demás. Platón, que sigue a Sócrates, e igual que Jenofonte, en el *Fedro*, lo exalta como aquel que más ha comprendido a la humanidad, que en el buscarse se reconoce ignorante. Pero Paltón y los neoplatónicos, a partir de Sócrates como punto de referencia, propusieron toda una semiótica, que se dice es más cercana al sentido original religioso de la sentencia. Platón en el *Primer Alcibíades* desarrolla la siguiente tesis: "para poder conocerse adecuadamente a nosotros mismos, debemos ver lo divino que está en nosotros. En otros términos: el hombre se conoce solo poniéndose cara a cara con lo divino que está en su alma y midiéndose con ello. Pero para llegar a lo divino hay que comenzar con lo que está a nuestro alrededor, con nuestros semejantes. Aristóteles se dice siempre buscó remitirse al origen de la sentencia delfica. Cfr. G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, 47-65.

Un estudio interesantísimo es el que nos ofrece la compilación de varios autores en su compendio *Self-Knowledge* editado por Ursula Renz, donde se nos expone cómo se ha podido interpretar la máxima delfica en la historia. Inicia desde Homero con su figura mítica de Odiseo, pasando por Platón y las máximas socráticas que hicieron del oráculo todo un sistema. Menciona la crítica de Gilber Ryle sobre el marco referencial de conócete a ti mismo en Aristóteles, pasando por el Estoicismo, Plotino, Agustín, hasta llegar a nuestros días. Cfr. *Self-Knowledge. A History*. (Oxford: ed. Ursula Renz, 2017).

se puede cuidar de lo que no se conoce. El referente concreto de estos dos principios éticos los encontramos en la figura de Sócrates, quien como narra Platón en el diálogo con Alcibiades le pregunta: "¿En qué consiste tener el cuidado de sí mismo? ¿No en preocuparnos de nosotros mismos, de tal modo que a menudo no sean escondidas (estas preocupaciones)?"²⁴. Es decir, que el cuidado de sí se evidencia en la preocupación no cerrada de uno mismo sino en la preocupación, en el cuidado de los demás, que implican pues su conocimiento y una proyección ética. Como se ve, los principios de la *paideia* llevan en sí mismo una carga gnoseológica, antropológica, social, cultural, psicológica, metafísica, como lo expone Platón en labios de Sócrates en su *Apología* que "se debe tener cuidado de la propia alma hasta formarla lo mejor posible a través de la virtud"²⁵. Y luego más adelante en el mismo diálogo menciona en qué consiste la labor del educador, sino en hacer ver al otro la necesidad de tener cuidado de sí como él mismo lo ha hecho²⁶. De esta forma, Sócrates se coloca como icono paradigmático de la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* y ésta a su vez funge como imagen icónica para las reflexiones posteriores de una ética del sujeto en función de los demás, que en el caso de los griegos era representado en la obediencia de las leyes y el amor a la Patria, a la ciudad.

De esta manera, este conocerse a sí mismo no solo es simplemente una norma de conducta que se dice o se aprende teóricamente, sino que implica la consciencia total de la persona para realizarse en el mundo, es una ideal de hombre que, podemos decir, es una exigencia existencial, un ejercicio continuo que no se cierra en sí mismo, sino que se abre a los demás por la misma fuerza del conocerse para cuidarse. "Y asociará esta exigencia del ejercicio con la necesidad de ocuparse de uno mismo: *la epimeleia heautou*, la aplicación a uno mismo, que es una ocupación previa para ocuparse en los demás y dirigirlos, no sólo implica la necesidad de conocer (de conocer lo que se ignora, de conocer que se es ignorante, de conocer lo que se es), sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse uno mismo y transformarse"²⁷. Es un camino de constante afirmación de sí, y como tal un ejercicio que implica la vida y la existencia.

De esta manera lo entendieron los griegos, interpretaron la realidad constituyéndose autores de sí mismos, colocaron las bases para comprender el mundo. Así, Platón

²⁴ Τί ἐστὶν τὸ ἐπιμελεῖσθαι—μὴ πολλὰκις λάτῳμεν οὐχ ἡμῶν ἐπιμελόμενοι, οἰόμενοι δέ-. Platón, *Alcibiades Primero*, 128a, en *Platonis Opera*, tomo II (Oxford: Ed. Ioannes Burnet, 1957).

²⁵ Cfr. Platón, *Apología* 30b, en *Platonis Opera*, tomo I (Oxford: Ed. Ioannes Burnet, 1957).

²⁶ Cfr. Platón, *Apología* 36c, en *Platonis Opera*, tomo I (Oxford: Ed. Ioannes Burnet, 1957).

²⁷ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 71.

proponía en el libro de la *Política* una formación integral. A través del gimnasio²⁸, la música, la aritmética y sobre todo la dialéctica²⁹, que nos prepara para la filosofía, podemos alcanzar al hombre ideal del Estado, un hombre que cuida de sí mismo. También Aristóteles versaba su propuesta en el quehacer político, como nos comenta Gennari, “el *nomos* de la democracia que presenta Aristóteles en la *Política* que pasa de las costumbres del *oikos* a las de una villa para examinar después al conjunto en una *polis* y hacer ver que la ley es lo que da consistencia a la ciudad como un lugar para una vida civilizada, que lo que hace ciudadano a un hombre es su participación en el proceso constructivo de las mismas leyes”³⁰. Porque, así se iba conformando la moral griega, en el respeto hacia sí mismo en una comunidad, se daba una búsqueda de la perfección, por ello se entiende el planteamiento platónico según el cual “los mejor probados en sus virtudes son los más convenientes a la ciudad”³¹. Se busca en esta perfección el dominio de sí para poder aplicar este dominio a los demás, se gobierna una casa como se gobierna una ciudad y en ese sentido se tiene el cuidado de sí mismo que va desde lo particular a lo general y desde lo general desciende al particular, como lo ha explicado Michel Foucault: “Puesto que uno debe gobernarse a sí mismo como se gobierna una casa y como se desempeña una función en la ciudad, de ahí se sigue que las virtudes personales, y en especial de la *enkrateia* no es distinto por naturaleza de la formación que permite superar a los demás ciudadanos y dirigirlos. El propio aprendizaje debe hacer capaz de virtud y capaz de poder (...) De una manera general, todo lo que ha de servir a la educación política del hombre en cuanto ciudadano servirá también en su entrenamiento hacia la virtud, y a la inversa: ambas corren parejas. La *askésis* moral forma parte de la *paideia* del hombre libre que tiene un papel que desempeñar en la ciudad y en relación con los demás; no necesita utilizar procedimientos distintos; la gimnástica y las pruebas de resistencia, la música y el aprendizaje de los ritmos viriles y vigorosos, la práctica de la caza y de las armas, el cuidado de conducirse bien en público, la adquisición del *aidos* que hace que

²⁸ Sobre la importancia de la educación física, Marrou nos ofrece una amplia explicación de la preocupación que tenían los griegos sobre el tema, pues lo unían a la higiene y la medicina, a la estética y a la ética. Cfr. H. Marrou, *Storia dell'Educazione nell'Atichità*, 269-294.

²⁹ Cfr. Platón, *Res Publica*, VII, 534b. En *Platonis Opera*, IV (Oxford: ed. Ioannes Burnet, 1957).

³⁰ Cfr. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 60-62.

³¹ Εἰ δυσγοίητευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται. φύλαξ αὐτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἤσ' ἐμάνθανεν, εὐρυθμόν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων, οἷος δὴ ἂν ὢν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος εἴη. Platón, *Res Publica*, III, 413e. En *Platonis Opera*, tomo IV (Oxford: Ed. Ioannes Burnet, 1957).

uno se respete a sí mismo a través del respeto que se siente a los demás –todo esto es a la vez formación del hombre que ha de ser útil a su ciudad y ejercicio moral del que quiere adquirir un dominio sobre sí mismo–³². Vemos, pues, un desarrollo integral, una formación de hombre, que Occidente asumió como propio como parte de su identidad.

Así, pues la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* se convirtió en uno de los principios básicos de la *paideia* que se tradujo en términos de educación para uno mismo y para la ciudad³³, que se aplicaba en el desarrollo de las ciencias que se desprendieron de la filosofía como la política, la medicina, la retórica, la música, la literatura, etc. Por ejemplo, es conocido el aprecio que los griegos tuvieron por el cuerpo, su antropología consideraba al hombre en su totalidad, por lo que la medicina llegó a un gran desarrollo científico y humanista. El juramento hipocrático da cuenta de ello cuando por los dioses Hipócrates dice: “Regularé el nivel de vida para el bien del enfermo según mi fortaleza y mi juicio; me abstendré de causar daño y ofender”³⁴. Se desprende, pues, de la formación basada en la *paideia*, una ética que prepara al hombre para un modo de ser en el mundo. La medicina en el pensamiento griego jugó un papel importantísimo en su forma de *paideia*, como ha escrito Jaeger: “El médico aparece aquí como representante de una cultura especial del más alto refinamiento metódico y es, al propio tiempo, la encarnación de una ética profesional ejemplar por la proyección del saber sobre un fin ético de carácter práctico, la cual, por tanto, se invoca constantemente para inspirar confianza en la finalidad creadora del saber teórico en cuanto a la construcción de la vida humana”³⁵. Como se ve, el cuidado de sí mismo es el principio que fundamenta una formación ética como expresión de consciencia, conciencia de sí y de los demás.

Por otra parte, después de los griegos la continuidad del hombre paudeico y su influjo se vieron reflejados, como ya lo hemos señalado, en el Imperio romano. La *paideia* griega no se limitó a la grandeza de Atenas, de Grecia, también impregnó la grandeza del Imperio romano donde la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* también estaba presente. En el ambiente latino el vocablo pasó a la *cura sui* para indicar el principio regulador de la ética

³² M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. 2. El uso de los placeres, 74-75.

³³ Este ejemplo lo ilustra no solo Platón o Aristóteles, también lo podemos encontrar en Jenofonte cuando habla de Ciro que delante de la corte dijo tener dominio de sus sentimientos, lo que produjo el respeto de sus inferiores. Cfr. Jenofonte, *Ciropedia*, VIII, I, 30-34. Ed. E.C. Marchant, *Xenophontis opera omnia*, vol. 4, 1910 (repr. 1970).

³⁴ Διαιτήμασί τε χρήσομαι ἐπ’ ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν, ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ εἴρξω. Cfr. Hipócrates *Jusjurandum metricum*. Line 12-13. (ed. J.L. Heiberg, *Hippocratis opera [Corpus medicorum Graecorum 1.1]*. Leipzig: Teubner, 1927]: 5-6.).

³⁵ W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 783.

paudeica. Como nos hace ver Foucault: "La *epimeleia heautou*, la *cura sui* es una conmiación que se vuelve a ver en otras filosofías y nos propone el ejemplo del neoplatónico Albino (siglo II) que recomendaba el estudio del *Alcibíades* 'con vistas a replegarse y volverse hacia uno mismo'. Lo mismo sucede, señala Foucault, con la filosofía de Epicuro que en su *Carta a Meneceo*³⁶ le recomienda el estudio de la filosofía como "ejercicio del cuidado de sí mismo"³⁷. Al modo de este epicureísmo, los estoicos hicieron de la *cura sui* un modo de expresar su pensamiento, su modo de interpretar el mundo. Herederos del mundo griego, ahora los filósofos romanos reinterpretan la máxima délfica pero en su forma latina. La *cura sui* se ve reflejada en sus escritos como un principio de vida, como el ejemplo que nos remite Foucault sobre Séneca que en sus *Cartas morales a Lucilio*³⁸ compara el cuidado de sí mismo con "la realidad del cielo que a pesar de los torrenciales queda vivo y claro, de la misma manera el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma se ha procurado la felicidad y no tiene agitación en el alma ni dolor en el cuerpo" debido al cuidado que ha tenido de sí³⁹.

Se deja ver claramente el principio ético y moral de la fuerza interior, del *enkratos* griego para gobernarse, ya lo exponía desde inicio y con toda intención el mismo Séneca en la primera de sus *Cartas morales a Lucilio* cuando lo exhorta a ser "dueño de sí mismo"⁴⁰. La recomendación de Séneca es profundamente en línea con los anteriores pensadores que ya habían señalado esto, se verifica la continuidad de la *paideia* pero ahora en la perspectiva latina. Para Séneca, señala Gennari, la filosofía siempre representó el punto de referencia para educarse en la virtud, la filosofía es la estructura misma del alma, pues enseña a actuar, plasma al hombre a su propio pensamiento y no de otros, en suma, la filosofía nos hace ser dueños de nosotros mismos. "La tarea con la cual Séneca educa a Lucilio se constituyó en una filosofía de la formación del hombre instituida sobre el sentido de la vanidad de cualquier poder o riqueza. El justo valor atribuido al pasar

³⁶ Epicuro, "Epistola III a Meneceo", en Epicuro, *Opere*, 196 (Milano: ed. M. Isnardi, 1993), 122.

³⁷ Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. *La inquietud de sí*, 52-53.

³⁸ Cfr. Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 66, 45. "quemadmodum serenitas caeli non recipit maiorem adhuc claritatem in sincerissimum nitorem repurgata, sic hominis corpus animum que curantis et bonum suum ex utroque nectentis perfectus est status et summam voti sui invenit, si nec aestus animo est nec dolor corpori", en Seneca (philosophus) (Lucius Annaeus Seneca), *Epistulae morales ad Lucilium* (ed. Teubner, O. Hense, 1938), 223.

³⁹ Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. *La inquietud de sí*, 53.

⁴⁰ "Ita fac, mi lucili, vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat, collige et serva". Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 1, 1. En Seneca (philosophus) (Lucius Annaeus Seneca), *Epistulae morales ad Lucilium*, 1. (ed. Teubner, O. Hense, 1938).

rápido del tiempo aleja de las ocupaciones útiles y de las preocupaciones nocivas⁴¹. Así, podemos entender “el cuidado de sí mismo” no sólo en su referente teórico del ideal del hombre abstracto, sino también como referente en la práctica de la consciencia de uno mismo como nos comenta Foucault, ya que “la *epimeleia* es toda una labor, un conjunto de acciones, es designar actividades en la casa, velar por los súbditos, el cuidado y vela de los enfermos o heridos, el deber con los dioses o los muertos”,⁴² en suma es toda una cultura que en su forma de pensamiento implica el cuidado de uno mismo en el otro, en la *polis* y en el sujeto. La *cura sui* implica al hombre en su totalidad, por lo que el cuidado del cuerpo tampoco quedó fuera de las recomendaciones de Séneca cuando le recomienda a Lucilio poner atención también en ello y de la misma manera atender el alma⁴³. El pensamiento de Séneca abre los horizontes de ese “cuidado de sí” a un humanismo verdaderamente excepcional, esto se deja ver en otra de las cartas a Lucilio cuando le dice: “Anímate a pensar que éste a quien tú llamas esclavo ha nacido de la misma semilla que tú, goza del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú”⁴⁴. Como se ve, la *cura sui* está presente en el pensamiento latino, en su filosofía pero también como principio de *humanitas* como signo de empatía, como identidad del hombre por el hombre, como ha escrito Terencio en *El enemigo de sí mismo* cuando Cremes hablado con Menedemo le recuerda: *Homo sum; humanum nihil a me alienum puto*⁴⁵ para hacerle ver que no podemos tener una formación, un pensamiento asilado, más aún, no podemos vivir en la indiferencia con los demás. Se daba pues en el ambiente greco-romano una cultura de la civilidad con una ética bien especificada en el respeto a uno y a los demás.

⁴¹ Cfr. M. Gennari, *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*, 344-346.

⁴² Cfr. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3. La inquietud de sí, 58.

⁴³ Cfr. Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 64,8, en *Seneca (philosophus) (Lucius Annaeus Seneca), Epistulae morales ad Lucilium*, (ed. Teubner, O. Hense, 1938), 202.

⁴⁴ “Vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex isdem seminibus ortum eodem frui caelo, aequae spirare, aequae vivere, aequae mori”. Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, 47, 10, en *Seneca (philosophus) (Lucius Annaeus Seneca), Epistulae morales ad Lucilium* (ed. Teubner, O. Hense, 1938), 139.

⁴⁵ Terencio, “Haeutontimorumenos”, en Terenzio, *Adhelfhoe. Heautontimorumenos*, 122 (Milano: ed. L. Piazzi, 2017), 77.

La *paideia* y la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* en los padres de la Iglesia: otra perspectiva del modelo educativo antiguo

Clemente Alejandría y el Pedagogo

La importancia que tuvo la cultura griega, y después la romana, en todo el Occidente es algo evidente. El influjo del modo de gobierno, la democracia o el amor a la patria, son algunos ejemplos que saltan a la vista. La cultura greco-romana no sólo se mira como el gran desarrollo humanista de la antigüedad, también en cuanto ciencia y cultura como parte de una sola historia de la humanidad influenciaron el desarrollo de otras culturas incluyendo los credos y las religiones. A este respecto, el evidente influjo que tuvo la filosofía en el pensamiento cristiano es notable⁴⁶, sería una ingenuidad no ver la relación entre ambas culturas, pues el cristianismo nació y se desarrolló en este ambiente⁴⁷.

Así, podemos decir que hubo una cierta continuidad del pensamiento filosófico en los padres de la Iglesia, pero con otros paradigmas de interpretación basados en la Sagrada Escritura y un nuevo modelo de hombre, ahora se comienza a interpretar según el modelo de Jesucristo y esto es lo que les da también su novedad, es decir, no sólo se inscriben en la tradición heredada, sino que además dan su aporte a la historia. Uno de los primeros en proponer otra forma de educación, de *paideia* cristiana, fue Clemente de Roma, como lo deja ver en su *Carta a los Corintios*⁴⁸ donde hace un llamado al buen comportamiento. Además, en su obra "los nombres de los mártires Pedro y Pablo son invocados por Clemente como modelos de obediencia; Cristo mismo es el modelo supremo de sumisión, pero también hay un llamado a la disciplina ejemplar del ejército"⁴⁹. Como se ve la conexión entre el pensamiento greco-latino y el emergente cristiano eran claros. Sin embargo, Clemente de Alejandría fue quien se empeñó por presentar un modelo didáctico teniendo a Jesucristo como Maestro y

⁴⁶ Autores como Harnack señalan el influjo que la filosofía tuvo en el pensamiento cristiano de los primeros siglos. Cfr. A. Harnack, *Lehrbuch von Dogmengeschichte I*, 413s.

⁴⁷ Una sintética explicación del desarrollo del cristianismo y la filosofía nos la ofrecen Colvo e Vimercati, que nos hacen ver lo complejo de la situación. Cfr. E. Colvo- E. Vimercati, *Filosofía e Teología tra il IV e il V secolo*, 75-88.

⁴⁸ Cfr. Clemente de Alejandría, *I Cor. 37, 2-4*. Ed. Source Chrétiennes 8, 170,172.

⁴⁹ W. Jaeger, *Cristianesimo Primitivo e Paideia Greca*, 29.

modelo. Clemente formado en la Alejandría con toda la tradición de la *paideia* griega resalta por su apasionada defensa de la fe, de donde le seguirán orígenes o los capadocios. "En el *Pedagogo* Clemente propone como modelo la cultura griega, la *paideia* helénica. En este libro Cristo es representado en su rol de divino educador, que está más alto que cualquier otro personaje del mismo género que jamás haya aparecido en la historia del hombre"⁵⁰. Ya de inicio en su obra, parafraseando a Platón,⁵¹ define lo que entiende por educación o pedagogía y la direcciona hacia el fin de la ética cristiana, pues, escribe: "Se llama pedagogía a muchas cosas: a lo que es propio del educando y del discípulo; a lo que compete al educador y al maestro; en tercer lugar, a las enseñanzas, como son los mandamientos. La pedagogía divina indica rectamente el camino de la verdad que lleva a la contemplación de Dios, y también es modelo de la conducta santa en eterna perseverancia. Como el general que dirige el cuadro de su ejército, velando por la salvación de sus soldados, o como el capitán que pilotea su barco procurando poner a salvo a la tripulación, así el Pedagogo, por su solicitud hacia nosotros indica a sus niños la vida saludable"⁵². Pero, el trabajo de Clemente no solo resalta por ponerse entre la tradición paudei, también en su novedad de proponer al cristianismo como modelo ético llama la atención la manera de considerar al hombre como varón y mujer en cuanto a la virtud tienen las mismas aptitudes y las mismas responsabilidades para una buena educación que los conduzca a la salvación. "La virtud es la misma para el varón y para la mujer. Porque si uno mismo es el Dios de ambas criaturas, uno es también el Pedagogo de ambos. Solo hay una Iglesia, una misma modestia, un mismo pudor, es común el aliento y hay un solo vínculo matrimonial; la respiración, la vista, el oído, el conocimiento, la esperanza, la obediencia y el amor: todo es igual. Los que tienen en común la vida, tienen también en común la gracia, la salvación, y en común también, la virtud y la educación"⁵³. Como se ve los

⁵⁰ *Ibid.*, 97.

⁵¹ Cfr. Platón, *Fedro*, 250 c.

⁵² Παιδαγωγία δὲ καλεῖται πολλαχῶς· καὶ γὰρ ἡ τοῦ ἀγομένου καὶ μανθάνοντος, καὶ ἡ τοῦ ἄγοντος καὶ διδάσκοντος, καὶ αὐτὴ τρίτον ἡ ἀγωγή, καὶ τὰ διδασκόμενα τέταρτον, οἷον αἱ ἐντολαί. Ἔστι δὲ ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία κατευθυνσμός ἀληθείας εἰς ἐποπτεῖαν θεοῦ καὶ πράξεων ἀγίων ὑποτύπωσις ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ. Ὡσπερ οὖν κατευθύνει τὴν φάλαγγα ὁ στρατηγὸς τῆς σωτηρίας τῶν μισθοφόρων προμηθεύμενος, καὶ ὡς ὁ κυβερνήτης οἰακίζει τὸ σκάφος σώζειν προαιρούμενος τοὺς ἐμπλέοντας, οὕτως καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἄγει τοὺς παῖδας ἐπὶ τὴν σωτήριον δίαίταν τῆς ἡμῶν αὐτῶν ἐνεκεν κηδεμονίας· Clemente de Alejandría, *Pedagogo* (Madrid: ed. M. Merino-E. Rendon, 1994), I, 55.1-2.

⁵³ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι νενοηκότες. Εἰ γὰρ ἀμφοῖν ὁ θεὸς εἶς, εἰς

ideales de la *paideia* continúan pero con otro marco referencia que será en adelante el cristianismo.

Los capadocios. La *paideia* y el cuidado de sí

Otros autores cristianos que aportaron a la estructuración de una *paideia* son, sin duda, los capadocios. Ellos abiertamente escribieron sobre una *paideia* cristiana. Fue Gregorio Nacianceno quien recuerda la gran utilidad de la filosofía y la literatura griega para un estudio verdadero. La cultura griega es valorizada por él y "la educación, que se refiere a la cultura y filosofía, como el más importante de los bienes humanos y no como un mal como algunos la consideran porque dicen que los aleja de Dios"⁵⁴. Gregorio en su persona manifiesta el ideal de la *paideia* cristiana y con su vida y sus escritos exhorta a seguir este camino, como ha señalado Moreschini: "Teología, filosofía y retórica: estos tres valores son indisolublemente en la producción de Gregorio Nacianceno. Sus oraciones son el ejemplo más espléndido; y son también la prueba que el cristiano puede y debe ser hombre de cultura, para la defensa de su fe, por la profundidad de la propia doctrina, para la enseñanza de los demás. En esta síntesis armoniosa de valores tenemos la verdadera *paideia* cristiana"⁵⁵.

Junto a Nacianceno está Basilio de Cesarea que en su *Oratio ad adolescentes* da una breve enseñanza pedagógica y exhortativa proponiendo una apertura a la literatura pagana pero con cautela. "Basilio insiste en la búsqueda de la virtud sobre la conciencia de sí y sobre el desempeño de los bienes corporales, los psicológicos y los espirituales, que deben tender a la purificación del alma y la separación del mundo sensible"⁵⁶. En esta perspectiva de la *paideia* clásica se mueve el capadocio, y es aquí donde se evidencia la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Basilio es quien muestra este principio de la *paideia*, que tiene como finalidad ética cristiana el bien y la salvación del alma, es decir, como toda finalidad ética, la felicidad que para el cristiano no está en este mundo⁵⁷. Por ello, Basilio recomien-

δὲ καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἀμφοῖν. Μία ἐκκλησία, μία σωφροσύνη, αἰδῶς μία, ἡ τροφή κοινή, γάμος συζύγιος, ἀναπνοή, ὄψις, ἀκοή, γνώσις, ἐλπίς, ὑπακοή, ἀγάπη, ὅμοια πάντα· ὧν δὲ κοινὸς μὲν ὁ βίος, κοινὴ δὲ ἡ χάρις, κοινὴ δὲ καὶ ἡ σωτηρία, κοινὴ τούτων καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἀγωγή. Clemente de Alejandría, *Pedagogo* (Madrid: ed. M. Merino-E. Rendon, 1994), I, 10, 1-2.

⁵⁴ Cfr. Gregorio de Nacianzo, *Oración* 43, 11.

⁵⁵ C. Moreschini, *I Padri Capadoci. Storia, letteratura, teologia*, 87-88.

⁵⁶ Cfr. E. Colvo- E. Vimercati, *Filosofía e Teología tra il IV e il V secolo*, 32-33.

⁵⁷ Cfr. Basilio, *Oratio ad adolescentes*, II, 1-3.

da usar en lo posible todos los medios que se tengan para el cuidado del alma: "Ahora, nosotros debemos persuadirnos que nos encontramos frente a un combate que es el más grande de todos, y por ello debemos hacer de todo y según las fuerzas sostener cada fatiga que nos prepare a esta batalla, y debemos tener por familiares a los poetas, históricos y todos aquellos de los cuales se pueda recabar alguna utilidad para el cuidado de nuestras almas"⁵⁸. Así Basilio deja ver su propuesta del cuidado de sí, al modo de los clásicos, y al igual que otros, se inclina por esta propuesta ética, pero al modo cristiano. Sin embargo, toda distancia de la cultura griega en su proceso del cuidado de sí. Basilio en su conocida *Homilia in illud "Atende tibi ipse"* no basa su reflexión sobre los principios de la *paideia* griega clásica, sino en la Sagrada Escritura según la exhortación de Dt 15,9 por lo que vemos en él ya una forma de pensamiento no apegada totalmente al pensamiento griego. De esta manera, el cuidado de sí también está presente en el pensamiento cristiano, que se transmitió como parte de una corriente de pensamiento que se originó en Grecia y se difundió en el mundo latino y cristiano llegando a influenciar fuertemente en autores como san Agustín, con quien encontramos una fuente de sabiduría filosófica y teológica que nos exhorta y nos ayuda al cuidado de sí mismo.

⁵⁸ Καὶ ἡμῖν δὴ οὖν ἀγῶνα προκείσθαι πάντων ἀγῶνων μέγιστον νομίζειν χρεῶν, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευήν, καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι. Basilio, *Oratio ad adolescentes* (Firenze: Ed. M. Nardini, 1984), II, 8.

Bibliografía

- Basilio. *Oratio ad adolescentes*. Firenze: M. Nardini, 1984.
- Clemente de Alejandría. *Pedagogo*. Madrid: M. Merino-E. Rendon, 1994.
- Dal Colvollo, E. - Vimercati, E. *Filosofía e Teología tra il IV e il V secolo*. Città del Vaticano: 2016.
- Epicuro. *Opere*. Milano: M. Isnardi, 1993.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. México: FCE, 2014.
- Gennari, M. *Dalla Paideia Classica alla Bildung Divina*. Firenze: 2017.
- Gregorio di Nazianzo. *Tutte le orazioni*. Milano: C. Moreschini, 2000.
- Harnack A. *Lehrbuch von Dogmengeschichte I*. Freiburg: 1886.
- Hésiode, Théogonie. *Les travaux et les jours*. Le Bouclier. Paris: P. Mazon, 1972.
- Jaeger, Werner. *Cristianesimo Primitivo e Paideia Greca*. Milano: 2013.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1967.
- Marrou, H. I. *Storia dell'educazione nell'antichità*. Roma: 1981.
- Moreschini, C. *I Padri Capadoci. Storia, letteratura, teología*. Roma: 2008.
- Mota, Arturo. *Breve historia de las ideas en Occidente*. México: UAMX, 2017.
- Philostratus, F. *The life of Apollonius of Tyana*. London: W. Heinemann, 1969.
- Platonis. *Opera omnia*. Oxford: ed. Ioannes Burnet, 1957.
- Reale, G. *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Milano: 2000.
- Ryle, Gilber. *Self-Knowledge. A History*. Oxford: Ursula Renz, 2017.
- Seneca. *Epistulae morales ad Lucilium*. Teubner, O. Hense, 1938.
- Terenzio, Adhelfhoe. *Heautontimorumenos*. Milano: L. Piazzi, 2017.

SOBRE LA VERDAD, PRESENCIA AMABLE DEL SER

RICARDO MORALES ROSSELL

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

rrossell01@hotmail.com

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n12.03>

Resumen: La *verdad* es un concepto que ha sido objeto del pensamiento y la investigación más ardua en la cultura occidental. Es, por lo mismo, uno de los problemas más importantes de la historia de la filosofía. En este escrito nos proponemos hacer un acercamiento a los matices que ha tomado el concepto de *verdad* en el pensamiento griego, hebreo y cristiano, para exponer, de modo general, algunos aportes al pensamiento sobre la verdad, por parte del pensamiento eslavo, que no siempre se toma en cuenta en la filosofía de occidente.

Palabras clave: Verdad, helenismo, pensamiento semita, cristianismo, pensamiento eslavo.

Abstract: Truth is a concept that has been the subject of the most arduous thought and research in Western culture. It is, for the same reason, one of the most important problems in the history of philosophy. In this writing we propose to bring about the

nuances that the concept of truth has taken in Greek, Hebrew and Christian thought, in order to set out, in a general way, some contributions to thought on the truth, by Slavic thought, which does not always taken into account in the philosophy of the West.

Key words: Truth, Hellenism, Semitic thought, Christianity, Slavic thought.

*El amor a la verdad no es posible sin cierta osadía.
Y ésta es una de las razones por la que la verdad
no gusta.*

HERNI DE LUBAC

En un verano de investigación (julio de 2018), en dos conferencias distintas (de días distintos), escuché la misma afirmación: "Las verdades de hoy son las mentiras de mañana". El conferencista de una de ellas insistía más: "La única verdad es que no hay verdad; de verdad, jóvenes investigadores: las verdades de hoy son las mentiras de mañana". Ante esto surgen inevitablemente preguntas: ¿para qué escuchar al ponente si, de cualquier modo, lo que afirma como verdad, no es o no será verdad?, además, todos los autores que citó para sustentar sus afirmaciones, entre ellos Platón, ¿cuántos "mañana" se requiere para que sea una mentira? Y, en un verano de investigación, ¿qué sentido tiene investigar si, de cualquier modo, "ese estudio" es o algún día será una mentira? Más allá de estas preguntas inmediatas ante tal contradicción: "es verdad que no hay verdad" (por tanto, sí hay verdad: la verdad de que no hay verdad), hay un cuestionamiento de fondo, ¿es verdad que todo es un engaño?, ¿es posible vivir así, en un mundo de apariencias?, a fin de cuentas, ¿toda la vida humana, nuestra relación con el otro y el mundo que nos rodea, no es sino una mentira?

Desde antiguo ha habido argumentos que ponen en duda la existencia de las cosas y nuestra posibilidad de conocerlas y comunicarnos. Quizá el más célebre sea el sofista Gorgias de Leontino, con sus famosas tres tesis: 1. *Nada existe*, 2. *Si existe algo, no lo podemos conocer*, 3. *Supuesto que existiera algo y lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar a otros*. Estas tres tesis han sido debatidas y puestas en claro, desde Sócrates, Platón y Aristóteles contra los sofistas, Agustín de Hipona contra los académicos, Descartes contra el escepticismo francés de su ambiente, en fin. El muy citado "*cogito, ergo sum*" cartesiano, haciendo eco de "*si fallum, sum*" de San Agustín, parecen dar en el centro: "sé que soy" y si me engaño, al menos "sé que es verdad que me engaño", por tanto, hay algo en vez de nada. Mas, si como dice Gorgias que no existiera nada y no pudiéramos conocer nada, todo sería entonces puro antojo, o en palabras de Dostoievski, una historia contada por un idiota¹.

¹ Cfr. J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico* (Barcelona: Herder, 2002), 35-45.

Al inicio de su pontificado, S. Juan Pablo II había dicho que en la historia ha habido muchas tiranías, y quizá hoy vivimos la peor de todas: *la tiranía del espíritu* que coincide con *la crisis de la verdad y el bien*. La verdad reducida a las opiniones personales –por dispares y contradictorias que sean–, bajo el supuesto de que no hay verdad ni mentira, ni bondad ni maldad, ni belleza ni fealdad, sino todo depende de cada quien cómo lo mire; el llamado relativismo. Y esa tiranía provoca una gran crisis espiritual: la profunda incertidumbre de no confiar en nada ni en nadie; así, creamos una cultura de la sospecha, del engaño. Por eso se habla hoy de una *esquizofrenia psíquico espiritual* que causa gran sufrimiento en las personas, buscando muchas formas de compensación a causa de la incomprensión y la división interna que se puede traducir en una incoherencia personal en la vida, en un dualismo entre intenciones y realidad. Esa compensación se busca en el “supermercado de los deseos”², fundamentalmente el *consumismo*³. Una vez que hemos perdido los puntos de referencia de nuestra existencia, perdemos el sentido de la vida.

Empero, “hasta la persona más empapada en el espíritu consumista de nuestra época, hasta el aparentemente más superficial, tiene sin embargo dentro de sí la necesidad de encontrar una respuesta a las preguntas fundamentales de la existencia. Quiere “realizar” la existencia, es decir, quiere encontrar su sentido, dar a su vida una motivación profunda. Repito, incluso cuando no lo parece. Y así se pone a buscar...”⁴. Por eso Aristóteles dice que “todos los hombres, por naturaleza, desean saber”⁵, pues hay en el hombre una sed de verdad que se manifiesta, por ejemplo, en la fascinación que causa la ciencia, incluso en el descontento radical de nuestra cultura que es signo del deseo de verdad y felicidad. Me gusta mucho en este sentido la expresión del P. Lobato en la introducción a *De veritate* de Santo Tomás: “Esta enfermedad mortal del hombre de hoy (que podríamos llamar esquizofrenia psíquico espiritual), sólo se remedia con el pan de la verdad”.

Pero ¿qué es la verdad?, es la misma pregunta que hizo Pilato a Jesús. Gracias a la revelación cristiana, sabemos que Jesús es el *Camino, la Verdad y la Vida* (Jn. 14,6). De tal manera que “la verdad” es una Persona, es uno de los nombres de Dios hecho hombre, que ha dicho de sí mismo, *Yo soy la verdad*. Así, la cuestión de la verdad tiene prioridad

² Cfr. Marko Iván Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua* (Madrid: BAC, 2014), el capítulo “La verdad. Memoria eterna de la vida”.

³ Para profundizar en el *homo consumus*, Zigmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (México: fce, 2015), el capítulo IV, Turistas y vagabundos.

⁴ Cfr. M.I. Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*, 5-8.

⁵ Aristóteles. *Metafísica* I, 1.

incontestable en la vida humana, y la tiene en la vida cristiana. "La razón y la fe coinciden en ser las dos alas para el vuelo del hombre hacia la verdad"⁶. Por ser tan radical se sigue que tenga muchas manifestaciones; aquí trataremos brevemente una rica herencia del tema, con tres nociones complementarias de la verdad y que podemos designar como la griega, la hebrea y la cristiana⁷, y finalmente una palabra sobre el sentido eslavo (ruso) de la verdad.

El sentido de verdad en los griegos

Los griegos llamaron a la verdad, *aletheia*⁸. *La verdad* es lo contrario del olvido, o sea, lo que está descubierto, lo no oculto, lo que se presenta luminoso al pensamiento y a la palabra. Detrás del término *léthos* (*a-léthos*: *aletheia*), se oculta un modo antiquísimo de entender *la muerte*, concebida como una vuelta al olvido, al estado oscuro de la no conciencia de sí mismo. Esta visión encuentra eco en la imagen simbólica de la muerte representada por las sombras que beben del río del olvido. Si la verdad es lo que se recuerda, lo que permanece descubierto, visible, lo que es posible volver a visitar y no se sumerge en la oscuridad, la verdad es, pues, la derrota del gran enemigo que es la muerte, identificada con el olvido⁹.

La verdad en los griegos se puede entender como algo que se recordaba continuamente, puesto siempre a la vista, nunca sepultado, algo que vence al tiempo, que no pasa, que precisamente porque escapa al olvido, se puede descubrir y contemplar. Así pues, la verdad no es una construcción o abstracción válida para un contexto bajo una función práctica, y que por lo mismo es relativa y se acomoda a los consensos, o "la verdad de cada quien". No es así. La verdad es la misma realidad de las cosas que se pone al descubierto: *aletheia*, desocultar, sacar a la luz. Para los griegos, *el ser* es en cierto modo *luz*. De aquí que la verdad ilumina la vida. *Aletheia*, desvelar, desocultar, indica lo patente

⁶ Juan Pablo II, *Carta Encíclica Fides et ratio*.

⁷ Cfr. Abelardo Lobato O.P., "Introducción al *De veritate*", en Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001).

⁸ *Aletheia*. Alfa privativa y *léthos* en forma jónica. En otras palabras: el verbo *létho* significa escapar, permanecer inobservado, no descubierto, no visto. En la voz media pasiva este verbo significa "perder la memoria", "olvidar". Gracias al "alfa privativa", la verdad como *aletheia* es lo *no olvidado*, lo que se desoculta o devela.

⁹ Cfr. M.I. Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*, 38-39.

y presente. Hay tres significados principales de *aletheia*, uno referido a conocer; otro, al ser; y el tercero, a obrar: *conocer* indica rectitud en el pensar y el decir frente a la mentira y el engaño; *ser* significa realidad frente a la mera apariencia; *obrar* designa una conducta recta frente a la engañosa. La máxima socrática: "Conócete a ti mismo", es el camino de la verdad. Quiere decir algo así como "vivir en la realidad".

En suma, "este estar no oculto significa dos cosas: por una parte, que el *ser* aparece, por otra, que el *ser* *aparece*. En el hecho de que esta duplicidad sea, sin embargo, algo único consiste el estado de desvelado y, en él la verdad. Por tanto, ni el ser está oculto en sí mismo como una cosa incognoscible en sí... ni por otra parte, la apariencia es... un espejismo de la nada, una sima indescifrable. Por el contrario, el ser puede aparecer en cuanto tal."¹⁰

El sentido de verdad en los hebreos

La palabra que significa *verdad* en hebreo es *emet*. Este vocablo en su raíz indica firmeza, estabilidad. La verdad en hebreo señala, ante todo, una dimensión firme de comportamiento que se verifica en *la fidelidad*. *Emet* hace referencia a la palabra de la que uno se puede fiar, porque ha sido revelada por alguien en quien confiamos. Este significado se dice con prioridad de Dios, que merece toda confianza. Dios es *el Dios del amén*. *Emet* y *amén* tienen la misma raíz hebrea: *amén*, "así sea", es una verdad en la que podemos descansar, abrazar, porque Dios es *el Dios de la verdad*, son verdaderas sus palabras y fiel en su obrar¹¹. "Dios mantiene por siempre su fidelidad" (Sal. 146).

La experiencia hebrea parte del camino de un pueblo, de una llamada que hace levantarse y ponerse en camino. Israel experimenta, desde los comienzos de su historia, que la palabra del Señor es la verdad: "Señor, tus palabras son verdaderas" (2 Sam. 7,28). Y "tu palabra se funda en la verdad" (Sal. 119). Esta certeza ha madurado en el hombre una dimensión religiosa tan grande que el hombre se siente regenerado por la Palabra: "Señor, tu palabra es eterna, más estable que el cielo", y "lámpara es tu palabra para mis pasos, luz en mi camino" (Sal. 119). Nace, pues, una relación completamente

¹⁰ H.U. Von Balthasar, *Teológica. La verdad del mundo* (Madrid: Encuentro, 1997), 39.

¹¹ *Cfr. ibid.*

personal con este Dios de la Palabra. Así, el fiel es sólo Dios, el Señor, que es una realidad personal¹².

El sentido de verdad en el pensamiento cristiano

Estos dos modos de entender la verdad, *aletheia* y *emet*, han servido de punto de partida y de ayuda para la concepción cristiana de la verdad, que, como se dijo anteriormente, la verdad es personal: la verdad no es una cosa, sino una persona. Por un lado, *la verdad tiene que integrar la fidelidad hebrea*: Dios es la verdad que inspira confianza, y este fundamento permanece para siempre. "Donde hay *emet*, uno puede confiarse, entregarse... La verdad descubre el ser y, con ello, también las conexiones del ser, abre perspectivas dentro de ámbitos aún desconocidos, tiene en sí misma el movimiento hacia una verdad más grande"¹³. Por eso, Dios mismo es *Amén*, fuerte, seguro, fiable y veraz. Y así, el prólogo de san Juan dirá de Jesús: "En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios... La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo".

Por otro lado, *la filosofía griega* pone el acento en la verdad como la realidad de las cosas, que pide ir hasta la plenitud de las relaciones entre ser y conocimiento, de tal manera que la verdad tiene su lugar en el recto entendimiento de las cosas, en la adecuación de la mente a las cosas cual son en sí mismas, en la rectitud del juicio. El ser, que es en cierto modo luz, ilumina la inteligencia cuando ésta lo acoge.

Dios lo ha revelado, *Yo soy la verdad*, por tanto, la verdad es personal. Hay un principio estrechamente ligado a la visión de la persona que es: "la persona es amada y afirmada por sí misma". Aquí se entiende que la Verdad no sólo pide conocimiento, sino amor. Para el cristiano, este principio de Verdad y Amor se realiza por excelencia en la persona, en Jesucristo. "Amor es nombre de Persona"¹⁴, dirá Santo Tomás de Aquino. Fe y razón se unen en el amor a la verdad.

¹² M. I. Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*, 41-44.

¹³ H. U. Von Balthasar, *Teológica. La verdad del mundo*, 40-41.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 37, a. 1

El sentido de la verdad en el pensamiento eslavo

Para redondear esta última idea acerca de las relaciones amor y conocimiento, quisiera sólo apuntar el sentido de verdad para los eslavos. Ligados a la tierra, sobre la base de observación de los ciclos de la naturaleza, estaban convencidos de que los fenómenos en sí no son comprensibles sino en cuanto están unidos a la vida universal. De hecho, su término "verdad" es *istina*, que no sólo expresa "lo que existe", sino también lo que respira. Por lo tanto, conocer la *istina* es entrar en contacto con una realidad viva¹⁵. Conocemos lo que vivimos, y la verdad se conoce en la intuición de la vida. Así, la persona no puede encerrarse en sí misma. Para los hombres el *amor* es un principio del conocimiento: la caridad es la puerta de la *gnosis* (conocimiento). Sólo se conoce bien lo que se ama.

Quizá, en este sentido tiene toda su fuerza ese diálogo entre Aliocha e Iván Karamazov de la novela *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski:

–Queríamos amar con el corazón y con el vientre; lo has dicho bien. Me siento arrebatado por tu ardor de vivir. Creo que se debe amar la vida por encima de todo.

–¿Amar la vida más que el sentido de la vida?

–Ciertamente. Amarla antes de razonar, sin lógica, como tú dices; solamente entonces se comprenderá su sentido.

Esta intuición de Dostoievski me hace recordar la frase de Chesterton: "No puedes encontrar la verdad con lógica si no la has encontrado ya sin ella", que en el fondo, coincide con esta lógica del amor, pues no puedes encontrar la verdad si no estás dispuesto a dejarte tocar por ella.

Quisiera hacer alusión a una reflexión¹⁶ sobre un diálogo de la película "Interstellar" para entender esta lógica del amor. En un momento determinado, los astronautas encargados de encontrar un nuevo hogar para la humanidad –porque el nuestro se está acabando–, están ante un dilema: han fallado fatalmente en el primer intento de la misión y deben decidir a qué planeta dirigirse ahora, pues no hay tiempo ni combustible para visitar los dos planetas potenciales. En ambos casos, hay un explorador que se ha

¹⁵ Cfr. Card. T. Spidlik y M. I. Rupnik. *El conocimiento integral. La vía del símbolo* (Madrid: BAC, 2013) 13-15.

¹⁶ Reflexión publicada en Ricardo Morales Rossell, "La verdad y la lógica del amor", *Adelphós Lykos*, 5 (Diciembre, 2016).

adelantado a visitar el planeta y envía datos para ser analizados como posibles lugares habitables y, bajo esta circunstancia, las dos posibilidades son igualmente exitosas o riesgosas. Hay que decidir y el tiempo vuela. Entonces, Joseph Cooper decide ir al planeta donde está Mann porque le parece "científicamente" la mejor opción. Por su parte, la Dra. Brand quiere ir al planeta de Edmund, porque le parece igualmente razonable e intuye que es una mejor opción. Cooper revela la intención de Brand: estás enamorada de Edmund. Ella responde: "Sí, y eso me hace querer seguir mi corazón. Pero tal vez ya pasamos demasiado tiempo tratando de entender con teoría". Cooper le replica: "Eres científica Brand". Brand responde: "Entonces hazme caso cuando te digo que el amor no es algo que hayamos inventado. Es observable, poderoso. Tiene que significar algo... A lo mejor significa algo más, algo que aún no alcanzamos a comprender... Estoy cruzando el universo atraída por alguien a quien no he visto en una década. Y quien probablemente esté muerto. El amor es lo único que somos capaces de percibir que trasciende las dimensiones del tiempo y del espacio. A lo mejor deberíamos creer en eso aunque no alcancemos a entenderlo aún. Es cierto, Cooper, la posibilidad de ver a Edmund me emociona. Y no significa que me equivoque". Por ello, "el amor a la verdad no es posible sin cierta osadía. Y ésta es una de las razones por la que la verdad no gusta", como dice Herni de Lubac.

"Entre los antiguos eslavos la verdad evocaba el vivir, la vida, la respiración. Lo que permanece debe ser vivo y definitivamente arrancado a la muerte. La verdad es verdad porque respira y el hombre lo sabe, precisamente a través de la fidelidad de esa respiración, que la verdad existe y existirá, y que no llegará el día en que una generación no sienta ya su soplo, ni llegará el momento en que ella muera... *Istina* evoca, además, *isti*, que quiere decir "el mismo", o sea, el que no cambia ni se desmaya. Esto sería justamente el engaño, la mentira de la verdad: fingir ser, vivir y respirar. La mentira necesita presentarse con una fuerza que impresione, con una grandeza que asombre. La mentira es imponente porque sabe que no existe realmente. La mentira tiene que convencer porque sabe que no permanecerá. Tiene que hacer mucho ruido, muchos movimientos, tiene que presentarse toda luminosa, porque de hecho no ve, está muerta. Por eso usa métodos constrictivos, aplastantes, de soberbia y jactancia, sabiendo que sin esta ostentación exterior no atraería a nadie, porque nadie se enamora de la nada, del vacío, de lo que está muerto"¹⁷.

Si es verdad que el conocimiento no es sencillo, que exige caminar, que el error está presente y debemos corregir una y otra vez, no es el engaño o la mentira la última

¹⁷ M.I. Rupnik, *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*, p. 45.

palabra, sino el don agradecido del ser, el amor a las cosas tal como se hacen presentes cada día.

Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2012.

Bauman, Zigmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE, 2015.

Bochenski, J. M. *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder, 2002.

De Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

Lobato, Abelardo O.P., "Introducción al *De veritate*", en De Aquino, Tomás. *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Morales Rossell, Ricardo. "La verdad y la lógica del amor", *Adelphós Lykos*, 5 (Diciembre, 2016).

Rupnik, Marko Iván. *Decir el hombre. Persona, cultura de la Pascua*. Madrid: BAC, 2014.

Spidlik, T. Card., y Rupnik, M.I. *El conocimiento integral. La vía del símbolo*. Madrid: BAC, 2013.

Von Balthasar, Hans Urs. *Teológica. La verdad del mundo*. Madrid: Encuentro, 1997.

PROLEGÓMENO A TODA HERMENÉUTICA FUTURA

AHMED EDMUNDO CERVANTES ESPINO

Profesor

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

ahmedcervantes@gmail.com

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n12.04>

Resumen: Este ensayo tiene como objeto proporcionar una noción sobre el concepto de *hermenéutica* entendida como disciplina filosófica, así como un panorama histórico de ésta, con el propósito de comprenderla y entender las razones de su relevancia en el pensamiento contemporáneo, así como los problemas que la han atravesado en su devenir y cuáles continúan atravesándola en el presente.

Palabras clave: Hermenéutica, romanticismo, modernidad, filosofía contemporánea.

Abstract: The aim of this essay is to expose a notion about the concept of hermeneutics as a philosophical discipline and a historical overview of the hermeneutics, with the aim of under-

standing the reasons for its relevance in contemporary thought and the problems that have gone through it in its evolution and which continue to go right through it in the present.

Key words: Hermeneutics, romanticism, modernity, contemporary philosophy.

Una brevísima historia de la hermenéutica

En el capítulo II titulado "El conflicto de las interpretaciones del texto, Freud: una interpretación de la cultura", Paul Ricoeur se cuestiona sobre el concepto de *interpretar*, qué significa interpretar y de dónde surge el concepto de *interpretar*. Así desde su análisis de la tradición, la palabra *interpretar* provendría de lo que denomina un concepto largo y de un concepto corto: "...si consultamos la tradición, nos atraen dos empleos de la palabra; uno nos propone un concepto 'corto' y el otro un concepto demasiado 'largo' de la interpretación. [...] –*Peri Hermeneias* de Aristóteles y la exégesis bíblica–".¹

El concepto largo surge del *Peri Hermeneias* de Aristóteles que, como es bien sabido, es el segundo tratado incluido en el *Organon* o *Tratados de lógica*, el cual se ha traducido como *De la interpretación* o *Sobre la interpretación*, en el que se exponen los fundamentos semánticos para la construcción de los enunciados, que desemboca en el razonamiento, *Analíticos primeros*, y en el método del conocimiento científico, *Analíticos segundos*. Así, para Aristóteles, interpretar no designaría una ciencia metodológica a base de principios que se ocupará de las significaciones, sino de la significación misma, es decir, de la significación de la oración o de la frase, pero en sentido lógico, *id. est.*, de la proposición que es susceptible de ser verdadera o de ser falsa, en vista de que, para Aristóteles, decir algo de algo es interpretar, puesto que al momento de decir o declarar un juicio sobre un objeto, lo interpretamos: "La *hermeneia*, en sentido *completo*, es la *significación* de la frase. Pero en sentido *estricto*, el del lógico, es la frase susceptible de ser verdadera o falsa, es decir, la proposición declarativa; [...] decimos lo real significándolo; en este sentido, lo interpretamos."² Por ende, *Peri Hermeneias* no debería comprenderse como *De la interpretación*, entendiendo interpretar en el sentido moderno; sentido al cual nos dirigimos, sino como *De la significación* o, expresándolo mejor, *De la enunciación*: "Decir algo de algo es, en el sentido completo y fuerte del término, interpretar".³

El concepto corto, para Ricoeur, proviene de la exégesis bíblica, entendida ésta como ciencia de las reglas de la exégesis, pues con el surgimiento y establecimiento de un saber basado en un texto sacro, como lo es el cristianismo, se requería un método de interpretación distinto, por la complejidad de los libros que integran a las escrituras

¹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, México, 1990), 21.

² *Ibíd.*, 23.

³ *Ibíd.*, 24.

judeocristianas: "La segunda tradición nos viene de la exégesis bíblica; la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto. Es indiscutible que el problema de la hermenéutica se ha constituido, en gran parte, en este recinto de la interpretación..."⁴

Se ha considerado, no obstante, que la etimología de la palabra *hermenéutica* proviene del dios griego *Hermes* (en griego antiguo Ἑρμῆς) que, según la mitología griega, nace de la unión entre el dios olímpico *Zeus* y la mayor de las siete *Pléyades* hijas del titán *Atlas*, *Maya*. Entre sus diversas funciones, *Hermes* auxilia a los humanos a tener viajes seguros y sin dificultades y en este sentido, como protector de los viajeros, es el dios de los caminos, el cual protege a los viajantes y castiga a quienes rehúsan auxiliarlos. Pero, así como sirve de escolta a los vivos, también acompaña a los muertos, ya que *Hermes* se encarga de anunciar la muerte próxima y ser guía de los fallecidos, socorriéndolos a hallar su camino hasta el reino de *Hades*, siendo pues uno de los tres dioses, junto a *Hades* y *Perséfone*, que puede ingresar y salir del oscuro inframundo sin problema alguno. Asimismo, investido como el heraldo de los dioses, se muestra como experto y elocuente orador; por tanto, es el dios de la elocuencia, del lenguaje, de la escritura y de la habilidad en el uso de la palabra, y como los heraldos y mensajeros deben ser individuos prudentes, *Hermes*, asimismo, es el dios de la prudencia y de las relaciones de intercambio y comercio entre los hombres, pues para ser un buen comerciante, e incluso un buen ladrón o estafador, hay que ser prudente: "Hermes, a quien tradicionalmente se ha hecho el creador de la hermenéutica –ya que también se le atribuye el origen del lenguaje y de la escritura–, tenía por costumbre aparecerse en los cruces de los caminos, en las encrucijadas, como dando a entender que la interpretación se requería sobre todo donde se juntaban caminos extremos, que iban en sentidos contrarios".⁵

Esta posible etimología es aceptada por Maurizio Ferraris en la Introducción de su texto llamado *Historia de la hermenéutica*, en la que *Hermes*, en tanto orador y mensajero de los dioses, ejerce una actividad práctica, llevando y trayendo anuncios y profecías, por lo que puede ser considerado dios de la interpretación:

Hermes, el mensajero de los dioses, ejercía una actividad de tipo *práctico*, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones, profecías. En sus orígenes míticos, como más tarde en el

⁴ *Ibid.*, 25.

⁵ Maurizio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM – Itaca, 2005), 11.

resto de su historia, la hermenéutica, en cuanto ejercicio transformativo y comunicativo, se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas [...] Es, ante todo, a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica debe su tradicional prestigio...⁶

Esta visión de *Hermes*, como asociado a la función de acercar y hacer comprensible aquello que es lejano, oscuro y distante, es aceptada, a su vez, por Mauricio Beuchot en sus textos *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* y *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, en los que la figura de *Hermes* es la encargada de traducir la voluntad de los dioses a los hombres: "...la hermenéutica, como *Hermes*, ama aparecerse en el claroscuro, al caer la tarde, cuando la luz y las tinieblas se fusionan; tal vez ama aparecerse, sobre todo, cuando amenaza cernirse la ambigüedad, como en un cruce de caminos. [...] la hermenéutica es disciplina de la interpretación de textos, y es lo que eminentemente se hace en las ciencias humanas".⁷

Así, desde esta etimología, la hermenéutica se entiende como la disciplina de la interpretación de los textos, sin embargo, la palabra *texto* debe entenderse en un sentido amplio, pues los objetos con los que trabaja la hermenéutica, pueden ser escritos, orales, actuados, incluso plasmados materialmente como en una obra de arte, la cual puede ser considerada un texto en la medida en que debe ser traducida e interpretada y, asimismo, dentro de la propuesta psicoanalítica, el propio paciente, en tanto existe algo oculto y velado dentro de él, puede ser considerado como un texto en vista de que se requiere un proceso interpretativo para traer a la luz ese algo.

La hermenéutica, como lo detalla Richard E. Palmer, en el capítulo II llamado "Herméneuein y Herméneia: el significado actual de su uso antiguo", del libro *¿Qué es la hermenéutica?*, está relacionada con las tres direcciones básicas que conllevan el verbo griego *herméneuein* y el sustantivo *hermeneia*, las cuales son decir, explicar y traducir:

Este proceso, mediador y portador de mensaje de "llegar a entender", asociado con *Hermes*, está implícito en las tres direcciones básicas del significado de *herméneuein* y *herméneia* en el uso antiguo. Si empleamos la forma verbal (*herméneuein*) para ejemplificar, estas tres direcciones son: (1) *expresar en voz alta en palabras* o "decir"; (2) *explicar*, como en la explicación de una situación, y (3) *traducir* como en la traducción de un idioma extranjero.

⁶ Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo* (México: Siglo XXI, 2013), 11.

⁷ Mauricio Beuchot & Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía* (Barcelona: Anthropos, 2008), 11.

Estos tres significados se pueden expresar mediante el verbo "interpretar", pero cada uno constituye un significado independiente y significativo de interpretación.⁸

De esta manera, la hermenéutica queda asociada concluyentemente a las funciones de *Hermes* el cual, siendo mediador entre lo conocido y lo desconocido, se encarga de transmitir a los mortales los mensajes y las órdenes divinas para que sean, por una parte, comprendidas y, por otra, eficazmente respetadas: "...se puede observar que el básico 'proceso de Hermes' funciona; en los tres casos algo extranjero, extraño, separado en el tiempo, el espacio o la experiencia se convierte en algo familiar, presente, comprensible. Algo que requiere representación, explicación o traducción es de algún modo 'traído a la comprensión', es 'interpretado'".⁹

Así, el hermeneuta es aquel que se enfoca en develar el sentido oculto y distante que se encuentra en los mensajes, evitando toda incomprendibilidad y haciendo que su total comprensión sea posible. Sin embargo, es necesario mostrar que la hermenéutica no surge propiamente como una disciplina filosófica, sino que en sus orígenes se consideraba como herramienta auxiliar de otros saberes humanos, careciendo de la centralidad que tiene ahora. Rescatemos de forma sucinta los acontecimientos más relevantes de su historia.

El arte de la interpretación, siguiendo lo expuesto por Maurizio Ferrari en el capítulo I, "Una historia de hermenéutica" de su texto llamado *La hermenéutica*, tiene su génesis en la antigua Grecia como búsqueda de comprensión y explicación de oráculos y vaticinios que requerían de una interpretación correcta y, por ende, relacionada, desde el racionalismo griego clásico, más bien a la *doxa* que a la *epistéme*: "En su origen, la hermenéutica no ocupa, pues, una posición eminente. El racionalismo griego clásico, al identificar el conocimiento con la visión teorética, vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito de los conocimientos inciertos, sibilinos como los vaticinios de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta".¹⁰

Con el surgimiento y la expansión del Imperio alejandrino, la hermenéutica se convierte en una herramienta de los griegos helenísticos de los últimos siglos antes de nuestra era, para la interpretación de los textos antiguos y, particularmente, de los dos grandes educadores y poetas forjadores del espíritu griego, *id. est.*, Homero y Hesíodo

⁸ Richard Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer* (Madrid: Arco/Libros, 2002), 30-31.

⁹ *Ibid.*, 31.

¹⁰ Maurizio Ferrari, *La hermenéutica* (México: Taurus, 2000), 7.

que, alejados bastante en el tiempo, siglo VIII antes de nuestra era, requerían ser traducidos e interpretados. En este momento, la hermenéutica es entendida como filología, una filología helenística que establece el sentido auténtico de textos que ya se consideraban antiguos y arcanos:

Tras las conquistas de Alejandro, la expansión de la cultura y de la lengua griega a poblaciones de diferentes etnias, como los semitas a los latinos, confiere a la interpretación un papel mucho más significativo que el que había tenido en el universo cerrado de la *polis*. Al mismo tiempo, la lengua de Hesíodo y de los poemas homéricos, que cumplían un papel eminente en la *paideia* clásica, parecía cada vez más oscura a los griegos de la *koiné* y por ende se plantea la exigencia de enmendar y de glosar textos corrompidos a lejanos en el tiempo, para restaurar su legibilidad: y es de la respuesta a esta necesidad como surge la *filología helenística*...¹¹

La fusión entre el pensamiento filosófico griego y la tradición religiosa judía marcará decisivamente el posterior pensamiento medieval, pues del encuentro de la filología helenística con la tradición exegética hebrea de la Torá, permite el surgimiento de la hermenéutica religiosa, la cual permeará en la doctrina cristiana debido a la búsqueda de establecer principios y normas aplicables en la interpretación de los textos sacros: "...a través del encuentro con una religión del libro como el hebraísmo, surge una hermenéutica *religiosa* que se coloca junto a la hermenéutica *filológica*".¹²

La hermenéutica jurídica nace del encuentro de la cultura helénica con el Estado romano y es utilizada para la interpretación de códigos y leyes, tan propios del espíritu romano, aunque fundamentada en la conciencia histórica, pues todo aquel que juzga, al pretender aplicar la ley de manera justa, debe considerar la situación concreta a la luz de los criterios generales de la tradición, *id. est.*, vinculando lo particular con lo general: "Una ulterior aportación del helenismo, esta vez en referencia al encuentro con el Estado romano, será la hermenéutica *jurídica*, nacida de la necesidad de proporcionar una recta interpretación de los códigos y que encontrará una tematización explícita en el código de Justiniano".¹³

Es en la Edad Media cuando la hermenéutica deviene exégesis bíblica, entendida como interpretación de las escrituras judeocristianas, pues la coexistencia del sentido

¹¹ *Ibíd.*, 8.

¹² *Ibíd.*, 9.

¹³ *Ibíd.*

literal, histórico, moral y anagógico requiere de un método especializado para la clarificación de cada uno de los sentidos que convergen en el texto sacro occidental por antonomasia: "...la *Edad Media* continuará considerándose a sí misma como una última extensión del clasicismo y seguirá desarrollando las directrices hermenéuticas presentes en la Patrística: y en particular la hipótesis de la coexistencia de un *sensus litteralis*, histórico, con un *sensus spiritualis*, místico, dividido a su vez en alegórico, moral y anagógico (o sea concerniente al destino ultramundano del lector)".¹⁴

Sin embargo, siguiendo lo expresado por Jean Grondin, en el capítulo I titulado "La concepción clásica de la hermenéutica" de su obra *¿Qué es la hermenéutica?*, el concepto para referirse al arte de la interpretación es acuñado en el siglo xvii por Johann Conrad Dannhauer, en un libro intitulado *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, en el que se busca un método garante la apropiada interpretación de los textos sacros:

Dannhauer fue de este modo el primero en utilizar el término [...] que resume por sí solo el sentido clásico de la disciplina: hermenéutica sagrada, es decir, el método para interpretar (*exponere*: exponer, explicar) los textos sagrados. Si hay necesidad de recurrir a ese método, es porque el sentido de las Escrituras no goza siempre de la claridad de la luz del día. La interpretación (*exponere, interpretari*) es aquí el método o la operación que permite llegar a la *comprensión* del sentido, al *intelligere*.¹⁵

Ahora bien, es a partir de la Modernidad, donde el interés por la interpretación de las escrituras judeocristianas se va desvaneciendo gradualmente, a causa de los ideales del Siglo de la Luces, tales como el pensamiento ilustrado autónomo e independiente, la erradicación de las supersticiones y una visión mucho más crítica del pasado y la tradición, con lo que surge la filología clásica: "...decae [...] el interés específico de una exégesis bíblica; esta actitud, característica de la Ilustración como época del pensamiento autónomo. [...] Sucede así que el siglo xviii desarrollará, más que cualquier otra época, una erudición y una filología instrumentadas para la comprensión de lo antiguo, y que al mismo tiempo reducirá los conocimientos anticuarios al simple nivel de fábulas".¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, 10.

¹⁵ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2005), 21.

¹⁶ Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, 13.

Así, hacia el siglo XIX conviven la filología de los textos clásicos, la hermenéutica jurídica y la hermenéutica teológica que varían en sus principios y métodos acorde a la diversidad de sus textos. Empero, en el Romanticismo se colocan las primeras bases para la conformación de una hermenéutica devenida disciplina filosófica, *id. est.*, donde hallamos finalmente los antecedentes más directos de la hermenéutica contemporánea: "Sera el *Romanticismo*, con su renovado interés por la tradición, el que hará fructificar la erudición dieciochesca, y al mismo tiempo pondrá las bases para una nueva centralidad del problema hermenéutico".¹⁷

De esta forma, uno de los que se han considerado padres de la hermenéutica, ya entendida como disciplina filosófica, es Friedrich Schleiermacher, el cual pretende integrar la exégesis bíblica y la filología clásica en una especie de síntesis superior, tomando todos los elementos comunes que tienen ambas disciplinas, es decir, pretende pasar de hermenéuticas regionales a una hermenéutica general, una desregionalización de la hermenéutica, retomando el concepto de Paul Ricoeur en su ensayo La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher a Dilthey de su libro *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*:

... la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones. La primera lleva a ampliar progresivamente su alcance, pues, de tal manera todas las hermenéuticas *regionales* quedarían incluidas en una hermenéutica general; pero este movimiento de desregionalización no puede llevarse al límite sin que al mismo tiempo las preocupaciones propiamente *epistemológicas* de la hermenéutica, es decir, su esfuerzo por constituirse en un saber supuestamente científico, queden subordinadas a preocupaciones *ontológicas* según las cuales *comprender* deja de presentarse como una simple modalidad de *conocer* para convertirse en una *manera de ser* y de relacionarse con los seres y con el ser.¹⁸

Schleiermacher se percató que, elevándose de las particularidades interpretativas de cada hermenéutica, puede conformarse una hermenéutica general, es decir, un conjunto de principios metodológicos que permitan la interpretación de los textos: "...busca ir más allá del concepto de hermenéutica como conjunto de reglas y hacerla coherente

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 72.

sistemáticamente, una ciencia que describa las condiciones para entender cualquier diálogo. El resultado no es simplemente una hermenéutica filológica sino una 'hermenéutica general' [...] cuyos principios puedan servir como base para todos los tipos de interpretación".¹⁹

Así, en vista de que tanto el exégeta como el filólogo buscan comprender el significado oculto de los textos, de manera que éste es el sitio en el que convergen tanto la hermenéutica religiosa y la filología clásica, *id. est.*, la gramática. Es, pues, el lenguaje el elemento común y fundamental para interpretar, por lo que el proceso comprensivo del lector u oyente debe centrarse en aquello que es gramaticalmente comprensible de aquello que no lo es, para alcanzar el significado arrojado por el autor o hablante en un segundo momento de la interpretación, el cual consistiría en llegar a la psique misma del emisor, que proporciona el sentido único del mensaje:

Schleiermacher precisa: considerar la lengua común es olvidar al escritor; comprender a un autor singular es olvidar su lengua, que sólo está atravesada. O bien se percibe lo común, o bien se percibe lo propio. [...] La segunda interpretación se denomina técnica, [...] En esta segunda interpretación se cumple el proyecto mismo de la hermenéutica. Se trata de llegar a la subjetividad de quien habla, mientras la lengua queda olvidada.²⁰

De esta manera, la interpretación gramatical se entiende como objetiva y la interpretación psicologista como subjetiva. No obstante, en los textos últimos de Schleiermacher, el aspecto psicologista se remarca, explicitando un carácter adivinatorio en la interpretación: "En los últimos textos de Schleiermacher la segunda interpretación prevalece sobre la primera, y el carácter adivinatorio de la interpretación subraya allí el carácter psicológico".²¹

La propuesta filosófica de Schleiermacher, que nace del espíritu positivista y cientificista decimonónico, da inicio a las aspiraciones metodológicas y epistemológicas de la hermenéutica, que tienen su continuación en Wilhelm Dilthey, el segundo padre o fundador de la hermenéutica como disciplina filosófica, el cual coloca a ésta como eje de las *Geisteswissenschaften*, es decir, las ciencias humanas o ciencias del espíritu: "En

¹⁹ Richard Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, 30-31.

²⁰ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, 75.

²¹ *Ibid.*, 76.

la hermenéutica, la disciplina centrada en la interpretación, específicamente en la interpretación de un objeto histórico siempre, de un texto, Dilthey encontró la base más humana e histórica para formular una metodología verdaderamente humanística para las *Geisteswissenschaften*".²²

Así, Dilthey busca establecer un método de interpretación objetivo y universalmente válido de las manifestaciones humanas, por lo que la comprensión se debe fundamentar en las expresiones objetivas de la experiencia del ser humano:

El texto que se va a interpretar, de ahora en más, es la realidad misma y su encadenamiento (*Zusammenhang*). Antes de preguntar: ¿cómo comprender un texto del pasado?, se plantea un interrogante previo: ¿cómo concebir un encadenamiento histórico? Antes de la coherencia de un texto se halla la de la historia, considerada como el gran documento del hombre, como la más fundamental expresión de la vida.²³

Comprender, para Dilthey, es comprender al otro, comprender la actividad mental del otro, concibiéndolo como un ser histórico, con lo que se muestra la necesidad de la psicología como ciencia fundamental para interpretar:

Toda ciencia del espíritu presupone una capacidad primordial, la de colocarse en la vida psíquica de los demás. [...] En el orden humano, por el contrario, el hombre conoce al hombre por más extraño que otro hombre nos parezca, no es algo ajeno en el sentido en que puede serlo la cosa física incognoscible. [...] El hombre no es radicalmente ajeno al hombre, porque puede dar signos de su propia existencia. Comprender esos signos es comprender al hombre.²⁴

Comprender las expresiones históricas del ser humano implica comprender al ser humano mismo, lo cual no se realiza mediante la introspección o la razón especulativa, sino a través de las objetivaciones de la vida, por lo que las actividades del ser humano le describen su propio ser: "Conocer al prójimo es posible porque la vida produce formas y se exterioriza en configuraciones estables. Sentimientos, evaluaciones, reglas volitivas

²² Richard Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, 63.

²³ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, 77.

²⁴ *Ibíd.*, 78.

suelen plasmarse en rasgos adquiridos estructurados, que los demás son capaces de descifrar”.²⁵ De esta forma, podemos afirmar que el objeto de estudio de la hermenéutica, las expresiones históricas de los seres humanos, siempre está inacabado, en continuo cambio y evolución, como la disciplina misma de interpretar.

No obstante, es en el siglo xx cuando la hermenéutica tiene un giro respecto al carácter eminentemente epistemológico del comprender, pues con Martin Heidegger, la hermenéutica deja de definirse como una forma particular de conocimiento y se convierte en estructura fundamental del ser humano, es decir, la hermenéutica prescinde de la aspiración metodológica y se enfoca al análisis ontológico del ser, alcanzando de esta manera, una auténtica profundidad filosófica, pues al mundanizar el comprender, Heidegger extirpa los aspectos psicologistas de Schleiermacher y Dilthey, *id. est.*, se pregunta por el ser, no por la psique humana:

La ‘hermenéutica’ en este contexto no se refiere ni a la ciencia o reglas de interpretación de un texto ni a la metodología para las *Geisteswissenschaften*, sino a su explicación fenomenológica propia de la existencia humana. El análisis de Heidegger indicaba que la ‘comprensión’ y la ‘interpretación’ son modos básicos del ser del hombre. Por eso, la ‘hermenéutica del *Dasein*’ de Heidegger resulta ser también hermenéutica, sobre todo en la medida en que presenta una ontología de la interpretación.²⁶

La hermenéutica, pues, abandona el método y la epistemología, que habían marcado la tradición hermenéutica hasta ese momento, para devenir ontología, relacionándose intrínsecamente con las dimensiones ontológicas del *Dasein*, del ser-ahí que, como segmento o fragmento del ser, se pregunta por el ser mismo:

...este *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto, sino un ser en el ser. *Dasein* designa el lugar donde surge la pregunta por el ser, el lugar de la manifestación; la centralidad del *Dasein* es sólo la de un ser que comprende el ser. Pertenece a su estructura como ser el hecho de tener una precomprensión ontológica del ser. Entonces, exhibir esta constitución del *Dasein* no es en absoluto fundamentar por derivación, como en la metodología de las ciencias humanas, sino ‘desocultar el fundamento por exhibición’ (§ 2, 3 y 4, p. 28 y ss.). Se

²⁵ *Ibid.*, 79.

²⁶ Richard Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, p. 63.

crea así una oposición entre fundamentación ontológica, en el sentido que se acaba de decir, y fundamento epistemológico.²⁷

Esta línea de comprender a la propia existencia humana como una hermenéutica filosófica es continuada por Hans-Georg Gadamer, el cual pretende que el pensamiento hermenéutico sea utilizado para la reflexión de los fenómenos de la experiencia vital humana, tales como la ciencia, el arte, la política y la religión, aunque añadiéndole el carácter eminentemente lingüístico, en vista de que el acceso al mundo se produce sólo a través del lenguaje, por lo que comprensión habita en la lingüisticidad, es decir, sólo el lenguaje posibilita el conocimiento del ser:

La hermenéutica se lleva un paso más allá todavía, a la fase 'lingüística' con la polémica afirmación de Gadamer de que 'el Ser que se puede entender es el lenguaje'. La hermenéutica es un encuentro con el Ser a través del lenguaje. En última instancia, Gadamer afirma el carácter lingüístico de la propia realidad humana, y la hermenéutica se entrega a las cuestiones puramente filosóficas de la relación del lenguaje con el ser, la comprensión, la historia, la existencia y la realidad.²⁸

No obstante, es necesario presentar el matiz expuesto por Jean Grondin, en el capítulo V titulado "Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica del acontecer de la comprensión" de su obra *¿Qué es la hermenéutica?*, en el que afirma que no existe una ruptura categórica entre la preocupación metodológica/epistemológica, por un lado, y el interés ontológico, por otro, dentro de la hermenéutica, pues si bien Gadamer se inspira en Heidegger, busca discurrir nuevamente sobre la problemática diltheyana –la preocupación por la cuestión metodológica y científica de las *Geisteswissenschaften*–, buscando asentar los fundamentos para la búsqueda de la verdad pero no desde la perspectiva científica, sino que pretende la construcción de una hermenéutica no metodológica para las ciencias del espíritu:

Aunque Gadamer fue alumno de Heidegger y aunque en gran medida se inspira en él, no puede decirse que la transición de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer sea algo

²⁷ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, 84.

²⁸ Richard Palmer, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, 64.

que caiga de su propio peso. Gadamer no ha continuado la 'hermenéutica de la existencia' de su maestro. Más bien ha intentado repensar a partir de ella la problemática, más diltheyana, de una hermenéutica de las ciencias del espíritu (aunque Gadamer acabará superando este horizonte esbozando una hermenéutica universal del lenguaje).²⁹

En este sentido, Gadamer afirma que las ciencias del espíritu son mayormente comprensibles desde la tradición humanista más que desde la visión cientificista moderna, abordando la cuestión de la verdad no desde la perspectiva metodológica, sino desde las distintas esferas que permiten la comprensión de la verdad por parte del ser humano mismo:

Gadamer parte, pues, de Heidegger, pero para renovar la manera de entender el problema de Dilthey. Si, por una parte, restablece el interrogante de Dilthey, por otra pone en cuestión la premisa de Dilthey según la cual sólo una metodología estaría en disposición de dar cuenta de la verdad de las ciencias del espíritu. Éste es de alguna manera el sentido del título de *Verdad y método*: la verdad no es sólo cuestión de método. El método se funda en la distancia del que observa respecto del objeto observado.³⁰

Habiendo realizado este recorrido del panorama histórico de la hermenéutica, se puede observar que ésta, con el matiz presentado, se ha escindido en dos formas distintas de entender el acto de interpretar mismo. Por un lado, la tradición iniciada por Schleiermacher y Dilthey, la cual pretende conformar a la hermenéutica como un conjunto de principios y reglas metodológicos para la interpretación; y, por el otro, la propuesta desde Heidegger y Gadamer, en la que la hermenéutica es entendida como un intento filosófico que pretende abordar las cuestiones de la existencia humana: "Por un lado, está la tradición de Schleiermacher y Dilthey, cuyos adeptos ven la hermenéutica como un cuerpo general de principios metodológicos que subyacen a la interpretación. Por otra parte, tenemos a los seguidores de Heidegger, que ven la hermenéutica como una exploración filosófica del carácter y las condiciones requeridas para toda comprensión".³¹ Así pues, la tradición hermenéutica de Heidegger y Gadamer colocan a la interpretación –lo conmensurable– como punto central y fundamental en las humanidades relegando a la ontología –lo

²⁹ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 70.

³⁰ *Ibid.*, 71.

³¹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, 68.

inconmensurable-, por lo que la hermenéutica se comprende como único medio posible para entender a la realidad, perdiendo cualquier referencia a las cosas en sí mismas.

Ahora bien, en el capítulo IV llamado "La guerra contemporánea sobre la hermenéutica: Betti *versus* Gadamer" de su libro *¿Qué es la hermenéutica?*, Richard E. Palmer remite a la polémica, dentro del seno de la hermenéutica, entre el jurista italiano Emilio Betti y el propio Gadamer. Para Betti, la hermenéutica ontológica conformada por éste y por Heidegger ha prescindido del ideal de objetividad al momento de interpretar, convirtiendo la hermenéutica en una simple percepción subjetiva en la comprensión. Confrontándose a esta postura, Betti retoma las aspiraciones de Schleiermacher y Dilthey sobre conformar una hermenéutica general, la cual comienza por el análisis gramatical del texto y la búsqueda de la intencionalidad del autor, como condiciones para hallar el sentido único y objetivo del texto; finalmente, esos principios o criterios interpretativos se aplican a cada uno de los objetos de estudio, *id. est.*, los textos de las distintas disciplinas: "En la tradición de Dilthey, Betti pretende proporcionar una teoría general sobre cómo se pueden interpretar las 'objetivaciones' de la experiencia humana. Aporta razones convincentes sobre la autonomía del objeto de la interpretación y la posibilidad de la 'objetividad' histórica al hacer interpretaciones válidas".³²

La respuesta que ofrece Gadamer es que no es posible tener un conocimiento objetivo del significado de un texto o de cualquier otra expresión vital del ser humano, ya que éste siempre se encuentra influido por su condición de ser histórico: con nuestro modo de ver, por lo que los objetos de la hermenéutica son históricos e implican cambio y transformación constante; se reitera, pues, la imposibilidad de un saber objetivo y transparente sobre dichos objetos: "Gadamer, que sigue a Heidegger, orienta su pensamiento hacia la cuestión más filosófica de qué es la comprensión en sí. Con la misma convicción aduce que la comprensión es un acto histórico y como tal está siempre conectado con el presente".³³ Asimismo, en tanto el ser humano es temporal y se encuentra inmerso en la historia que busca comprender, no le es posible acceder a un conocimiento totalitario, objetivo y sistemático del mundo. De esta manera, la verdad a la que puede aspirar la hermenéutica filosófica es una verdad parcial, transitoria y relativa: "Hablar de 'interpretaciones objetivamente válidas' es ingenuo, afirma, ya que eso supone que se puede interpretar desde una postura exterior a la historia".³⁴ Gadamer, pues, plantea

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

un intento filosófico que muestre las estructuras que permiten la comprensión y no una metodología para la hermenéutica, en vista de que no pretende establecer un conjunto de normas, principios o técnicas para el proceso interpretativo, como aspiraban Schleiermacher y Dilthey.

Hacia los años ochenta del siglo xx, un discípulo de Gadamer llamado Gianni Vattimo propone en el ensayo "Hermenéutica: nueva *koiné*", de su libro *Ética de la interpretación*, a la hermenéutica como el remplazo de los lenguajes comunes durante los años cincuenta, sesenta y setenta, los cuales habían sido el marxismo y el estructuralismo, instaurando al arte de la interpretación como la nueva *koiné* cultural. Expresar que la hermenéutica es una nueva *koiné* significa afirmar que, existiendo y conviviendo distintos y muy variados paradigmas y tradiciones filosóficas en el pensamiento contemporáneo, se requiere un idioma común para la comunicación entre todas éstas, *id. est.*, una forma de lenguaje familiar y de carácter interpretativo que sea centro de referencia cultural para los distintos discursos y que sea capaz de articular, dialogar, traducir y dar sentido a estos:

Decir que la hermenéutica sea tal *koiné* sostiene sólo, desde el punto de vista de la descripción factual, que así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas, o de crítica literaria, o de metodología de las ciencias humanas, tenían que rendir cuentas al marxismo o al estructuralismo, sin que por ello tuvieran que aceptar sus tesis, como sucedía a menudo, así hoy la hermenéutica parece haber asumido esa misma posición central.³⁵

Convertir, pues, a la hermenéutica en el nuevo lenguaje compartido del pensamiento contemporáneo no ha sido un acto gratuito, sino es el resultado de la observación por parte del filósofo italiano del surgimiento de la hermenéutica como disciplina filosófica³⁶ y la relevancia que ha tenido, así como el reconocimiento de ésta para afrontar y responder a la experiencia de la época contemporánea: "...se reconoce, de hecho, a la hermenéutica una centralidad, que se testimonia por la presencia misma del término, de las temáticas hermenéuticas y de los textos que las exponen, en los debates, en la enseñanza, en los cursos universitarios, y hasta en aquellos terrenos -tales como la me-

³⁵ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991), 55-56.

³⁶ "En el momento de la publicación de *Verdad y método* de Gadamer (1960), *hermenéutica* era un término especializado, que designaba aún, para la cultura común, una disciplina particular ligada a la interpretación de los textos literarios, jurídicos o teológicos; hoy el término ha adquirido, sin embargo, un significado filosófico mucho más amplio..." (*Ibid.*, 56).

dicina, la sociología o la arquitectura, por señalar algunos- que buscan establecer con la filosofía un nuevo vínculo".³⁷ La hermenéutica se muestra entonces como la expresión conceptual de un momento histórico determinado, que debe responder a las necesidades y exigencias del pensamiento contemporáneo, siendo así, pues, como el origen de la palabra *koiné* indica, un lenguaje devenido común en la filosofía contemporánea.

Ahora bien, la pretensión de alcanzar la verdad y la objetividad en la hermenéutica contemporánea –disputa iniciada por Gadamer y Betti- nos traslada al siglo XXI, con mucha más precisión, a la controversia ocurrida el 22 de noviembre de 2004, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, entre Mauricio Beuchot con su propuesta de una hermenéutica de corte analógico que permita la integración prudencial de dos interpretaciones opuestas, rescatando de cada una de ellas lo que es plausible y loable de salvaguardar, y Gianni Vattimo con su propuesta de hermenéutica anagógica³⁸ interesada en la apropiación que realiza el exégeta del texto en su propia vida y en la transformación que acontece en el encuentro de lector y autor, más que en la búsqueda de interpretación textual:

Quando yo hablo de hermenéutica anagógica, hablo de la idea de que toda la verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad, frente a la cual toma una posición activa, se presenta como un proyecto. Porque a mí no me interesa comprender los textos solamente como el autor los comprendía. Me interesa considerar los textos dentro de una historia todavía viva a la cual respondo, correspondo. Los textos son mensajes que recibo, obviamente, hablando el mismo lenguaje.³⁹

El debate entre ambos filósofos se centra en la pregunta que interroga por el problema de la verdad en la hermenéutica contemporánea, representando Vattimo, en primera instancia, la propuesta –desde Heidegger y Gadamer- que expresa que la hermenéutica

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ La exégesis bíblica medieval mostraba cuatro tipos de sentidos al momento de la interpretación: literal, alegórico, analógico y anagógico. El sentido analógico comprendía el sentido ético o moral que proporcionaban las Escrituras, y el sentido anagógico era el sentido místico o espiritual, o más concretamente, el sentido de esperanza en una vida futura; no obstante, Vattimo le da un sentido de esperanza política: "...Vattimo sugiere que hace mucha falta una hermenéutica comprometida con la política (no solamente con la teoría ni con la ética). Si la anagogía es el sentido místico tiene que ver con la vida futura, esto es, con el futuro, con la utopía. Incluso estaba asociado a la esperanza, más allá de la fe (la teoría) y la acción ética". (*Óp. cit.*, Beuchot, *Tratado de...*, p. 206).

³⁹ Mauricio Beuchot & Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, 423.

no debe pretender la objetividad y aspirar la verdad aristotélica correspondentista en la interpretación de los textos, sino que debe tender hacia la verdad heideggeriana, comprendida ésta como *alétheia*, develamiento o desocultamiento; y, en segunda instancia, Beuchot que representa, en gran medida, el ideal epistémico y metodológico –iniciado por Schleiermacher y Dilthey– dentro de la hermenéutica, así como la verdad correspondentista entre lo expresado en el enunciado y los hechos al momento de la exégesis de un texto, es decir, defendiendo una noción de verdad que procura aproximarse, adecuarse o corresponderse al texto: “Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector; vive de la tensión de ambos, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro”.⁴⁰ Beuchot defiende, pues, en la interpretación analógica de los textos una verdad correspondentista, es decir, una verdad que pretende aproximarse, adecuarse o corresponderse al texto pero encontrada aunque no limitada dentro de marcos conceptuales: “Por eso nuestra intención es tener una noción de verdad correspondentista no rígida, es decir, no biunívoca, sino proporcional, con algo de borrosidad, pero no tanta que se vuelva imprecisa y ambigua o equívoca. Es lo que llamamos correspondencia analógica”.⁴¹

Consideraciones críticas

Es precisamente Ferraris, en el capítulo II titulado “¿Qué no cuadra en este cuento?”, de su texto *La hermenéutica*, el que observa un problema en este planteamiento sobre la historia de la hermenéutica, puesto que se cae en una especie de anacronismo si se buscan asimilar, homologar o equiparar los significados antiguos de la palabra *interpretar* con el concepto contemporáneo de *interpretar*. Con el concepto de *interpretar* se acentuaba el hecho de emitir o expresar una idea, puesto que se relacionaba intrínsecamente con el emisor del mensaje más que con el receptor del mismo; por el contrario, en la actualidad, por *interpretar* se entiende decodificar un mensaje, más que codificarlo, *id. est.*, se invoca a la hermenéutica cuando se pretende clarificar o interpretar un mensaje ya hecho, no cuando se está creando:

⁴⁰ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, 24.

⁴¹ Mauricio Beuchot & Francisco Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, 68.

'Interpretar' suele significar –para nosotros, hoy– entender el sentido y no sólo expresarlo, al menos si seguimos la versión que predomina en el lenguaje corriente. Poco importa que en la tradición estén amplísimamente atestiguados –cuando no son predominantes– usos de la hermenéutica como expresión, más que como interpretación [...]. Y sin embargo, estamos tan acostumbrados a considerar a la hermenéutica como un ejercicio receptivo, que la formulación expresiva parece fuera de lugar: de modo que, con el título general de "historia de la hermenéutica", se narra al menos dos episodios, quizás especulares, pero ciertamente no idénticos.⁴²

Asimismo, durante toda la historia de la humanidad, se han interpretado mensajes y buscado descifrar sentidos, sin embargo, con esto no podría afirmarse que quienes realizaban esas acciones interpretativas, se denominarían *hermeneutas*, en el sentido actual del término:

Antes, durante milenios, todos interpretaban, pero sin darse cuenta de las implicaciones de su acto [...] habían limitado la interpretación a la praxis o, a lo sumo, cuando habían teorizado sus reglas y sus ámbitos, la habían restringido a la disciplina que les interesaba (pongamos la jurisprudencia), o a una esfera más amplia, que, sin embargo, al no coincidir con lo que el historiógrafo contemporáneo presupone como 'hermenéutica' se muestra fatalmente inadecuada...⁴³

Esta cuestión podría observarse desde la distinción realizada por Beuchot en su libro *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, en el capítulo I, "Constitución y método de la hermenéutica misma", en el que expone la distinción entre la hermenéutica *docens*, entendida como teoría de la interpretación, y la hermenéutica *utens*, entendida como la realización del acto interpretativo: "La hermenéutica *docens* es la hermenéutica en cuanto doctrina o teoría general del interpretar, y la hermenéutica *utens* es la hermenéutica misma ofreciendo los instrumentos [...] para ser aplicados en la práctica...".⁴⁴ De esta forma, podría añadirse una tercera categoría, una especie de variante de la hermenéutica *utens*, aunque utilizada en la vida práctica cotidiana, en vista de que todos los seres humanos se enfrentan constantemente a la

⁴² Maurizio Ferraris, *La hermenéutica*, 17-18.

⁴³ *Ibid.*, 18-19.

⁴⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, 19.

interpretación de los objetos y, no obstante, no son considerados hermeneutas y, muchos menos, requieren estudios en la hermenéutica *docens* para la realización de esos actos particulares de interpretar: "... todos interpretamos, sin que por esto seamos hermeneutas, y sobre todo, tampoco tenemos necesidad de leer tratados de hermenéutica para recibir luces acerca de nuestra praxis. [...] Así, entre la praxis interpretativa natural y las codificaciones de las hermenéuticas especiales, no existe ninguna relación esencial (no más de la que se encuentre entre quien habla una lengua y un gramático)...".⁴⁵

Es posible conceder, no obstante, el carácter eminentemente humano de los textos, pues aunque en ocasiones a algunos se les atribuya inspiración trascendente, ya sea angelical o demoníaca, son éstos una creación del ser humano, y, precisamente, en la misma medida en que los textos han sido escritos por los hombres, éstos pueden, por medio de un proceso hermenéutico, conocer íntegra y enteramente lo que ellos mismos, a través de la historia, han conformado.⁴⁶ De esta manera, los textos pueden ser descifrados e interpretados por los individuos, pues son ellos mismos quienes los han conformado libremente y es en este punto donde radica la relevancia de la hermenéutica, pues ésta subraya la necesidad de retornar a los textos, de volver a los autores, de interpretarlos y reinterpretarlos a la luz u oscuridad del tiempo en que son retomados y en la época en que son releídos. Ningún texto, pues, está cerrado o definitivamente interpretado, sino que está siempre abierto a los nuevos tiempos y a las nuevas conciencias para ser llevados hacia nuevos derroteros.

Ahora bien, el problema de toda disciplina es generar su propia definición. Autodefinirse, autolimitarse, autodeterminarse, explorarse a sí misma es el dilema por el que debe atravesar toda rama del conocimiento humano, si pretende y aspira a ser llamada conocimiento, en vista de que ella misma debe establecer las condiciones, las estructuras, las fuentes y el alcance de su objeto de estudio, precisándolo y estableciendo aquello que impide su surgimiento. Desde esta perspectiva, como conclusión a este prolegómeno, se considera imprescindible para toda hermenéutica futura conformar sus cimientos desde la epistemología y la ontología –procurando ser fiel, tanto como le sea posible, a la tradición crítica conformada por Nietzsche, Heidegger y Gadamer–, pues el conocimiento del objeto y su indisoluble interpretación realizada por el sujeto, es únicamente posible, sí y sólo si existe previamente dicho objeto. Asimismo, la hermenéutica

⁴⁵ Maurizio Ferraris, *La hermenéutica...*, 22.

⁴⁶ Criterio que se ha llegado a nombrar como criterio de coincidencia de la verdad y del hecho, *id. est., verum ipsum factum*.

futura debe estar comprometida con las implicaciones ético-políticas al momento de la exégesis, aceptando y fomentando la creación de acuerdos y consensos, por medio del diálogo intersubjetivo, en tanto se sustenten en juicios verdaderos.

Bibliografía

- Beuchot, M. & Arenas-Dolz, F. *Hermenéutica de la Encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. España: Anthropos, 2008.
- Beuchot, M. *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM-Itaca, 2005.
- Ferraris, M. *La hermenéutica*. México: Taurus, 2000.
- Ferraris, M. *Manifiesto del nuevo realismo*. México: Siglo XXI, 2013.
- Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2005.
- Palmer, R. *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Editorial Arco/Libros, 2002.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Argentina: FCE, 2010.
- Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1971.

HUMANIDADES

ENTREVISTA

CON

MAURICIO BEUCHOT PUENTE

JUVENAL CRUZ VEGA

ACADEMIA DE LENGUAS CLÁSICAS FRAY

ALONSO DE LA VERACRUZ

juvenal_cruzvega@yahoo.com.mx

<https://doi.org/10.36105/rflt.2018n12.05>

En México se ha venido mostrando un progreso cualitativo y una renovación del pensamiento filosófico en las últimas décadas. Desde 1930 han surgido pensadores esclarecidos y modos diversos de filosofar, de sobra conocidos, como: José Vasconcelos, Antonio Caso, Samuel Ramos, José Gaos, Joaquín Xirau, Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Luis Villoro, Agustín Basave, José Sánchez Villaseñor, Héctor González Uribe, Ramón Xirau, José Rubén Sanabria, Mauricio Beuchot, Ambrosio Velasco, Mario Magallón Anaya, Guillermo Hurtado Pérez, Justino Cortés, Guillermo Nicolás Kuri, Guillermo Hernández Flores y Erasmo Bautista Lucas, entre otros.

Sin duda, Mauricio Beuchot es el filósofo de su generación con mayor renombre nacional, y uno de los que más han figurado en el ámbito internacional. Es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, investigador de tiempo completo del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. También es miembro de la Academia Mexicana de Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos, de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino; y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, en el nivel III.

De su vasta obra es autor de más de cien libros divergentes, entre los cuales se cuentan: *Elementos de semiótica*, *El problema de los universales*, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, *Aspectos de la Semiótica y la filosofía del lenguaje*, *Tratado de hermenéutica analógica*, *Perfiles esenciales de Hermenéutica*, *Filosofía del lenguaje en la Nueva España*, *Historia de la filosofía en el México Colonial*, *Las dos caras del símbolo*, *La Hermenéutica en la Edad Media*, *Belleza y analogía*, *Figuras de la Filosofía Moderna*, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, *Hermenéutica analógica, educación y filosofía*, entre otros.

Su pensamiento es polifacético e interdisciplinario, tal como lo ha mostrado en su obra; es decir, es un humanista completo, un pensador serio, pues ha perfilado otros géneros en la trayectoria interna de su pensamiento; desde las mismas disciplinas de la filosofía: metafísica, teoría del conocimiento, antropología filosófica, lógica, ética, axiología y estética; pasando por las especificaciones de ella, como: filosofía del lenguaje, de la educación, del derecho, de la cultura; hasta extenderse hacia otros géneros de las humanidades, como: historia, historiografía, filología, derecho, política, pedagogía, exégesis, literatura, lingüística, poesía, psicoanálisis, semiótica, semántica, pragmática, biografía y teología.

En la crítica literaria lo han estudiado desde puntos de vista divergentes. De modo que los estudiosos de su obra lo han llamado: novohispanista, medievalista, tomista, lingüista, poeta, semiólogo, filólogo, historiador de la filosofía en México, filósofo del

lenguaje, filósofo analítico y, sobre todo, hermeneuta, debido a su máxima construcción y aportación: la hermenéutica analógica.

Su síntesis filosófica constituye un intento de mediación entre las vertientes rigoristas y las relativistas, entre las univocistas y las equivocistas, entre las objetivistas y las subjetivistas. Sobre toda esta temática y nomenclatura, hemos conversado por más de diez años con el filósofo mexicano Mauricio Hardie Beuchot Puente, hombre muy actual, que ha expresado su pensamiento con precisión, claridad, soltura y profundidad filosófica entre las nuevas generaciones de esta primera aurora del tercer milenio.

1. Actualmente hemos visto varios escritos sobre Mauricio Beuchot. Casi en todos hay un apartado para tratar su semblanza biográfica; sin embargo, se ha comentado poco sobre sus orígenes, familia y formación inicial.

¿Qué nos puede decir al respecto?

Nací en Torreón, Coahuila, México, el 4 de marzo de 1950. Mis padres fueron Hardie Beuchot y Martha Puente, ya finados. Soy el mayor de siete hermanos (seis hermanos y una hermana), de los cuales ha muerto uno. Estudié la primaria en la Escuela Carlos Pereira, de los padres jesuitas, en mi ciudad natal. Después entré al seminario Alfonso María de Ligorio, de los padres redentoristas, en San Luis Potosí. Allí estudié el equivalente a la secundaria y la preparatoria. Era en humanidades clásicas, es decir, se nos insistía mucho en las lenguas, la literatura y la historia. Estudiábamos mucho español, latín, griego, inglés y francés. Hacíamos ya desde entonces traducción del latín, sobre todo a Cicerón, Fedro, César y Virgilio. Del griego traducíamos el evangelio de San Lucas y algunos diálogos de Platón.

2. ¿En esa época se despertó en usted el interés por la filosofía, incluso la vocación a ella? ¿Hubo alguna mediación de un pensador significativo o fue por interés personal?

Sí hubo un pensador significativo para mí, el Dr. Ricardo Sánchez Puente, mi primo, que me dio clases en el Seminario "San Alfonso María de Ligorio", de los padres redentoristas, en San Luis Potosí. Él nos dio algunas clases de filosofía, muy elementales, pues era el seminario menor; y después fue enviado a estudiar a la Universidad de Lovaina, en la que sacó su doctorado con una tesis sobre el problema del mal en Paul Ricoeur. O sea que fue alguien que me supo inspirar primero el interés por la filosofía, en general, y

después el interés por la hermenéutica, principalmente con su trabajo sobre ese hermeneuta francés, trabajo que pude leer cuando yo estaba estudiando la filosofía en el seminario mayor.

Ricardo Sánchez me dio clases en el seminario menor. Tenía entonces 15 años, y fue a esa edad cuando sus clases me abrieron un gran interés por la filosofía, interés que creció cuando vi que lo enviaban a estudiarla en Europa. El Dr. Ricardo Sánchez Puente murió en 2002, y cuando di su misa de cuerpo presente, recordé cómo me inicié en el estudio de la filosofía, le tuve una gratitud muy grande.

Otro padre redentorista me impulsó en mi interés por la filosofía. Fue el padre Enrique García Santamaría, español que estudió filosofía en la Universidad Xaveriana de Bogotá. Allí presentó una tesis sobre la ética de Kant. Me dio a leer su tesis, me prestaba libros de ese autor o sobre él, y eso se añadió a la formación tomista que por aquel entonces recibía. Esa formación la recibía en el Seminario Conciliar de México, donde funcionaba el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE). Allí tuve maestros que me apoyaron mucho y aun me marcaron, como los padres Héctor Rogel (que me enseñó teodicea y filosofía moderna), José de Jesús Herrera (ontología), José de Martín Rivera (filosofía de la historia y estética), José Luis Guerrero (filosofía del derecho), Jorge Martínez (después obispo, me enseñó filosofía medieval), Rafael Salazar (filosofía griega y filosofía mexicana), Claudio Arellano (cosmología) y otros.

3. He visto en su itinerario que realizó estudios de maestría y doctorado en la Universidad Iberoamericana de México. ¿Cómo era el ambiente cultural y filosófico de esa universidad y de qué manera lo influyó?

Entre los profesores del ISEE, estaba el padre José Rubén Sanabria, quien me dio clases de ética. Él fue otro de los pensadores que me influyeron mucho. Fue sobre todo en la UIA. Allí no fue ya mi profesor, pero hablaba mucho con él, y lo ayudé a elaborar la revista de filosofía, de la que acabó haciéndome subdirector. Tomé clases con el Dr. Jorge Alberto Serrano, de filosofía de la ciencia. Y con el maestro Fernando Sodi la mayoría de ellas, que eran de metafísica y teoría del conocimiento. También tuve de profesor nuevamente a mi primo, el Dr. Ricardo Sánchez Puente, que me dio clases de hermenéutica, centradas en el pensamiento de Paul Ricoeur.

El ambiente cultural y filosófico de la UIA era muy bueno en los años que estudié la maestría (1976-1978) y el doctorado (1978-1980). Allí conocí, aunque no me dieron clase, a Héctor González Uribe, Miguel Mansur, Jaime Ruiz de Santiago, Miguel Ángel

Zarco, Antonio Ibargüengoitia y otros. Participé algunas veces en el Simposio de Filosofía que organizaban los estudiantes, alentados por el padre Sanabria. También en otros foros que allí se dieron. Igualmente, traté a Medardo Plasencia, Salvador Abascal, José Antonio Outón, Teresa de la Garza y Estela Sodi. Se estudiaba entonces el tomismo, en dos líneas principales: una, la del tomismo tradicional, como el de francés, sobre todo el de Maritain, Gilson y De Finance; además, el tomismo trascendental, que traían algunos de los jesuitas, como Raúl Durana, o dominicos, como Francisco Quijano.

4. Hay un autor que ha mencionado, pero también le ha dedicado algunos trabajos sobre filosofía; en varias ocasiones lo ha recordado como su maestro de Ética en el ISEE y, principalmente, como uno de sus grandes amigos, me refiero al doctor José Rubén Sanabria. ¿Qué aspectos recuerda de su personalidad?

José Rubén Sanabria me dio clase en 1969 y nuestra amistad duró hasta su muerte, en 2002. Fue un hombre excelente. Me marcó mucho con su apertura a las ideas nuevas, que en ese entonces eran el existencialismo y el estructuralismo. Ciertamente él tenía un tomismo muy personal y propio, que no gustaba a muchos, pero a mí me enseñó con ello a no repetir servilmente, sino a buscar la renovación del tomismo, principalmente por el diálogo con las corrientes de pensamiento del momento.

5. En la primera mitad de la década de los años setenta usted viajó a Suiza para estudiar filosofía. ¿Allí encontró elementos nuevos para fortalecer su reflexión?

Allí estuve de 1973 a 1974, y aprendí un tomismo en diálogo con la filosofía contemporánea. Por ejemplo, Marie-Dominique Philippe, Louis-Bertrand Geiger y Norbert Luyten dialogaban con la filosofía existencialista; I. M. Bochenski y Guido Küng dialogaban con la filosofía analítica. Sobre todo, me impregné del diálogo, desde el tomismo, con la filosofía analítica. Bochenski me hizo entender sobre la importancia de Peirce y la lógica matemática; Küng, la de Frege y la filosofía del lenguaje. Un problema que estaba muy vivo era el de los universales, el cual estos dos últimos que mencioné lo habían tratado, el primero en una polémica nada menos que con Alonso Church y Nelson Goodman, y el segundo en su tesis, que había publicado en alemán e inglés. Yo retomé ese gran problema de los universales, y aprendí a dialogar desde el tomismo con la filosofía analítica, es decir, a exponer y defender la solución tomista con instrumentos conceptuales analíticos modernos, tales como la semiótica y la lógica matemática.

Creo que también adquirí en Friburgo, con el grupo de Bochenski, el proyecto de edificar con instrumentos analíticos una filosofía del lenguaje tomista. No solamente me llevé el interés por hacer estudios de la lógica y de la filosofía del lenguaje en autores medievales y tomistas, sino también el de construir analíticamente la filosofía tomista del lenguaje. Ya habían hecho varios autores mucho de esto con la lógica medieval, pero yo quería hacerlo con la filosofía del lenguaje. Visualizar cómo las teorías tomistas de los nombres propios, de los nombres comunes, de los sujetos y los predicados, de las proposiciones y los enunciados, etc., se sostenían firmes a la luz de las herramientas analíticas más recientes. De hecho, en algunos de mis trabajos publicados abordé esa empresa. Bochenski me hizo ver, asimismo, la importancia del concepto de la *analogía*; él tenía ya una lógica de la analogía.

6. En muchos escritos y congresos de filosofía se ha dicho que Mauricio Beuchot tiene una larga trayectoria como docente e investigador, desde su estancia en la Universidad Iberoamericana hasta su llegada a la Universidad Nacional Autónoma de México, concretamente en los institutos de Investigaciones Filosóficas y Filológicas. ¿En ese periodo se dedicó a reflexionar sobre filosofía del lenguaje, dialogó con los filósofos analíticos, o hubo otros aspectos con los que trabajó en ambos institutos?

En la UIA, en la que estuve desde 1976 hasta 1987, me dediqué sobre todo a la docencia y un poco a la investigación, en la línea del tomismo. Pero fue de manera especial en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, al que entré en 1979 y del que salí en 1991, donde encontré un diálogo muy fuerte desde el tomismo con la filosofía analítica, que era la corriente predominante. Tenía allí filósofos analíticos muy fuertes, como Hugo Margáin, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, Javier Esquivel, José Antonio Robles, Enrique Villanueva, Raúl Quesada, Carlos Ulises Moulines, Raúl Orayen, Mark Platts, Walter Redmond, Alejandro Herrera, Álvaro Rodríguez Tirado, Olberth Hansberg, Margarita Valdés, Paulette Dieterlen, Adolfo García de la Sienra, León Olivé, Alejandro Tomasini, Carlos Pereda y otros. Además, se invitaba a filósofos analíticos connotados. Allí tuvimos a J. Searle, H. Putnam, D. Wiggins, S. Kripke, D. Davidson, D. Armstrong, L. Laudan, etcétera.

Pude tener un diálogo muy intenso desde el tomismo con la filosofía analítica. En primer lugar, porque estar allí me obligó a meterme muy a fondo en la filosofía analítica, que me gustaba mucho, y ya traía la iniciación en ella de Friburgo, Suiza, de profesores

como Bochenski y Küng. Traté problemas como el de los universales, el de sujeto-predicado, el de la implicación material, el de los nombres propios, el de los nombres de clase, el de los enunciados como portadores de verdad, el de algunos aspectos de la inferencia y la argumentación. Fue un trabajo que me gustaba mucho.

Después pasé, en 1991, al Instituto de Investigaciones Filológicas, invitado a coordinar el Centro de Estudios Clásicos. Allí promoví la investigación de la filosofía novohispana (hecha casi toda en latín) y cultivé la hermenéutica, para la traducción. De hecho, ahí fue cuando, en 1993, lancé la propuesta de una hermenéutica analógica. Ya había trabajado la noción de analogía en la lógica, y me pareció que podía ser muy fructífera en la hermenéutica, como lo ha sido.

7. En su conferencia magistral, el día 10 de noviembre de 2000, durante el XIII encuentro de investigadores del pensamiento novohispano en la ciudad de Aguascalientes, usted dedicó un homenaje al Dr. Bernabé Navarro, y ahí acertadamente expresó que ambos habían conformado el equipo que se dedicaría al estudio de la filosofía novohispana en el año de 1979. ¿Cómo nació ese interés por estudiar la filosofía novohispana, en qué consistió la actividad que usted realizó en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y, sobre todo, cómo integró la filosofía del lenguaje con sus investigaciones de la filosofía colonial?

El interés por la filosofía novohispana me vino por el Dr. Walter Redmond, a quien conocí en 1974. Lo seguí tratando en la década de los años setenta, pues enseñaba en Puebla. Pero promoví que entrara al Instituto de Investigaciones Filosóficas, de 1984 a 1987 trabajé con él en la lógica y la filosofía novohispanas. Reconstruíamos piezas de las doctrinas de los filósofos novohispanos con instrumentos analíticos, y eso nos hacía encontrar muchas riquezas en ese pensamiento. También vimos la necesidad de que se hicieran traducciones, ediciones, estudios, etc. Por eso entramos en contacto con el Instituto de Investigaciones Filológicas, en cuyo Centro de Estudios Clásicos había un área de Estudios novohispanos. Bernabé Navarro nos apoyaba con traducciones y estudios, lo mismo que Antonio Gómez Robledo, Alejandro Herrera y, además, Laura Benítez trabajaba a Sigüenza y a sor Juana.

En el Instituto de Investigaciones Filológicas entré en contacto con Ignacio Osorio, Germán Viveros, Roberto Heredia, Arturo Ramírez Trejo, José Quiñones Melgoza, Julio Pimentel Álvarez, Concepción Abellán y otros, con los que se hizo un grupo de trabajo

para estudiar la cultura novohispana, y, dentro de ella, la filosofía. Primero en convenio con el Instituto de Investigaciones Filosóficas, pero después de manera separada.

Alguien que alentó mucho nuestro trabajo fue Leopoldo Zea. Me decía que eso era trabajar por México, para dar a conocer la filosofía mexicana que se había hecho en la época colonial, que es una parte muy amplia de nuestra historia.

8. Hasta el año de 2014, se organizaron 28 encuentros a nivel nacional de pensamiento novohispano, donde año con año se han congregado las personalidades más destacadas para dialogar respecto a ese tema. Por lo que he podido observar en los últimos 14 años, usted sigue teniendo una presencia primordial en esos encuentros. ¿Desde el punto de vista de la investigación personal, cómo evalúa esa larga experiencia?

Roberto Heredia y yo ideamos estos encuentros. El primero fue en el Colegio de Michoacán, en Zamora, el año de 1987. Han continuado hasta la fecha, hasta este año de 2014.

A mí me ha ayudado mucho participar en la organización y en las ponencias de este evento que lleva 27 años. He aprendido muchas cosas, pues, como usted dice, han tomado parte en él muchos de los mejores investigadores que tenemos de novohispano. Se han presentado ponencias acerca de los acervos bibliográficos, que es donde nos damos cuenta de qué textos tenemos para investigar. Otras han versado sobre filosofía, otras sobre arte, ciencia, educación y otros variados aspectos de la cultura colonial.

Muchas de las ponencias presentaban resultados de la investigación de primera mano, de modo que nos enterábamos de hallazgos y descubrimientos en el ámbito bibliográfico; también se presentaban exposiciones de autores que no habían sido trabajados. Incluso las de autores más conocidos estaban basadas en los textos mismos, de manera que se había hecho un trabajo directo sobre los documentos.

Todo eso resultaba benéfico, y nos ayudaba a tener un marco histórico-cultural muy completo de la época. Así se evitaban las simplificaciones, y se veía lo compleja que era la sociedad colonial, que no podía ser descrita ni explicada o valorada con criterios anacrónicos.

9. Al principio de esta entrevista se aludía a que Mauricio Beuchot es invitado con frecuencia a congresos, simposios y mesas de trabajo en varias instituciones

y universidades del país y del extranjero. ¿Qué experiencias nos puede mencionar de esos encuentros?

Han sido muy estimulantes, retadores y aleccionadores. Sobre todo me ha dado gusto que recientemente me han invitado cada vez más a exponer o defender mi propuesta de una hermenéutica analógica, lo cual me indica que está saliendo útil. A veces se me exige demasiado, porque todavía es un trabajo en proceso. Pero, sobre todo, me ayudan las reuniones que se tienen con quienes estudian o aplican dicha hermenéutica, ya que con eso aprendo mucho: lo que se va descubriendo, ya por obra de otros, y lo que se va consiguiendo en las aplicaciones a distintos campos. Sobre todo, conviene ver los problemas que surgen, pues eso es lo que más puede ayudar a avanzar. No cerrarse a la crítica, que es lo que hace crecer.

10. En nuestro país ha figurado la Asociación Filosófica Mexicana, en donde se reúnen los pensadores mexicanos de mayor renombre para exponer sus principales investigaciones; a veces invitan a algún extranjero importante sobre el pensamiento filosófico para extender más la reflexión. ¿Cuál ha sido su trayectoria y su labor en dicha Asociación?

Pertenecí a la AFM desde 1979, y participé en el congreso de ese año, que fue, precisamente, en Puebla. Después he participado en casi todos los congresos, quitando uno o dos. En 1998 fui elegido presidente, y me tocó organizar el congreso nacional del año 2000. Ahora, como expresidente, se me ha pedido muchas veces que participe con conferencias magistrales, y lo he hecho con gusto.

11. La obra escrita sobre Mauricio Beuchot es muchísima e interesante, porque hay ensayos, tesis, libros, artículos, reseñas, sinopsis, conferencias, disertaciones, entrevistas, crestomatías, antologías y seguramente notas de suma importancia en su correspondencia personal. ¿Qué aspectos puede comentar sobre esta larga senda filosófica?

Ha sido de mucho trabajo, pero mi propósito ha sido servir. Por eso no me ha agotado, y siento cada vez nuevas fuerzas. He tratado de servir, con la filosofía y desde ella, a México, a América Latina y, en general, a todos los seres humanos.

12. Una pregunta que se relaciona con otro género literario que también usted ha trabajado: ¿Ramón Xirau, en la respuesta que hace al discurso que usted leyó en su ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua, menciona su obra poética y dice que esa parte de su obra no es conocida, qué hay al respecto?

Sí, efectivamente; he publicado algunos cuadernos de poemas, como *Círculo olvidado* (Guanajuato: Silencio Editorial, 1990), *La tierra de la revelación* (*ibid.*; 1992), *El camino de Enoc* (*ibid.*, 1994), *Atanor* (Torreón, Coahuila: Colección Tierra que fue mar, Programa Cultural Enlace Lagunero, 1999), y ahora se ha editado un volumen de mi poesía reunida, en el ICOCULT de Saltillo, Coahuila, con el título de *Poemas de desierto* (2003). Así como un pequeño cuaderno, *Horizonte* (2010), editado por mi amigo Benjamín Valdivia, gran poeta y quien me ha impulsado a no dejar la poesía.

13. Muchos sabemos que Mauricio Beuchot es uno de los pensadores más relevantes en América Latina. El filósofo mexicano Guillermo Hurtado Pérez recientemente escribió lo siguiente: "Mauricio Beuchot es, sin lugar a dudas, el filósofo mexicano de su generación con mayor renombre nacional e internacional". Aparte de todo esto, veo que en su obra escrita hay elementos multifacéticos; ¿por qué, pues, usted le da un giro filosófico a su reflexión?

He sido fundamentalmente filósofo. También he tratado de hacer algo de teología, pero siempre desemboco en la filosofía. La teología y la misma mística tienen vínculos muy fuertes con la filosofía, o al menos yo he procurado tomarlos en cuenta. Igualmente, a mí me ha gustado mucho la literatura, sobre todo la poesía. La he tenido muy en cuenta en mi reflexión filosófica. Mística y poesía creo que son alimentos de la filosofía, pues sin ellas se queda muy seca y fría, muy desolada, angustiada y deprimida.

14. En el panorama filosófico que ha trazado, ¿hay una contribución para la filosofía en general y puede advertirse el diálogo con otras vertientes filosóficas?

Me parece que ese "giro ontológico" es una contribución que se da al nivel de la filosofía general, y en él se está dando el diálogo entre distintas vertientes filosóficas. Se da, por ejemplo, el diálogo entre filosofía analítica y filosofías más tradicionales, de cuño aristotélico o tomista. También se da entre la hermenéutica de autores muy antimetafísicos y la hermenéutica de autores, como Ricoeur, que pugnan porque la hermenéutica no rechace a la ontología.

15. Tomando en cuenta su obra publicada, ¿cuál ha sido el aporte con el que ha contribuido al desarrollo del pensamiento filosófico?

Yo diría que he alcanzado a hacer una aportación a la hermenéutica. Tal vez todo se reduzca a llamar la atención hacia el hecho de que la hermenéutica no puede subsistir si renuncia a toda ontología. Y que el medio por el que puede recuperar la ontología es la analogía. De ese modo, una hermenéutica analógica es tan hermenéutica como ontológica y tiene, además, una ontología que no es prepotente ni violenta ni monolítica, es decir, ya sin las pretensiones que la ontología tuvo en la modernidad. En efecto, la ontología de la modernidad fue univocista y dura, mientras que la ontología de la posmodernidad ha sido demasiado blanda y volátil, al punto que se desliza hasta la equivocidad; en cambio, una ontología nueva ha de ser analógica, sin las durezas de la ontología unívoca de la modernidad y sin las debilidades "light" de la ontología equívoca de muchos en la posmodernidad.

16. ¿Hay en su reflexión alguna vinculación con la hermenéutica en general, una separación, o bien se puede elaborar un diálogo?

Creo que hay vinculaciones y separaciones, pero con base en ellas se puede construir un diálogo fructífero. Por ejemplo, me vinculo tanto con la hermenéutica de Gadamer como con la de Ricoeur, pero difiero de ambas en varios puntos. De Gadamer acepto la idea de tradición, pero no la de que la hermenéutica no admite método alguno. Allí me acerco más a Ricoeur, quien trata de elaborar algunas pistas metodológicas para el trabajo hermenéutico. Sin embargo, y aun cuando me siento muy cercano a Ricoeur, trato de no centrar tanto la hermenéutica en la metáfora, sino dejar lugar también para la metonimia, que se necesita en orden a rescatar algo de objetividad en la hermenéutica, aunque no con las pretensiones de objetividad que tuvieron algunas corrientes científicas, como los positivismos.

17. Hay algunas disciplinas que usted ha trabajado fuertemente, tal como se ha venido observando en la exposición de su obra: metafísica, filosofía del hombre, lógica, ética, semiótica y hermenéutica. Dos preguntas de esto me vienen a la mente: ¿Puede expresar algo de cada una de ellas y cómo ha integrado estas piezas en la hermenéutica analógica?

La metafísica es el fundamento de toda la filosofía. Y la lógica es su acompañante. La metafísica permite que tengamos una buena filosofía del hombre o antropología filosófica.

Ésta hace que tengamos una ética bien adaptada a lo que el ser humano es. La semiótica y la hermenéutica tienen que ver con el lenguaje. La semiótica se ha privilegiado en la filosofía analítica y la hermenéutica en la filosofía continental, pero me parece que se pueden complementar bien.

18. Al revisar las respuestas de esta entrevista y al ver las disciplinas a las que ha hecho alusión, sobre todo por la manera como las ha venido vinculando con la hermenéutica analógica, veo también otras disciplinas, por ejemplo: historia, derecho, teología, semántica y poesía. Del mismo modo que lo anterior, le pregunto: ¿Puede expresar algo de cada una de ellas y puede darnos algunos elementos para ver cómo ha venido integrando estas piezas en la hermenéutica analógica?

La hermenéutica analógica ha sido aplicada con provecho a varios campos. Entre ellos la filosofía, la literatura, la historia, la psicología e incluso la teología. Ha demostrado que tiene elementos para dar a esas disciplinas apertura sin perder el rigor. En la filosofía, ayuda a evitar el relativismo extremo. En literatura ayuda a incorporar el sentido metafórico. En la historia, ayuda a tratar de ver por dónde va la marcha del hombre hacia el futuro. En la psicología se ha aplicado sobre todo al psicoanálisis, y en la teología se aplica a la exégesis bíblica, para atender al sentido espiritual o alegórico-anagógico, además del sentido literal.

19. En la trayectoria de su pensamiento ha llamado la atención la estilística y los géneros literarios que ha producido con mucha seriedad en sus trabajos. Además de los géneros a los que ya ha hecho alusión otras veces, hay otros dos muy interesantes, como la biografía y la historiografía. Le pregunto: ¿qué enseñanza ha tomado de esas disciplinas y cómo las ha venido integrando en sus investigaciones?

Sobre todo, la historiografía (de la que forma parte la biografía) me enseñó a buscar la exactitud. Tenemos en México historiadores muy serios, que me dieron ejemplo de rigor. Se la pasan investigando, y así encuentran datos nuevos, al tiempo que evitan repetir los errores que se vienen arrastrando por falta de investigación.

20. Hay tres temas que usted ha estudiado con mucha seriedad desde sus primeros escritos hasta los recientes; incluso en varias conferencias lo he visto darles un sesgo interdisciplinario, me refiero a la sintaxis, la gramática y la lógica. ¿Por qué los considera importantes para el pensamiento filosófico?

Son aspectos de la semiótica. La sintaxis coincide con la gramática, que era uno de sus nombres. Luego viene la semántica y, por fin, la pragmática. Esta última es la dimensión más rica del análisis. Y es donde la semiótica coincide con la hermenéutica, a través de la pragmática, porque la pragmática estudia el significado del hablante y la hermenéutica estudia la intencionalidad del autor, que vienen a ser prácticamente lo mismo. Por eso les doy tanta importancia.

21. Recuerdo que en la hermenéutica bíblica, al hacer lectura de un texto, los profesores nos hablaban de hermenéutica, heurística, holística y exégesis; pero también he visto estos elementos en sus trabajos publicados, ¿qué puede decirnos al respecto?

La hermenéutica analógica tiene parte de esos aspectos y los puede brindar para la exégesis bíblica. Tiene una heurística, porque ayuda a descubrir el significado; pero también es holística, porque igualmente exige la argumentación, si no es que la demostración de las interpretaciones tiene una exégesis, pues ésta no es otra cosa sino la comprensión de los sentidos de un texto, y eso es lo que busca la hermenéutica analógica en el texto de la Sagrada Escritura.

22. En un libro suyo publicado recientemente por Ediciones Paulinas, titulado Belleza y analogía: una introducción a la estética, hay notas interesantes y sugerentes desde el punto de vista histórico, ontológico, epistemológico, ético, político y axiológico, ¿puede proporcionar algunas pistas generales de esta obra?

En mi libro sobre la estética hablo de dos cosas. Por una parte, de la estética como ontología de la belleza. Por otra parte, de la filosofía del arte como la que estudia las condiciones sociales, económicas y políticas, es decir, culturales, de la producción que hace el artista. Incluso, atiendo a las implicaciones morales o éticas que tiene el arte. Y, principalmente, aplico la hermenéutica analógica a la interpretación de los productos artísticos, ya que ellos se caracterizan por tener una simbolicidad. Por decir algo a los que los contemplan y disfrutan.

23. Hay varios autores que han expresado acertadamente que el Dr. Oswaldo Robles Ochoa fue uno de los más grandes renovadores del tomismo en la UNAM. Actualmente, vemos que usted es otro modelo y que también ha renovado el tomismo en la misma universidad, podría decirse que con otro modelo y muy diferente al de don Oswaldo Robles. ¿Hay algún diálogo con las demás vertientes del tomismo, incluso con quienes cultivan el tomismo en otros lugares?

Creo que sí. De hecho, he tenido diálogo con tomistas de diferentes orientaciones en España, Francia, Italia, Estados Unidos, Argentina, Colombia y en el mismo México. En España, con el grupo de Barcelona, presidido por Eudaldo Forment; en Francia, con el grupo de París y Toulouse, representado por Serge Thomas Bonino; en Italia, con los tomistas de la Universidad de Santo Tomás de Roma y con los de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, singularmente con el padre Battista Mondin; en Estados Unidos, con los de la University of Saint Thomas, de Houston, Texas; en Argentina, con los de la Sociedad Tomista, como Mario E. Sacchi, Gustavo E. Ponferrada y Maricel Gandolfi. En México, con los del ISEE, como Héctor Rogel, y en la Universidad Pontificia con José de Jesús Herrera y Erasmo Bautista Lucas.

24. Hace poco, en una conversación con el doctor Guillermo Hernández Flores, tratamos el tema de los gigantes de la filosofía en México, desde 1920 hasta nuestros días. Él insistía en pensadores como Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Ramón Xirau, Adolfo Sánchez Vázquez y, por supuesto, Mauricio Beuchot. ¿Hay algunos pensadores mexicanos después de los que mencioné, sobre todo, que usted dialogue con ellos?

Sí. He tenido bastante diálogo con Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, María Rosa Palazón, Mariflor Aguilar, Ambrosio Velasco, Guillermo Hurtado, Mario Magallón, Napoleón Conde y algunos otros.

25. Es sabido que Mauricio Beuchot conoce bien los modos de filosofar en el México actual, al menos así es visto en su obra publicada; ¿pero cómo juzga el panorama de la filosofía actual en México y su relación con América Latina y Europa?

Ya se ha llamado mucho la atención, por autores como José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro y Abelardo Villegas, acerca de la obligación que tenemos de filosofar de manera

latinoamericana, pero sin perder la conciencia de nuestra pertenencia a un todo mayor, que es la filosofía universal. El panorama de la filosofía actual en nuestra patria es muy prometedor. Todavía se da la pugna con muchos relativismos y escepticismos, pero ellos no son sino muestra de lo que sucede a nivel mundial. Sin embargo, cada vez más parece darse una superación de la gran crisis, no solo filosófica, sino hasta cultural, que es la tardomodernidad o posmodernidad. Incluso, así como se habló de un "giro lingüístico" en la filosofía analítica, en la filosofía estructuralista y en la filosofía hermenéutica, se habla ahora de un "giro ontológico", pues los problemas acuciantes, sobre todo de la ética, han revelado su conexión con la ontología o metafísica.

26. A propósito de José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Abelardo Villegas y más personalidades de la filosofía mexicana, ¿cuáles han sido las líneas fundamentales de la filosofía en México en los últimos cincuenta años?

Primeramente, la filosofía mexicana de los últimos cincuenta años se centró en la esencia de lo mexicano y en la posibilidad y legitimidad de una filosofía nuestra. Esto sucedió con Gaos y Zea. El primero apoyó mucho el estudio del pensamiento de México, y el segundo, discípulo suyo, hizo la historia de éste. Ahora se ha desplegado hacia realizaciones concretas. Por ejemplo, Abelardo Villegas sentó las bases para la filosofía política mexicana, y Luis Villoro reflexionó sobre ella, integrando a los pueblos indígenas en la identidad mexicana.

27. En su obra publicada se aprecia el estudio de autores mexicanos, por ejemplo de Antonio Gómez Robledo, Bernabé Navarro, José Rubén Sanabria, Ramón Xirau, Fernando Salmerón, etc. ¿Qué experiencias le ha dejado el estudio de autores mexicanos?

Yo encuentro una gran riqueza en los autores mexicanos. Es necesario estudiarlos, y yo me he dedicado al estudio de algunos, de todos ellos he recibido múltiples enseñanzas. A veces se nota que se relegan los pensadores mexicanos y se va demasiado a los extranjeros, pero poco a poco se cobra conciencia de que tenemos que estudiar a nuestros pensadores para ubicarnos a nosotros mismos dentro de esta tradición que es la nuestra; además, porque varios de ellos tienen mucho que aportarnos.

28. *¿En su síntesis filosófica, Mauricio Beuchot acepta que hay elementos de otros autores y que pueden utilizarse positivamente en su reflexión?*

Yo lo acepto de muy buena gana. Hay, por supuesto, elementos de Platón, Aristóteles y de varios medievales. De entre los más cercanos, estarían Peirce y Wittgenstein, de los que he tomado muchas cosas. Por ejemplo, del primero, la analogicidad como inconicidad; y, del segundo, la analogicidad como paradigma con respecto de los cuales se tiene una relación de parecidos de familia, y también la idea de que nos acercamos a ellos más por el mostrar que por el decir. De hecho, la analogía misma es un intento de decir el mostrar y mostrar el decir; o, por lo menos, de no separarlos tanto, de hacer que se unan en algún punto.

29. *Además de Peirce, Wittgenstein, Gadamer y Ricoeur, ¿hay otros autores que le han ayudado a enriquecer su hermenéutica analógica y qué aspectos ha tomado de ellos?*

Por ejemplo, Eugenio Trías, de quien he aprendido mucho sobre la idea de límite (de hecho, él llama a su pensamiento una filosofía del límite); de Andrés Ortiz-Osés, la importancia del símbolo en el ámbito de la hermenéutica; de Adela Cortina y Jesús Conill, la importancia de una hermenéutica crítica de las instituciones y la cultura; y de Carlos Díaz, la importancia de los sentimientos en el pensar.

30. *De esta conversación usted ha mencionado tres pensadores españoles de buena reputación filosófica; en varias ocasiones ha dialogado con ellos en congresos y cursos. Me refiero a Adela Cortina, Jesús Conill y Carlos Díaz. ¿Qué elementos de su personalidad filosófica o de su pensamiento puede compartirnos para esta entrevista?*

De Adela Cortina me ha gustado mucho su seriedad en la investigación, la cual se refleja en sus trabajos sobre ética, que son muchos y se han vuelto clásicos indispensables para esa disciplina. A Jesús Conill lo siento más cercano, porque es más hermeneuta, y, además, me agrada que toma muy en cuenta a los filósofos españoles. Por su parte, Carlos Díaz va hasta el fondo de los problemas, nunca se queda a medias, lo cual lo hace un filósofo profundo.

31. En Puebla ha figurado un pensador muy importante, y ha trabajado mucho sobre filosofía, teología y hermenéutica, recientemente le hicimos un homenaje bien merecido, el 21 de julio de 2014, me refiero al doctor Justino Cortés Castellanos. Allí, él mismo comentó que algunos puntos de su trabajo concuerdan con usted debido a la labor de la analogía dentro del pensamiento filosófico. Pero usted, ¿qué apreciación podría dar al respecto?

El padre Justino Cortés Castellanos utiliza la analogía en sus investigaciones sobre la evangelización en México. Al tratarse de una cultura tan diferente, como era la indígena, había que echar mano de la analogía, para comprender al menos un poco esa diferencia. Por eso, el padre Justino emplea una hermenéutica analógica propiamente tal en sus trabajos.

32. En casi veinte años que lo he tratado de cerca, lo he visto disertar con grandes pensadores de la filosofía, por ejemplo: Karl Otto Apel, Emerich Coreth, Gianni Vattimo, José María Mardones, Carlos Díaz, Walter Redmond, Eugenio Trias, Jean Grondin, Daniel Herrera Restrepo, Luis Villoro, Enrique Dussel, Ramón Xirau, Mario Magallón, Ambrosio Velasco, Guillermo Hurtado, Guillermo Hernández y Justino Cortés. Le pregunto, ¿recuerda con qué otros pensadores ha dialogado fuera de nuestro país y, sobre todo, qué enseñanza le ha dejado en ese hermoso itinerario?

Además de los que usted ha mencionado, he dialogado con Peter Frederick Strawson, Donald Davidson, Paul Ricoeur y Larry Laudan. Tres de ellos eran filósofos analíticos. De ellos aprendí el rigor en cuanto a la noción de verdad (Strawson), el significado (Davidson) y la ciencia (Laudan). De Ricoeur, gran hermeneuta, aprendí la importancia de la metáfora y del símbolo.

33. En la crítica filosófica se advierte que Mauricio Beuchot es un filósofo interesante y actual, heterodoxo y sugerente. En los comentarios sobre él se le dice filósofo y se le añaden varios atributos, a saber: tomista, analítico, semiólogo, historiador de la filosofía novohispana y, recientemente, se le ha llamado hermeneuta. ¿Por lo anterior, ve alguna conexión de estas reflexiones con lo que usted ha llamado hermenéutica analógica?

Yo pienso que estas vertientes de mi trabajo han confluído en la hermenéutica analógica, que se me ha dado como un regalo, que he inventado simplemente encontrando

lo que ya está dado. En efecto, la noción de analogía proviene del legado conceptual aristotélico-tomista, pero es algo muy complicado y rico; tanto, que ha sido la filosofía analítica, con sus instrumentos semióticos, la que nos ha llamado la atención hacia ella y la valora mucho como un elemento importante para la lógica, la semántica y, sobre todo, la pragmática, la cual se encuentra en la misma línea de la hermenéutica. También se la ha encontrado en la historia de la filosofía novohispana, pues muchos de los pensadores de esa época eran tomistas, como Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, y otros, como Bernardino de Sahagún y Vasco de Quiroga, usaron mucho la analogía para poder entender a las culturas indígenas, tan distintas. Eso les permitió escribir obras que ahora son consideradas como piezas de la historia de la antropología. La analogía ayuda a acercarse a las culturas diferentes sin perder la conciencia de la pertenencia a un contexto universal; la analogía ayuda a entender lo diferente sin renunciar a lo semejante. Por eso la analogía resulta muy útil cuando es usada en la hermenéutica, en la forma de hermenéutica analógica.

34. Varios autores como Enrique Aguayo, Hiraís Acosta, Lourdes Cabrera, Arturo Mota, Guillermo Hernández, Napoleón Conde, y otros, cuando se refieren a la obra de Mauricio Beuchot, insisten en el método, cosa no muy fácil de esclarecer, sobre todo, cuando se trata de un autor polifacético. ¿Qué nos dice Mauricio Beuchot al respecto? ¿Utiliza un método o distintos métodos?

Utilizo varios métodos, pues estoy convencido de que el objeto es el que comanda el método y no, como se hizo en los positivismos, el método el que se impone al objeto. Por ello, de acuerdo con el tema o el problema que se trate, utilizo el método que le es conveniente. Y, como la mayoría de las veces se trata de problemas textuales, combino el análisis semiótico sobre el texto con la interpretación o hermenéutica, que se añade después, como una síntesis.

35. Muchos de los pensadores actuales saben que Mauricio Beuchot es un filósofo que ya ha logrado realizar su síntesis filosófica y ha contribuido en gran parte al desarrollo del pensamiento. Así lo han expresado Luis Villoro, Guillermo Hurtado, Ramón Xirau, Mario Magallón, Gabriel Zaid, Guillermo Hernández, José María Mardones, Carlos Díaz, Daniel Herrera Restrepo, Gianni Vatimo, Adela Cortina, Jean Grondin, por citar algunos. También otros pensadores indiferentes

a Mauricio Beuchot, lo saben al menos en su silencio, pero ¿qué piensa Mauricio Beuchot al respecto?

Me parece que lo principal es avanzar en el trabajo. Las aportaciones o contribuciones vendrán "por añadidura", como dice el Evangelio. También vienen "persecuciones" filosóficas, a las que no vale la pena prestar atención. Hay que saber relativizar lo que se hable bien o lo que se hable mal de un pensamiento. Incluso, conviene atender más a los que critican que a los que alaban. Eso dará mejores enseñanzas para seguir adelante. Por ahora estoy, con Jean Grondin y Maurizio Ferraris, tratando de rescatar el realismo para la hermenéutica, y la ontología y la metafísica.

36. El filósofo italiano Maurizio Ferraris es un autor que ha venido dando un giro positivo a la hermenéutica contemporánea, debido a sus trabajos sobre el realismo ontológico. Desde hace algunos años usted ha dialogado con él, ¿qué notas puede darnos para conocer las ideas eje de su pensamiento y, sobre todo, qué aspectos se pueden conciliar con la hermenéutica analógica?

Maurizio Ferraris ha recuperado el realismo. Yo me siento cercano a su empresa. De hecho me ha pedido una alianza entre la hermenéutica analógica y el realismo positivo, como él lo llama. Me parece que rescata bien la ontología y la epistemología, distinguiéndolas entre sí. Además, coincido con él en que hay un encuentro entre hombre y mundo en el conocimiento, pues el sujeto no podría ver objetos que no está capacitado para ver, como ciertos colores, etcétera.

37. Hay un pensador en Puebla, bien conocido por usted, que se ha dedicado a la filosofía mexicana desde su doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma hasta su docencia e investigación en la Universidad Pontificia de México y en el Seminario Palafoxiano de Puebla; me refiero al doctor Guillermo Hernández Flores. Justamente, en los últimos quince años ha venido investigando varios temas del pensamiento beuchotiano, ¿qué aspectos puede comentar de su personalidad filosófica?

El padre Guillermo Hernández es un gran investigador. Conozco su obra acerca de la filosofía mexicana, señaladamente sobre Leopoldo Zea, y estuve en contacto muy estrecho con él por el libro que dedicó a mi pensamiento. Es uno de nuestros mejores estudiosos del filosofar de nuestra patria. A mí me ha honrado con un excelente estudio acerca de mi obra.

38. En su libro *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, publicado por el Fondo de Cultura Económica y en su *Compendio de hermenéutica analógica*, publicado por la Editorial Torres Asociados, habla de algunas aplicaciones de la hermenéutica analógica a otras disciplinas. Además de la aplicación a la historia, al derecho, a la filología y a la exégesis bíblica, ¿a qué otras áreas se han hecho aplicaciones?

La hermenéutica analógica se ha aplicado también a la psicología, señaladamente al psicoanálisis, y a la pedagogía. En psicología, por ejemplo, ha sido aplicado a la terapia familiar, ya que en las familias se da mucho el uso de símbolos (mitos, ritos, etc.), y si no funcionan bien, hay que interpretar sus fallas y buscar soluciones. En psicoanálisis, ha encontrado aplicación en la lectura de la misma teoría freudiana, y también en la clínica, ya que la mayoría de los conceptos psicoanalíticos son analógicos y, además, la relación del analista con el analizado no puede ser de una imposición unívoca, sino que debe llegar a la confluencia analógica de uno y otro. En pedagogía, lleva a una educación no impositiva, pero tampoco anárquica. Asimismo, está aplicándose a los estudios de género, sobre los que ya se publicó un volumen colectivo.

39. Es un hecho que la hermenéutica analógica ha tenido múltiples aplicaciones en campos y disciplinas diferentes. Y para la traducción, es un regalo que de suyo lo necesitaba, y aunque ya se ha referido en parte a este tema, le pregunto: ¿qué piezas o aspectos de la hermenéutica analógica se utilizan más en el trabajo de traducción?

Originalmente me sirvió la hermenéutica analógica para que fuera aplicada en el arduo problema de la traducción. En el Centro de Estudios Clásicos me encontré con los dos extremos: unos que traducían al pie de la letra, y eso era muy malo; otros, en cambio, que traducían demasiado libre. Pero a mí me parece que tiene que haber cierta adaptación, sin perder el apego al texto original. No una traducción unívoca, es decir, literal; tampoco una equívoca, es decir, demasiado libre, sino una analógica, es decir, que guarde el equilibrio entre el idioma de origen y el de destino.

40. Hay varias características que ha producido la hermenéutica analógica como ciencia, como arte y como método. También en su libro de *Bioética* el doctor Guillermo Hernández Flores ha reunido algunas de ellas. Yo las he tomado de buena manera para construir el método de la enseñanza de las lenguas clásicas;

unas veces le he llamado método deductivo analógico, otras veces, método ecléctico analógico, y también método analítico sintético, icónico analógico. De las características señaladas me refiero a la científicidad, la interdisciplinariedad, la normatividad y la aplicabilidad, ¿cómo las explica o cómo las utiliza en el camino de la hermenéutica analógica?

La traducción necesita interdisciplinariedad, por ejemplo entre la lingüística o la semiótica y la hermenéutica. Hay que dominar la sintaxis de un idioma que se traduce, luego hay que manejar bien la correspondencia semántica entre las palabras y sus significados; pero, sobre todo, hay que ser atentos a la pragmática, que versa sobre las intenciones de los hablantes, y esto coincide con la hermenéutica.

41. En las ciencias, en las artes, en las humanidades, en las ciencias humanas y en los textos en general, se ha venido exponiendo acerca de la traducción, interpretación, síntomas, signos, símbolos, comentario, explicación, exposición, análisis y síntesis. Para responder esos asuntos, se ha venido argumentando con algunas de las siguientes disciplinas: filología, hermenéutica, pragmática y exegética; también usted a lo largo de sus escritos ha incluido esas disciplinas, pero ¿cómo las ha abordado y cómo podría exponer la diferencia entre cada una de ellas?

La traducción es una interpretación, por eso es una actividad hermenéutica. Pero, además, versa sobre textos, compuestos de signos, los más difíciles de los cuales son los símbolos. Asimismo, después del análisis de los textos, hecho por la semiótica, viene la síntesis que agrega la hermenéutica, la cual coincide con la dimensión pragmática (después de la sintaxis y la semántica). Son cosas diferentes, pero coinciden en algunos puntos, como la pragmática y la hermenéutica. Y después de la traducción, hay que hacer el comentario, en el cual se explica lo que se ha comprendido del texto. Eso ayudará a otros a lograr una comprensión más cabal.

42. En una parte de su obra, usted ha realizado trabajos de traducción, ¿puede hablarnos sobre su experiencia como traductor, de la metodología que ha utilizado y el periodo de latín que más ha traducido?

Ciertamente he traducido mucho del latín, sobre todo del latín medieval y postmedieval. Es el idioma en que fueron escritos los textos de filosofía de los filósofos escolásticos. He

traducido a San Alberto Magno y a Santo Tomás. También a varios filósofos escolásticos españoles y novohispanos, como Juan de Santo Tomás o Poincot, Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y otros. Mi experiencia en ello es que, a pesar de que el castellano proviene del latín, hay diferencias muy grandes, lo cual hace difícil la traducción. Además, si añadimos los tecnicismos que se usaban en la filosofía escolástica, la dificultad aumenta. Aquí el método es brindado por la pragmática y la hermenéutica; es decir, no se puede traducir de una manera literal, siempre hay que adaptar, aunque sea un poco. Y lo mismo he experimentado en mis traducciones de otras lenguas, como del inglés y el francés.

43. En algunas ocasiones le he escuchado que una de las características fundamentales de la traducción y de la interpretación de textos es la semántica. Mi pregunta se refiere a las llamadas relaciones semánticas, a saber: monosemia, polisemia, sinonimia, antonimia, metáfora, homonimia y metonimia; ¿qué elementos de los mencionados ha utilizado en sus trabajos y cómo podría ajustarlos al trabajo vinculado de la hermenéutica analógica?

En el ámbito de la semántica, sobre todo he usado la metáfora y la metonimia. La primera es principalmente de la poesía, y la segunda lo es del pensamiento científico. Pero pueden entrecruzarse, y de hecho se hace poesía con la metonimia y ciencia con la metáfora. Hay un libro excelente, de Max Black, intitulado *Modelos y metáforas*, donde argumenta que los mejores modelos científicos han sido metáforas afortunadas.

44. El tema de los derechos humanos es fundamental en su pensamiento filosófico. De suyo es un tema interesante y actual, no solo en los interesados en la vida política y en la docencia, sino también y con más rigor en algunos teóricos del derecho y de otras disciplinas. Mi pregunta es la siguiente: ¿En qué consiste su reflexión sobre los derechos humanos y, sobre todo, en lo que usted ha llamado frecuentemente fundamentación de los derechos humanos?

Mi trabajo sobre los derechos humanos ha sido precisamente en la línea de la fundamentación filosófica de los mismos. He tratado de replantear el iusnaturalismo como tal fundamentación, pero un iusnaturalismo renovado. Se ha visto incluso que el iuspositivismo más actual, que se ha renovado también, llega a aceptar varias cosas importantes del iusnaturalismo, el cual, como he dicho, también ha sido renovado muchísimo. Ahora que los propios iuspositivistas actuales aceptan los principios, inclusive los principios

morales, como base de los derechos, la fundamentación de los derechos humanos desde una perspectiva iusnaturalista se ha hecho más sencilla y factible.

Después de que autores como Dworkin se han declarado iusnaturalistas, se ha perdido la animadversión que se tenía contra esta postura. De alguna manera los derechos humanos nacieron como basados en la naturaleza humana, aunque haya sido, por supuesto, muy importante su positivación.

45. El humanismo ha sido un tema antiquísimo que se había venido entendiendo bien durante la historia occidental, utilizando un término estudiado por usted: era un símbolo, porque ha reunido y ha identificado lo más granado del pensamiento, desde la paideia, la humanitas, la schola, el humanismo renacentista y el novohispano, pero después de esos periodos ha bajado mucho de calidad y se ve en la educación y en la cultura moderna. ¿Cómo debe entenderse hoy el humanismo y qué aporte le puede dar desde su perspectiva filosófica?

El humanismo vuelve cada vez más fuerte. A pesar de las críticas de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, discípulos suyos, como Ernesto Grassi, se han opuesto al maestro. Se ve la necesidad de un nuevo humanismo. Desde mi perspectiva filosófica, tiene que ser un humanismo analógico, que no vaya contra la ciencia-técnica, pero que rescate los valores más altos del ser humano, que es lo que ahora nos hace tanta falta.

46. Quienes lo conocemos, sabemos que se ha dedicado a la docencia y a la investigación, ¿pero también muchos ignoramos cómo hace para integrar ambas actividades, aparte de su ministerio?

Integro ambas actividades, ya que me gusta mucho enseñar, y en la enseñanza es donde uno se da cuenta de si la investigación que se hace tiene sentido, dice algo a los alumnos y está bien encaminada. Presentando en clase lo que uno va investigando hace que nos demos cuenta de las dificultades o problemas que tiene y que nos hemos advertido. Ya sea que nos percatemos nosotros mismos de ellos o que nos hagan conscientes los propios alumnos, es una gran riqueza lo que uno encuentra en el diálogo con los asistentes al salón de clase. Claro está que ayuda el poner a debate los productos de la investigación con los colegas en los congresos, simposios o mesas redondas, pero también en clase, con los alumnos, se gana mucho en clarificaciones. Ya sea con los de posgrado, que son

más profundos y críticos, ya sea con los de licenciatura, que nos harán ver si tiene sentido, es coherente y se sostiene con cierta verosimilitud. En ambos casos se agradece lo que la docencia gana para nuestra investigación.

47. En el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México hay varios centros de investigación y hace algunos años apareció el Seminario de Hermenéutica, el cual usted fundó y dirigió varios años. Ahora está celebrando el Décimo Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, ¿qué comentario pudiera dar usted sobre ese tema?

Efectivamente, fui el fundador y primer coordinador del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Ahora está ya en su propio camino, y rinde muy buenos frutos. Por supuesto que allí se cultiva la hermenéutica analógica, pero también otros tipos de hermenéutica. Estoy muy contento viendo cómo crece.

48. La primera parte de su pensamiento venía versando sobre el tomismo, la filosofía del lenguaje y la filosofía analítica, igualmente venía haciendo buenas aplicaciones a la filosofía mexicana y a la filosofía novohispana, pero en 1993 comenzó a darle otro giro; usted mismo en varias ocasiones ha dicho que en ese año lanzó la propuesta de la hermenéutica analógica. Mi pregunta es la siguiente: ¿qué acontecimiento lo impulsó a la realización de este proyecto llamado hermenéutica analógica?

El acontecimiento que me impulsó a lanzar la hermenéutica analógica fue el problema de la traducción. Me acababa de pasar del Instituto de Investigaciones Filosóficas al de Filológicas en 1991, y me pidieron que diera la teoría filosófica de la traducción. Creí que era la hermenéutica. Pero algunos traducían demasiado literalmente, eran los univocistas; en cambio, otros traducían demasiado libremente, los vi como equivocistas; hacía falta una postura intermedia, que da la analogía. Por eso la hermenéutica analógica.

49. Tengo una pregunta que me ha venido interesando desde hace algunos años. Trata de la enseñanza, la formación de docentes, la educación, la didáctica, la metodología, la formación de valores, etc. Y, por otro lado, cuando he escuchado disertar a varios maestros sobre su vocación profesional, han insistido en el

mismo tema; usted mismo en algunos textos se ha referido fundamentalmente a la mimesis o imitación no servil, sino libre y creativa; ¿qué comentario tiene al respecto?

La mimesis o imitación fue un principio en la educación clásica. Uno comenzaba imitando a un gran escritor, y después se lanzaba a crear. Yo veo que todos hacemos eso. Primero imitamos a alguien, de manera no servil, sino libre, y cada vez se hace más autónoma, hasta llegar a la creatividad del individuo. Pero esta última se da mejor mientras más se tuvo un aprendizaje modesto y atento.

50. Actualmente usted ha publicado más de mil escritos entre libros, artículos, reseñas, traducciones, etc. Mi pregunta es: ¿usted mismo se considera lector de su obra y su lectura le ha ayudado a mejorar y completar alguna tesis no terminada en su pensamiento?

Continuamente tengo la obsesión de releer y revisar mis textos, con la consiguiente insatisfacción por los resultados obtenidos. Por eso he preparado sucesivas ediciones de varios de mis libros, y en ellas he tratado de mejorar, aunque sea un poco, los contenidos. Pero lo más importante es que he tratado de atender a las limitaciones e insuficiencias de mi proceso para que me aleccionen acerca del modo en que debo avanzar. Todo eso conlleva rectificaciones y replanteamientos, correcciones y cambios, pero es la única manera de avanzar, si hemos de hacer caso a Karl Popper, quien habla de un camino de conjeturas y refutaciones, que implican falibilidad y espíritu de autocorrección.

51. El progreso de la ciencia y el auge de la posmodernidad son dos extremos de la educación actual. ¿No corre el riesgo la filosofía de ser despojada de su contenido? Pero también vemos que la filosofía combate y dialoga con una y otra al querer sistematizar y equilibrar el pensamiento. Si es así, ¿por qué es necesario que la filosofía continúe en el hombre después de mucho tiempo?

La filosofía continuará en el hombre por siempre. Ella contiene las preguntas fundamentales para cada ser humano. No hace falta ser profesional de la filosofía, pero a los que hemos optado por esa carrera, nos toca ayudar a los demás a examinar las formulaciones de esas preguntas y a evaluar las soluciones que se han ofrecido para ellas.

52. En varias reuniones con algunos lectores de su obra me han cuestionado sobre la vasta publicación que ha realizado. Mi pregunta se refiere a tres aspectos sobre usted: ¿Ha pensado en algún estudio valorativo sobre su obra, sobre su itinerario y sobre su proyecto más próximo?

Por ahora no tengo ese proyecto, pero cada vez más me piden que realice un recuento de mi trabajo. Quizá haga, como lo han hecho otros, por ejemplo Ricoeur, una especie de autobiografía intelectual, pero después. En ella resumiré mi itinerario, y puede ser que eso me aclare a mí mismo por dónde he ido y por dónde debo ir. En cuanto al proyecto próximo creo que irá en la línea del realismo y la metafísica, dentro de ese "giro ontológico" que hemos dicho que se avecina, o que ya ha comenzado.

53. Hay una penúltima pregunta que deseo hacerle, y que se origina de su pensamiento filosófico, y también puede servir para fortalecer las relaciones personales, diplomáticas, sociales, políticas y culturales, sobre todo, para fortalecer la conversación y la comunicación entre los seres humanos. ¿Qué puede decir de la amistad, la sabiduría y la prudencia o frónesis en un tiempo donde la tardomodernidad tiene demasiada presencia mundial?

Lo que se ve es que algunos rasgos de la posmodernidad se están alejando, y llegan otros nuevos. Por ejemplo, el relativismo tan extremo que había hasta hace poco está dejando lugar a un realismo cada vez más fuerte. Igualmente, se nota un giro ontológico, después del giro lingüístico, que ya había ocupado mucho tiempo y que ya se ve agotado. Sobre todo en el sentido de que dejó de lado a la ontología, la cual se está vigorizando cada vez más.

Eso permitirá que la amistad sea más fuerte, que las relaciones humanas sean más estrechas y vinculantes, lo cual me parece que es uno de los componentes de la felicidad humana y del sentido de la vida.

Políticas de colaboración

1. Los trabajos deben ser originales e inéditos y estar escritos en español; no deben sobrepasar las 12000 palabras (notas y bibliografía incluidas).
2. El trabajo debe incluir el título, resumen (que no exceda 250 palabras) y palabras clave en español y en inglés.
3. Los trabajos deben enviarse a la siguiente dirección de correo electrónico: arturo.mota@anahuac.mx, debe adjuntar el nombre completo del autor y la institución de procedencia.
4. Los trabajos originales se someterán anónimamente al informe de dos especialistas externos asignados por un Consejo de Redacción. Se comunicará razonadamente a los autores la eventual aceptación, petición de modificaciones o rechazo de sus trabajos en el plazo máximo de sesenta días hábiles. La composición final de cada uno de los números deberá contar con la aprobación del Consejo de Redacción, que se reunirá antes del cierre de edición.
5. Con la publicación de su texto el autor cede automáticamente y sin remuneración a la Universidad Anáhuac México los derechos de publicación de su trabajo a partir de la fecha de su publicación.
6. Los trabajos deberán enviarse como documentos de Word en formato .doc.
7. Es preferible que todos los colaboradores trabajen con el tipo Arial, tamaño de fuente de 12 puntos, con interlineado de 1.5 líneas.
8. Para que la conversión de estos archivos al programa de compaginación no genere problemas, rogamos que el documento esté lo más limpio posible de formatos y que no se utilicen las funciones de Word de formateo u hoja de estilo, campo, comentario, etc. De este modo, se les pide: que todo el texto, ya se trate de texto seguido, titular o cita, use el formato "normal" y no se utilice entonces la función automática del programa para titulares, etc.; que la alineación sea justificada; que se disponga el texto en

una sola columna; que no se utilicen tabuladores para crear espaciados especiales o sangrías en la primera de párrafo; que no se realicen particiones forzadas de palabras.

9. Las colaboraciones deberán presentarse siguiendo el *Manual de estilo de Chicago* en su 16.ª edición.

Notas al pie de página

Libros:

Nombre(s) del autor/ apellido(s), *Título del libro* (Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año de publicación), números de página.

Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley y Londres: University of California Press, 1984), 56-57.

Dos o más autores:

Liam P. Unwin y Joseph Galloway, *Peace in Ireland* (Boston: Stronghope Press, 1990), 88.

Artículos en revistas:

Nombre del autor, "Título del artículo," *Título de la revista* volumen de la revista, número de la revista [si es el caso] (Temporada o mes [si es el caso] Año de la publicación): número de página(s) [si es el caso].

Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought*, 3 (otoño 1985): 332.

Libros editados (compilaciones, ediciones):

Autor del artículo, "Título del capítulo o artículo," en *Nombre del libro*, ed. Nombre y Apellido del (los) editor(es) (lugar de publicación: editorial, año), número de página(s).

Janet E. Smith, "Moral Character and Abortion," en *Doing and Being: Readings in Moral Philosophy*, eds. Joran Haber, Ken Follet and I. A. Newland (Nueva York: Macmillan, 1993), 247.

Bibliografía

Libros:

Apellido del autor, nombre(s). *Título del libro*. Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año de publicación.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy*. Berkeley y Londres: University of California Press, 1984.

Dos o más autores:

Se escribe primero únicamente el apellido del primer autor. Nótese que le sigue un punto y una coma en la inicial del nombre propio del autor [si fuera el caso]:

Unwin, Liam P., y Joseph Galloway. *Peace in Ireland*. Boston: Stronghope Press, 1990.

Traducciones:

Apellido, nombre del autor del libro. *Título del libro*. Traducido por Nombre del traductor. Lugar de la publicación: Nombre de la editorial, año en que la traducción fue publicada.

Nietzsche, F. *The Gay Science*. Traducido por Walter Kaufmann. Nueva York: Random House, 1966.

Artículos de revistas:

Nombre del autor, "Título del artículo." *Nombre de la revista* volumen de la revista, número de la revista [si lo hay] (Temporada [si aplica] y año de la publicación): páginas en las que está contenido el artículo.

Canovan, Margaret, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm," *History of Political Thought* 6, no. 3 (otoño 1985): 330-364.

Libros editados:

Nombre del autor del capítulo. "Título del capítulo." En *Título del libro*, editado por Nombre y apellido del editor o editores. Lugar de la publicación: editorial, año.

Smith, Janet E. "Moral Character and Abortion." En *Doing and Being: Selected Readings in Moral Philosophy*, editado por Joram G. Haber. Nueva York: Macmillan, 1993.