



Hacia una hermenéutica de herencia aristotélica

Towards a Hermeneutic of Aristotelian Heritage

Héctor Sevilla Godínez*
hectorsevilla@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.12998

Recibido: 03/05/2013

Aceptado: 28/06/2013

Resumen: En el presente artículo se profundiza en la ineludible función de la conciencia como precursora de la noción primigenia que faculta el conocimiento a través del lenguaje. Del mismo modo, se aborda la posibilidad de la implicación del concepto de la Nada en la hermenéutica aristotélica, haciendo énfasis en su relación con las representaciones ante el mundo de lo cognoscible. Todo ello apunta al vislumbre de una filosofía de las interpretaciones o una hermenéutica de la hermenéutica. Se concluye, además, mostrando algunos de los alcances de la hermenéutica aristotélica actual, principalmente fundamentando la interdisciplinariedad y relacionando el pensamiento del filósofo de Estagira con el análisis filosófico actual.

Abstract: This article delves into the unavoidable function of consciousness as a precursor of the primeval notion which enables knowledge through language. In the same way, this essay addresses the possibility of implying the concept of Nothingness in Aristotelian hermeneutics, emphasizing its relationship with the representations of the cognoscible world. All this aims to glimpse a philosophy of interpretations or hermeneutics of hermeneutics. Concluding by showing some of the reaches of current Aristotelian hermeneutics, based on interdisciplinarity and relating the thought of the Stagira's philosopher with the contemporary philosophical analysis.

Palabras clave: Hermenéutica; Aristóteles; Lenguaje; Nada; Conciencia.

Keywords: Hermeneutics; Aristotle; Language; Nothingness; Consciousness.

* Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Profesor de tiempo completo en la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur.

1.- Introducción

Una de las intenciones de la mayoría de las obras filosóficas consiste en fortalecer la relación de la conciencia con el mundo, es decir, asumir que la conciencia es la que posibilita la posición del mundo tal como lo entendemos. Por otro lado, si el mundo de lo real es más bien el mundo de lo posible y el hombre no escapa plenamente de ser también un *objeto arrojado* en tal realidad, podemos concebir -desde esta perspectiva- que el hombre no es más que un conjunto de posibilidades, que la realidad es la posibilidad y que ninguna de entre todas las posibilidades son comprendidas por lo que no es posible ver la realidad plena sino sólo en función de la limitada visión de las posibilidades de la misma. El hombre se manifiesta como proyecto, es proyección en potencia inaudita y súbitamente repetitiva e hilarante.

Podría plantearse en este punto si en verdad es la conciencia la que implica la percepción de la realidad o si la realidad existe de manera independiente a la conciencia. Este ha sido el punto de discusión continua en terrenos epistémicos, así como en lo referente a la profunda indagación científica y aún más allá. La pregunta sobre si la realidad es construida socialmente o, más aún, sobre la necesidad de la existencia de la subjetividad para la consecuente existencia de la realidad suele mantenerse irrefutablemente. Ahora bien, en caso de que no haya una realidad que evidenciar tampoco sería posible la conciencia, puesto que la conciencia misma forma parte de tal realidad. Incluso superando el obstáculo anterior, es decir, considerando que la conciencia es algo ajeno a la realidad y que pudiera existir sin que la realidad existiese, de cualquier modo, la conciencia no sería nunca una conciencia de algo, por lo que, al no existir algo de lo cual ser conciencia, se imposibilita la categoría de existente a la misma conciencia.

Por otro lado, si el hombre es conciencia y la conciencia requiere del mundo, de la realidad, se puede comprender la irremediable necesidad humana de estar en el mundo, de ser en el mundo al modo heideggeriano. La interrogante sobre la existencia de la realidad, aun sin una conciencia que se *dé cuenta* de la misma, hace referencia a la cuestión sobre lo ineludible de la interdependencia entre la realidad y la conciencia. Por lo anterior se sostiene que la realidad pueda ser por sí misma un hecho ya existente aun sin ser observada por la conciencia y no algo que en sí no existe sino hasta que es construido por la subjetividad.

Para Aristóteles es claro que la realidad y el conocimiento de tal realidad no son lo mismo. Se advierte también que -para él- la conciencia requiere inexorablemente de la realidad (o los actos en ella) para poder ser. No se explica a primera vista como desde esta óptica pueda el hombre (que es conciencia) ser plenamente libre, debido a que para su existir requiere de la realidad que a la vez le coacciona.

Cabe ahora mismo señalar que es menester entender la relación entre la conciencia y la realidad también desde la perspectiva del lenguaje. Es decir, el hombre es mayormente consciente de algo que ha captado de la realidad en medida que pueda descifrarlo mediante un código específico de desmenuzamiento de la realidad, al cual le podemos llamar lenguaje. Siendo así, la pregunta inevitable es sobre si es primero la noción o la palabra.

2.- La conciencia como camino de conocimiento en el lenguaje

Se ha presentado ya, como una cuestión evidente, el hecho de que nos hagamos conscientes de las cosas que se encuentran a nuestro alrededor. Siguiendo con la discusión arriba iniciada sobre lo ineludible de lo subjetivo se inserta ahora la cuestión del lenguaje, es decir, la palabra. Y surge una nueva incógnita. ¿De qué modo lo conocemos? Primero como noción o más bien como un concepto ya establecido para eso que observamos.

Sin lenguaje no hay palabras y no hay por tanto conceptos para descifrar las nociones y estas mismas quedarían perpetuándose como nociones que no significarían nada o solo enunciados empíricos no compartidos y mucho menos consensuados genéricamente.

Sin embargo, la realidad no es lo que se construye socialmente, sino los significados. Lo que tenemos es una construcción social de los significados. Sin embargo, los significantes o el significante –la realidad– no es algo construido, sino que es algo que existe de por sí. Ahora bien, si entendemos como significante a la realidad; por significados a la palabra o el concepto y por significadores a los individuos colectivos; entonces, nos encontraremos con una cuestión más compleja: ¿puede un significador tener una idea de un significante que no sea ya de por sí un significado, que haya implicado el uso del lenguaje? En caso de que la respuesta fuera afirmativa, lo cual creo de inicio, a eso le llamaría *noción*.

Lo que he llamado noción es lo que Beuchot descifró de Aristóteles como “la palabra mental”¹, que ha de convertirse en lenguaje para expresarse. El estagirita identifica la noción antes de la palabra.

Ahora bien ¿toda noción es ya un significado conceptualizado y por tanto lingüístico? ¿o es posible una noción de un significante sin que esto suponga la palabra, es decir, un significado? ¿Es realmente primero la noción o la palabra?

Intento, enseguida, buscar respuesta a esta interrogante. Propongo ir paso a paso de manera apodíctica hasta llegar a una conclusión satisfactoria.

¹ BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. UNAM, México, 2004, p. 24.

a) Es primero la noción. Todo argumento se centra antes en la noción de una pregunta y luego articula las palabras para comunicarla. Sin embargo, para formular una pregunta se requiere –antes– que leer un texto del que se pueden tomar las nociones. Por lo que sólo con base en las palabras escritas por otro se genera la noción de una nueva pregunta. Así que, en sentido estricto, la palabra de otro es primero que la noción.

Por otro lado, ver las cosas mismas también genera una respuesta ante ellas, por ejemplo: al ver un cuadro de Da Vinci puedo tener una respuesta emocional, pero tal respuesta emocional sólo es posible si antes hubo un significado, lo cual supuso decir: “cuadro de *Da Vinci*”. De tal modo que no podemos hablar, en este caso, de una noción debido a que ya existía un concepto que como tal acoge palabras. ¿Tenemos nociones de las cosas o ya están pre-establecidos los significados? Si yo no supiera que el cuadro que veo es de Da Vinci, probablemente mi significado sería más vago y diría simplemente: “es un cuadro”, pero esto tiene ya incluido, al menos, el significado de *cuadro*. Aquello que genera que una noción se vuelva un significado es lo que llamamos aprendizaje, el cual no está nunca alejado de la cuestión social, es decir, lo lingüístico y lo consensuado – voluntariamente o no– colectivamente.

Para volver a las nociones primigenias de todo lo que me rodea tendría que borrar también todo un pasado de aprendizajes, realizar un ejercicio fenomenológico que se absorbería a sí mismo y caeríamos en desear algo imposible, empezando por el hecho de que tal deseo se habría gestado también en base a concepciones o significados de que la libertad total es igual a la nulidad absoluta de condicionamientos. Abordaré ahora una segunda posibilidad.

b) Es primero la palabra ajena luego la noción y luego la palabra propia. Este es el segundo supuesto. Tampoco sostenible. Si estoy pensando en lo que me hizo tener una noción de algo y respondo que fueron las palabras de otro puedo estar perdiendo de vista que el otro individuo tuvo –antes de escribir con sus propias palabras el mensaje que luego yo leí– primero una noción de lo que escribiría. Así que buscando el origen me tendría que regresar de nuevo al primer postulado.

Si para forjar mis nociones y significados necesito de los del otro entonces no soy yo quien genera los significados sino que en todo caso lo más que puedo hacer es adaptarme o hacer muy simples variaciones. Aunque está claro que es el aprendizaje el que me permite coincidir temáticamente con los interlocutores, al menos en la concordancia o no con los significados de los mismos, la pregunta planteada sobre si es primero la noción o la palabra no está respondida aún.

c) Nuevamente, es primero la noción. Cuando una persona tiene noción de algo es porque de alguna manera se lo está describiendo para sí mismo y ese describirse para uno mismo la realidad no es más que dar explicaciones personales

e íntimas de algo, para lo cual es ineludiblemente necesario e imprescindible el uso de las palabras, el lenguaje.

Cosa distinta es que esas palabras primigenias que nos permitieron entender algo sean después dejadas de lado por el proceso de escritura que implica una selección del individuo sobre “las palabras adecuadas” una vez que va a escribir sus ideas en papel, pero es ese otro proceso. Uno es el pensar la noción y otro es el pensar cómo escribir tal noción. En ambos aspectos está implícito el uso de la palabra, si bien en el primer caso de manera muy primigenia y en el segundo de manera más formal (pensando a qué tipo de persona va dirigido el mensaje y cuestiones de forma).

Siendo así, pensamos en el fondo de un mensaje y posteriormente en la forma en que será expresado. Se vuelve ineludible en este punto el dominio del lenguaje como portador o precursor de la noción puesto que no es posible interpretar algo sino es a partir de significados similares y a la vez relacionados, desde los cuales se pueda vincular o relacionar lo novedoso de lo que estoy viendo o conociendo. Por lo tanto, viene la cuarta propuesta.

d) Es primero la palabra y luego la noción: Si es por medio de palabras que se explica uno mismo lo que ve y percibe, entonces, las palabras son un medio ineludible para explicar lo objetivo que pueda existir pero que, por el hecho de que –precisamente– debemos de concebirlo desde la intermediación del lenguaje, es algo objetivo, inalcanzable.

La objetividad es entonces una realidad desapercibida o percibida muy parcialmente, por lo tanto pierde su carácter de “objetiva” al menos pragmáticamente. Parece que tendríamos que hablar de “objetividades subjetivas” y “objetividades objetivas”. Las primeras podríamos concebirlas a nuestro alcance y las segundas como la alternativa pura e inalcanzable que es el estado natural de la objetividad y que al filtrarse por la primera –la subjetiva– queda destruida y aniquilada.

De tal manera que el lenguaje es nuestro medio para desear alcanzar la objetividad y al mismo tiempo es el motivo por el que no la alcanzamos. Una cuestión paradójica. Sin embargo, pese a que pareciera que hemos obtenido la respuesta a la pregunta inicial sobre la noción, surge una nueva duda: ¿siempre utilizamos el lenguaje como decodificador de la realidad? ¿Acaso cuando tengo la experiencia de ser tocado por el fuego sólo siento la quemadura tras haberme dicho “me quemé”? O, ¿acaso cuando veo una mujer bella solo sé que es bella si me digo a mi mismo eso? Surge entonces una quinta alternativa.

e) Hay otros aspectos del conocimiento que no requieren la intermediación del lenguaje. En concreto, las llamadas “sensaciones”. Entiendo con esta palabra a

aquello que supone la participación de los sentidos. Lo que veo, lo que escucho, saboreo o huelo, así como lo que percibo con el tacto es, probablemente, una manera de conocer parte de la realidad sin intermediación de las palabras. Independiente a ello, creo que las palabras tras las sensaciones podrían existir y es ahí en donde percibo que llegan las emociones.

No hay experiencia emocional sin antes existir mensajes internos (palabras) que decodifican los acontecimientos o las sensaciones que percibimos. Llegados aquí, tenemos dos términos distintos: percepción e interpretación. Por lo tanto elaboraré una sexta propuesta.

f) Depende de la realidad palpada si es primero la noción o la palabra. La realidad se palpa –percibe- (sin palabras) y se reconstruye –o interpreta- para entenderla humanamente (con palabras) y luego puede, o no, transmitirse (con palabras seleccionadas). Tratándose de la interpretación de la realidad es primero el lenguaje y luego la noción significante. Referidos a la percepción sensorial de la realidad podemos dispensar el uso del lenguaje que, sin embargo, puede ser utilizado para interpretar lo percibido.

Así pues, cuando veo una materia con hojas que está sobre la tierra le llamaré árbol. Primero lo he percibido pero no he podido entenderlo hasta que le doy un significado por medio del lenguaje. Es probable que eso sea lo que no sucede con los animales que, a diferencia nuestra, no interpretan racionalmente lo que perciben. Es el lenguaje lo que nos humaniza. A pesar de ello, también la sexta elucubración puede ser criticada, pero lo será ciertamente con el uso de un lenguaje y el lector podrá entonces cuestionarse a sí mismo sobre el origen de su noción.

Lo que parece irrefutable es lo decididamente improbable del filosofar sin un lenguaje pues es, definitivamente, la filosofía un arte de interpretación y reinterpretación de la realidad. Y la base de toda la interpretación son los significados a cuya base están los conceptos que no existirían sin palabras. Por ello, la comunicación es un hecho social, para comunicarnos necesitamos comprender lo que queremos decir para luego buscar el modo de decirlo por medio de códigos que transmiten ideas.

El pensamiento causa el lenguaje (esa es la postura de Aristóteles), es decir, es primero la noción y luego la palabra. Entre la realidad y el lenguaje nos aborda el pensamiento y tal pensamiento es una hermenéutica de la realidad. Por ello, encontramos al estagirita no muy lejano de conclusiones contemporáneas ya que “en la progresión aristotélica de signo-concepto-cosa, encontramos cierto

paralelismo con Saussure: significante-pensamiento-significado, y con Frege: signo-sentido-referencia”².

En ese sentido, el albedrío siempre es dialéctico, no hay libertad sin dialéctica y no hay dialéctica que no suponga una hermenéutica, por tanto la ética como interpretación de lo que debe hacerse es una hermenéutica fáctica. No hay hermenéutica sin dialéctica y “toda dialéctica es una discusión”³.

3.- La Nada y el conocimiento como representación

La distinción de Aristóteles sobre Platón es, entre otras, no concebir las ideas como sustancias sino como representación de las mismas. Ahora, si las cosas sensibles tienen sustancia entonces la idea (representación) de la sustancia corresponde a cada cosa, no habría una idea para todo sino una para cada cosa. Habría que considerar la posibilidad de que la representación no fuese general sino que las ideas más que venir de un sitio predeterminado exento de individualidad, es decir, externo a la persona, se generaran en la persona misma. Lo anterior implicaría una amplia diversidad de representaciones y, en ese sentido, la imposibilidad de una representación común en todos los sentidos. Tendríamos representaciones de la realidad aproximadas pero no legítimamente iguales. Ahora bien, si las cosas que vemos son representaciones que se construyen a través de asociaciones con otras representaciones, entonces, concluiremos que jamás será igual una representación ajena a una propia, puesto que nuestras premisas representativas nos separan.

Aristóteles afirma que las palabras no son en sí ni por sí verdaderas ni falsas ya que lo importante es que las palabras designen algo. Las palabras, según él, “son únicamente símbolos convencionales para las copias de las cosas en nuestro pensamiento”⁴. El pensamiento es un diálogo interior. Puede haber univocidad en la determinación de una palabra pero también puede haber arbitrariedad en la designación de la misma en relación a la realidad.

Ahora bien, en lo que respecta a las realidades aún no tangibles, como el futuro, que a la vez son posibilidades de realidad, tendríamos la imposibilidad de realizar afirmaciones o negaciones rotundas y absolutas. En otras palabras, no se puede tomar una postura definida ante lo que todavía no es. Una afirmación sobre el futuro no puede ser verdadera ni falsa sino hasta que se dé o no lo que se afirma.

² BEUCHOT, Mauricio, Ensayos marginales sobre Aristóteles, p. 17.

³ BEUCHOT, Mauricio, Ensayos marginales sobre Aristóteles, p. 40.

⁴ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005, p. 116.

La razón se piensa a sí misma de tal modo que el pensamiento es lo pensado no la realidad. Ahora bien, toda interpretación de la realidad es parcial pues la realidad no es vista plenamente. Por otro lado, podemos reconocer que la realidad está en movimiento debido a la observación de los cambios. Si la tesis aristotélica de que "el conocimiento de una cosa es por sus causas" es respetada, entonces, el conocimiento de la divinidad supondría una causa por lo que no podría ser tal o, en su caso, tendríamos que aceptar la imposibilidad del conocimiento de la divinidad. No es el movimiento la causa de la divinidad, sino que es la nada o el Motor Inmóvil lo que propicia el movimiento. Ahora, si la nada es la causa indirecta del movimiento y el movimiento es la causa de las nuevas realidades cambiantes, entonces, una forma de entender la realidad es por medio de su inevitable relación con la nada. La nada es la causa final de todo movimiento.

Ciertamente, "dada la naturaleza de nuestro intelecto, la realidad no se nos da total en sus particularidades, sino esquematizada en pequeños mundos de apoyo que son los universales"⁵. La nada no es sólo un universal más que permite la comprensión del mundo, sino que es el Universal de los universales. Esta afirmación no es propiamente aristotélica pero sí una derivación de sus concepciones más íntimas sobre el conocimiento puesto que:

Se ha dicho, y con justo motivo, que Aristóteles es el filósofo de la forma. Su concepción de la ciencia se basa en la forma misma de las cosas o en algo que diga relación u orden de ella. El modelo general de la ciencia, para el estagirita, estructura varios elementos: la explicación, que consiste en dar razón a través de la derivación o demostración, por medio de la causa y las causas de manera necesaria y universal, tomadas como lo cierto y lo estable⁶.

Aristóteles observa en la causa formal el principio explicativo de la ciencia. Si lo que es absolutamente necesario es eterno y aún los universales no son absolutos atemporales, debemos coincidir en la búsqueda de lo universal atemporal. Y sólo la nada lo es. Ciertamente lo más alejado a los sentidos tiene mayor verdad.

⁵ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 77.

⁶ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 47.

4.- Hacia una filosofía de las interpretaciones o la hermenéutica de la hermenéutica.

Ya hemos esbozado que el punto central es, por tanto, que “no se puede demostrar lo que las cosas son, sino sólo determinar sus propiedades”⁷. La pregunta no es ¿qué es la cosa? Sino sólo ¿qué podemos decir de ella?

De tal modo que si las premisas son falsas no importará la rectitud ni la construcción silogística puesto que las conclusiones pueden ser falsas. Pero si las premisas son ciertas el resultado puede serlo también. La silogística sólo provee las reglas del juego, es tarea del filósofo cuestionar la veracidad de las premisas.

El estagirita duda de la existencia de los dos mundos tan proclamados por Platón. Si Platón ve a las ideas con el ojo del alma, Aristóteles ve a los universales con el pensamiento. Más que el método deductivo tan propio de Platón, con Aristóteles se muestra un método inductivo, puesto que: “en toda búsqueda de la verdad llegamos a un punto final, más allá del cual nuestro pensamiento no puede encontrar ninguna otra cosa, ni como algo que deviene ni como algo que es”⁸.

El saber siempre se basa en supuestos, hay un pre-conocimiento desde el cual se enraiza el conocimiento posterior. Así, de la percepción nace la memoria –pues con esta palabra designamos nosotros la permanencia- y de muchas imágenes en la memoria del mismo proceso nace la experiencia. “Esta experiencia es un universal”⁹ desde el cual se forja el saber y que no es diferente a lo sumo de los arquetipos junguianos. De tal modo que los universales no son absolutos sino sólo en el individuo que les posee generando en él una *tendencia interpretativa* de la realidad.

Por ello, el alma no tiene el conocimiento implícito ni tiene el principio del conocimiento apriorísticamente, sino que es por medio de la percepción que conocemos la realidad, ya sea por novedad o sea por relación a los universales que hemos obtenido. De ahí que el método que permanece es la inducción. Si la Nada es el Universal de los universales no podría ser solamente el no-ser que contiene temporalidad (hasta que es), sino que estaría realmente detrás de todos lo cognoscible y nuestros supuestos permitiendo la posibilidad de que éstos mismos cambien. La Nada posibilita el no-ser de los mismos universales, de tal modo que como premisa de conocimiento de la realidad, como antecedente de todo lo cognoscible, es sin duda lo más Universal. Al final la Nada no sólo es el motor inmóvil de las cosas físicas, sino también lo que posibilita los nuevos

⁷ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 154.

⁸ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 165.

⁹ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 176.

conocimientos. Es el motor inmóvil de nuestra conciencia en el sentido de que un lugar del no-ser es la *yoicidad*.

Como sólo el entendimiento intuitivo puede lograr mayores certezas subjetivas que la ciencia demostrativa (deductiva), los principios tienen que permanecer al dominio de la visión intuitiva¹⁰. La particular visión intuitiva puede ser el punto de partida y el comienzo de toda conclusión deductiva.

Dicho todo lo anterior, podríamos hacer una hermenéutica de la hermenéutica aristotélica con la intención de comprender la posibilidad de que lo que el estagirita nunca llama como la Nada en realidad podría ser llamado así, aunque nunca lo hizo. En parte, el término de Dios como remplazo del término de la Nada se explica si entendemos que: "así como los términos de el hombre o el pájaro, los experimentamos en nuestro uso del lenguaje como algo muy natural, el dios como concepto universal era para los griegos igualmente natural"¹¹. Aristóteles, al igual que la tradición griega, solía llamar "dios" a aquello que estuviera fuera del alcance de la observación y encima de las ideas mismas. Aunado esto a la inexistente implicación del término de la Nada en la cultura griega, como lo hemos visto antes, se puede comprender el motivo por el que el término de la Nada no fue utilizado por el estagirita para concebir a su Motor Inmóvil.

No hay duda de que Aristóteles admite la existencia de la intuición¹², la cual sería una aprehensión inicial simple de los primeros principios. Las hipótesis que formarán los silogismos de los que se desprenderá un conocimiento nuevo son, al final, sólo intuiciones y éstas dependen del constructo que el pensador tenga. Siendo así, se justifica hacer un análisis lógico del pensamiento aristotélico con premisas diferentes a las de él, las cuales serían justificadas debido a un distinto panorama de la realidad. Además "el principio del conocimiento científico no es el conocimiento científico sino las intuiciones"¹³. Por tanto, de la verdad de las premisas depende la verdad de la conclusión.

¹⁰ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 178.

¹¹ DURING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 181.

¹² REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1985, p. 150

¹³ ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica: Analíticos Segundos*. Madrid, Gredos, 2007, B 19, 100b 7-15, pp. 587-588.

5.- La hermenéutica aristotélica actual y el análisis filosófico

El silogismo dialéctico permite entender el punto de partida de otros, haciendo nuestros (al menos por un momento y artificialmente) sus modos de entender las cosas. Si se logra una adecuada conexión con las premisas ajenas se logra también cursar el camino que llevó a las conclusiones ajenas. De tal modo que un debate, refutación o discusión cualquiera, ha de realizarse no a partir de las conclusiones, sino de las premisas que llevaron a tal o cual persona a llegar a tales o cuales conclusiones. Lo anterior aplica no solamente en lo que respecta a la comprensión del razonamiento de los individuos sino incluso en el adecuado cultivo de una fortalecida interdisciplinariedad de las ciencias, entendiendo que cada ciencia o disciplina tiene principios o premisas básicas desde las cuales se hacen los razonamientos ulteriores. En ese sentido, las discusiones deben estar equipadas con el conocimiento del *campo* de referencia del cual se está hablando.

La interdisciplinariedad es la apertura y la dialéctica más alta con los distintos terrenos de intelectualización. Todo esto, hace notar que las premisas aristotélicas, la existencia de un ser absoluto que orienta todo lo que ha creado llevaron al estagirita (y a sus intérpretes sobre todo) a ver lo que querían ver cuando parcialmente (como a todo humano sucede) interpretaban la realidad.

Esto vale también para las hermenéuticas aristotélicas actuales, por ejemplo la filosofía analítica, como cuando en su libro dedicado a Heidegger y titulado *Introducción a la filosofía analítica* Ernst Tugendhat muestra sin timidez su herencia aristotélica al afirmar que: “una concepción filosófica que se guíe por la idea de razón recoge el punto de vista del concepto preliminar de filosofía de Aristóteles, es decir, (...) el punto de vista de la fundamentación”¹⁴. Habría que agregar que tal fundamentación sólo será una vinculación reflexiva a la cotidianidad perceptiva del argumentador. No hay argumentaciones unívocas aunque se busque lo más preciso y la nula contradicción, puesto que siempre partimos de una dicción particular desde la cual suponemos, o no, su contra o favor.

Finalmente, Tugendhat une claramente los fundamentos de la filosofía analítica con los postulados aristotélicos cuando afirma que:

en la elaboración de la pregunta práctica fundamental re-encontramos el punto de vista de la universalidad, que Aristóteles subrayó, pero ahora la universalidad no se entiende desde los ámbitos de objetos, sino desde la pregunta práctica, que por su idea va ligada al estudio teórico de toda la situación concreta en el mundo¹⁵.

¹⁴ TUGENDHAT, Ernst. *Introducción a la filosofía analítica*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 116.

¹⁵ TUGENDHAT, Ernst. *Introducción a la filosofía analítica*, p. 130.

En lo que respecta a una hermenéutica centrada en la ética, Tugendhat muestra que la noción de lo bueno en las cosas depende de la noción de acciones buenas. Una cosa es buena si la acción para la que es útil se puede realizar bien con ella. Del mismo modo, dando claras muestras de la influencia del estagirita, nos dice:

la respuesta <lo mejor> es la respuesta trivial a la pregunta <¿qué debo hacer?>, pero no sólo a esta pregunta. La pregunta <¿qué debo hacer?>, es una forma particular de la pregunta <¿qué debo elegir?> que es igual a <¿qué hay que preferir por razones objetivas?> y el alcance de la respuesta trivial <lo mejor> llega tan lejos como esa pregunta¹⁶.

Refiriéndose a Heidegger, con quien comparte las raíces aristotélicas, Xolocotzi menciona que para aquel: "una vivencia unitaria debe ser explícitamente tematizada de tal modo que su expresión pueda interpretarse en forma hermenéutica y no a partir de argumentos teóricos"¹⁷. En otras palabras, la hermenéutica es entonces: "un ver y comprender que interpreta lo no expreso haciéndolo expreso"¹⁸. En esto, lógicamente, existe una separación radical de la fenomenología puesto que esto que se expresa dependerá no sólo del fenómeno o situación en sí de la que se habla, sino también del intérprete que observa tal cuestión de la realidad.

Por ello, con ánimo radical, el filósofo mexicano expresa que:

la filosofía en Heidegger debe ser entendida como ciencia originaria pre-teórica. Si esto es así, entonces surgen una serie de problemas que conciernen al concepto de esta ciencia. Todo concepto relacionado con la ciencia originaria debe, como esta misma, ser interpretado en forma radicalmente nueva¹⁹.

Esta forma radicalmente nueva no es por ello originariamente nueva, sino que supone una revitalización de la hermenéutica aristotélica que en sí misma debe tener también, por tanto, el reconocimiento imprescindible de que se parte, en forma ineludible, de una cuestión fácticamente silogística. Que algo sea pre-teórico no supone su autonomía radical puesto que se parte siempre de pre-conocimientos que suponen una linealidad interpretativa desde la que se inicia el proceso. Aunque cada fenómeno sea único y particular en sí mismo está fuera de posibilidad que no se le asocie con otros similares, con un corpus psíquico-epistémico que condiciona y posibilita también el razonamiento mismo sobre cualquier cosa.

¹⁶ TUGENDHAT, Ernst. *Introducción a la filosofía analítica*, p. 123.

¹⁷ XOLOCOTZI, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, p. 98.

¹⁸ XOLOCOTZI, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 101.

¹⁹ XOLOCOTZI, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 107.

Bibliografía.

1. ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica: Analíticos Segundos*, Trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 2007.
2. BEUCHOT, Mauricio. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 2004.
3. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, Trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, 2005.
4. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Trad. Victor Bazterrica, Barcelona, Herder, 1985.
5. TUGENDHAT, Ernst. *Introducción a la filosofía analítica*, Trad. Jorge Navarro, Gedisa, Barcelona, 2003.
6. XOLOCOTZI, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Universidad Iberoamericana, 2004