

21011  
7



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

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

"LENGUAJE, HERMENEUTICA, FILOSOFIA DE LA HISTORIA  
Y ETICA. REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS TOPICOS DE  
FILOSOFIA CONTEMPORANEA".

**TRABAJO RECEPCIONAL  
DE SEMINARIO DE TALLER EXTRACURRICULAR**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
**LICENCIADA EN FILOSOFIA**  
P R E S E N T A :  
**MARIA GUADALUPE DURAN PEREZ**

ASESOR: LIC. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMAN.



ACATLAN EDO. DE MEXICO.

MAYO 2003

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

A



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

PAGINACIÓN

DISCONTINUA

## DEDICATORIAS

A MI ADORADA MAMÁ, ALICIA PÉREZ VARGAS †  
EJEMPLO DE VALOR, VIRTUD Y ESFUERZO  
CON AMOR Y GRATITUD

A MI PAPÁ, ALEJANDRO DURÁN MORALES.  
EJEMPLO DE TRABAJO Y FORTALEZA,  
AMOR Y GRATITUD.

A MIS HERMANOS:  
ROSA MARÍA,  
LILÍ ARACELI,  
BLANCA ESTELA,  
HORACIO,  
ADOLFO,  
KARLA PAOLA,  
Y DANKO ALEJANDRO,  
POR SU APOYO INCONDICIONAL,  
POR LOS MOMENTOS COMPARTIDOS,  
POR SU COMPAÑÍA, CON CARINO.

A GILDARDO, MI ESPOSO,  
POR SU APOYO Y PACIENCIA  
POR EL AMOR QUE HE MOS  
COMPARTIDO JUNTOS.  
GRACIAS.

A MI HIJA, LARISSA,  
MOTIVO DE MI EXISTENCIA,  
CON TODO MI CARINO.

AL DOCTOR GUILLERMO GONZÁLEZ RIVERA,  
MI MAESTRO DE LA CARRERA,  
POR SU GENEROSIDAD Y  
GRAN CALIDAD HUMANA,  
POR SU AMISTAD Y SU APOYO.  
GRACIAS

A MIS PROFESORES DEL SEMINARIO,  
POR COMPARTIR SUS CONOCIMIENTOS,  
POR SU AYUDA, APOYO Y MOTIVACIÓN:  
MTRO. ALEJANDRO SALCEDO AQUINO,  
LIC. SARA LUZ ALVARADO ARANDA,  
LIC. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN,  
LIC. ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO Y  
LIC. ERASMO CERVANTES MÉNDEZ.

A TODAS MIS AMIGAS Y AMIGOS, DE QUIENES SIEMPRE RECIBÍ UNA PALABRA DE  
ALIENTO Y APOYO INCONDICIONAL. ¡GRACIAS! VENUS, HÉCTOR, AGUSTO, JULIO  
CÉSAR, JOSÉ MARÍA, FIDENCIO, KENVIRG, BETTY GABRIELA, CRISS, LAURITA, DON  
MOY, GUADALUPE LETICIA, MARÍA DEL CARMEN, MARIANELA, ILIANA, LUPITA,  
JESÚS A., REYNA, PILAR, JOSEFINA, JESÚS, MARGARITA Y MAGDALENA, MANUELA,  
LAURA Y SAMUEL; GUSTAVO, ALFREDO Y MARÍA ELENA, CONCHITA, PATY,  
ENRIQUE Y ABELISLEÑO.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

B

## ÍNDICE

### Introducción

#### Capítulo 1

La concepción del lenguaje en el texto de *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Willgenstein

Presentación

1

Análisis:

1.1. La Crítica al *Tractatus* y el surgimiento de la segunda filosofía wittgensteniana 3

1.2. Usos del lenguaje 6

1.3. Juegos de Lenguaje 9

1.4. Parecidos de Familia 12

Crítica 15

#### Capítulo 2

La Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot. Mediación entre el Universalismo y el Particularismo

Presentación

17

Análisis

19

2.1. Antecedentes 19

2.2. Hermenéutica 22

2.3. Hermenéutica Analógica 32

2.4. Comprensión y Explicación 36

Crítica 39

#### Capítulo 3

El Sentido de la Historia en Nietzsche: Historia para la Vida

41

Presentación

41

Análisis

3.1. La historia Monumental 50

3.2. La historia anticuarria 52

3.3. Historia Crítica 54

3.4. Historia para la vida 56

Crítica 58

#### Capítulo 4

Diálogo en el Texto: en el Mundo del Intérprete y en el Mundo del Texto

61

Presentación

61

Análisis

4.1. El problema de la comprensión 63

4.2. La conciencia histórica de la hermenéutica 68

4.3. Diálogo en el texto: en el mundo del intérprete en el mundo del texto 75

Crítica 79

#### Capítulo 5

La Conciencia de lo Trágico, como Recuperación de la Vida, en Nietzsche

81

Presentación

81

Análisis

5.1. Los símbolos 83

5.2. El problema del ser y del devenir 85

5.3. El desarrollo del arte ligado a lo Apolíneo y a lo Dionisiaco 89

5.4. De cómo nace la tragedia 94

Crítica 102

Conclusiones 104

Bibliografía 106

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

②

## INTRODUCCIÓN

El trabajo que presento a continuación fue elaborado bajo la modalidad de titulación de "Seminario Taller Extracurricular", como una opción que presenta la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, con el fin de apoyar la eficiencia terminal. En el Seminario se trabajó por módulos, en cada módulo se presentó un problema de la Filosofía Contemporánea, el cual nos remitió a algunos autores que lo abordan; así, se eligieron algunos autores y se procedió a trabajar con cada uno de ellos; hechas las lecturas, procedimos a elaborar un ensayo con las características de presentación, análisis y crítica.

Este trabajo lo presento como un producto de esa serie de ensayos que fueron revisados durante el Seminario, el cual constó de cinco módulos y cuyo eje temático fue la Filosofía Contemporánea; pero ésta aborda infinidad de problemas y, para no hacerlo demasiado extenso, en el Seminario-Taller se delimitaron algunos tópicos como son: el Lenguaje, la Hermenéutica, la Filosofía de la Historia y la Ética; de cada uno de ellos se eligieron filósofos representativos y así se procedió al análisis de los problemas.

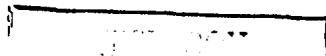
Para el capítulo número uno analizo los fundamentos y problemas principales de la comprensión, a través de la reflexión sobre la problemática del lenguaje en la Filosofía Contemporánea, en particular, el problema del lenguaje en Wittgenstein de cuyo texto *Investigaciones Filosóficas*, trato de entender uno de los caminos de la comprensión, del significado, del lenguaje; ya que las nociones que abordo, nos llevarán a la comprensión de la concepción del lenguaje. Las preguntas que se abordan son: ¿existe una esencia del lenguaje? ¿el lenguaje es universal? ¿hay un solo significado de la filosofía? Para lograr dar respuestas a estos interrogantes pretendo analizar las nociones de usos de lenguaje, juegos de lenguaje, formas de vida, parecidos de familia, como respuesta a lo que el autor se planteó para desarrollar su teoría. Este capítulo muestra que la tradición filosófica del positivismo lógico considera al lenguaje como una figura de los hechos, y un hecho solo puede ser figurado una vez, lo que equivale a pensar que existe un único lenguaje, sin embargo Wittgenstein piensa que lo que confiere significado a los lenguajes concretos es su uso en el seno de una forma de vida, en la que están entretejidos actividades sociales, comprensión del mundo y usos lingüísticos. Estas formas de vida son múltiples e

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

irreductibles a una esencia o un juego de lenguaje. El lenguaje además es una actividad, no un pensamiento.

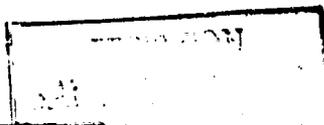
En el capítulo dos presento la propuesta hermenéutica-analógica, como parte de la confrontación universalismo-historicismo contextualista de Mauricio Beuchot. Ante las características de lo análogo, trato de ver si desde la univocidad podría caber la noción de la hermenéutica; a partir de la respuesta a esta interrogante, desarrollo las características del predominio de lo diverso ante lo universal; con estas dos posturas, el universalismo y el particularismo, trato de ver como responde la hermenéutica analógica, es decir, trato de analizar la comprensión que existe en la mediación entre el universalismo y el particularismo, así como la importancia que juega el contexto en la hermenéutica analógica. Analizo, desde la hermenéutica analógica, quién determina el significado: el intérprete, la estructura del texto o el autor. Se aborda la *phrónesis* como una herramienta de la analogía, la comprensión y la interpretación como polos opuestos que la analogía retoma para proponer la interpretación. Habiendo recorrido los principales caminos de la hermenéutica, en las conclusiones hago un ejercicio de reflexión en el que demuestro dónde se encuentra la propuesta de la hermenéutica analógica de Beuchot, presentando posturas antagónicas a la tradición.

En el capítulo tres el tema es el problema contemporáneo de la Filosofía de la Historia, el problema que planteo es: ¿se puede considerar la historia para la vida, en Nietzsche, un sentido de la historia? Para afrontar este problema y tomar los elementos que debemos contemplar para el análisis del sentido de la historia, me baso en el texto de Karl Löwith, *El sentido de la historia*, ya que me brinda la posibilidad de conocer las características para una interpretación de la historia, si es que es posible en ésta una filosofía de la historia posmoderna. Teniendo clara la idea de una interpretación de la filosofía de la historia analizo si en Nietzsche existe la posibilidad de hablar del sentido de la historia y, si no es posible, como el autor plantea, una historia para la vida.



En el capítulo cuatro, el tema que trato es sobre la hermenéutica filosófica de Gadamer. Trato de comprender el carácter dialógico de la lectura, analizo la idea de que en el mundo del intérprete y en el mundo del texto se da la fusión de horizontes como una intersección de mundos y que es, en esta fusión, donde se establece el diálogo con el texto. Para tal efecto, Gadamer desarrolla las interrogantes: ¿cómo es posible la comprensión? ¿cómo se establece la relación entre el horizonte del presente y el horizonte del pasado para que pueda efectuarse la comprensión? En éstas, analizo las nociones de historia efectual, la de prejuicios y la de horizontes. Por último, si la comprensión de un texto requiere de una interpretación, ¿qué garantía tenemos de que una interpretación sea verdadera o no?, y si todas las interpretaciones son verdaderas, ¿no estamos ofreciendo un fundamento al relativismo?

En el capítulo cinco, el objetivo general es situar el panorama actual de la ética a partir del pensamiento moderno, así como sus consecuencias e implicaciones. Considero que uno de los autores para comprender la modernidad es Nietzsche, porque hace una revisión de los juicios que la sociedad da por verdaderos. El objetivo particular que persigo es conocer las implicaciones éticas que encontramos en la obra de Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*. En dicho texto, Nietzsche observa que la racionalidad deja vacía la existencia; para él, la ciencia ya no responde al sentido de nuestras vidas, por eso es que recurre a analizar cuál es el sentido de la tragedia antes de Sócrates, ya que intuye que a partir de la interpretación de Sócrates el mundo tomó un camino equivocado. En este capítulo analizo la idea de la recuperación del ser a través de la experiencia del individuo como creador de sentido. Haré mención de la recuperación del devenir como figura que es inmanente al ser. Analizo las figuras de Dioniso y Apolo como fuerzas instintivas que representan instintos de la naturaleza y como formas del ser humano, como unidad trágica que la tragedia griega captó de la naturaleza humana y bajo la cual examina la vida; por último, Nietzsche analiza que, en el nacimiento de la tragedia griega, el hombre da sentido a la vida, al transfigurar el dolor de la fugacidad de la vida en representaciones artísticas, con las que es posible vivir.



## CAPÍTULO 1

### LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS*<sup>1</sup> DE LUDWIG WITTGENSTEIN

#### PRESENTACIÓN

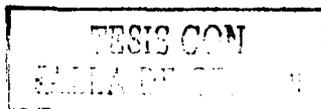
En este ensayo presento un panorama general del problema del lenguaje en Wittgenstein. Iniciaré con los antecedentes de la obra *Investigaciones Filosóficas*; trataré de identificar lo que subyace al problema del lenguaje, examinaré la noción del significado (usos del lenguaje); abordaré la noción de los juegos del lenguaje; y, por último, describiré la noción de los parecidos de familia. El motivo que me lleva a tratar de describir estas nociones es porque considero que en ellas se encuentra "la clave" para la comprensión del problema del lenguaje desde la perspectiva de la filosofía contemporánea.

Tomo este orden porque, a mi forma de ver, me permitirá aclarar primero cuales fueron los problemas a los que Wittgenstein se enfrentó al desarrollar la concepción del lenguaje y, después, cómo es que los resolvió.

Dentro de los temas que estamos abordando en este seminario, a saber, el problema del lenguaje en la filosofía contemporánea: "Investigaciones y caminos de la comprensión sobre el lenguaje, en el lenguaje"; el objetivo particular que persigue es analizar los fundamentos y problemas principales de la comprensión, a través de la reflexión sobre la problemática del lenguaje en la filosofía contemporánea, me permite abordar el problema del lenguaje en Wittgenstein en el texto *Investigaciones Filosóficas* ya que considero que me permite entender uno de los caminos de la comprensión, del significado del lenguaje, pues las nociones que analizaremos nos llevarán a la comprensión de la concepción del lenguaje, que rompe con el concepto del lenguaje en la tradición de la filosofía analítica, cambiando paradigmas muy arraigados, como es el caso de la metafísica (esencialismo);

---

<sup>1</sup> Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Critica-UNAM- IIF . Clásicos, 1988



de la lógica vinculada al positivismo, pues afirma que los postulados sometidos a la lógica y a la verificación empírica pueden ser calificados como científicos; y al nominalismo; en eso consiste el ejercicio de reflexión que llevo a cabo: explorar cómo Wittgenstein llegó a la concepción del lenguaje al poner en duda los postulados de dichas propuestas filosóficas.

Al abordar la lectura de *Investigaciones Filosóficas* tenía la predisposición de que me iba a encontrar con un autor que me involucraría con los términos de la lógica y su aplicación (con un "filósofo analítico" como suelen llamarle a este autor, con un "positivista"), pero mi sorpresa fue agradable al enfrentarme con una lectura complicada que me presentó un panorama muy diferente de la forma de la comprensión, no digamos del lenguaje, sino de la forma de abordar un problema en general. De una forma de entender el mundo, al tratar de encontrar los principios o las esencias, pasamos a una forma de buscar los usos; de una forma de sistematizar bajo la óptica del método científico a las "ciencias del espíritu", nos encontramos con que no hay una forma de ver o comprender las cosas, sino muchas formas o "juegos del lenguaje". Los problemas que yo presento son los mismos que el autor aborda: ¿existe una esencia del lenguaje?, ¿hay un solo significado de la filosofía?

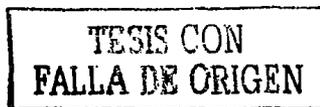
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## 1.1. LA CRÍTICA AL *TRACTATUS* Y EL SURGIMIENTO DE LA SEGUNDA FILOSOFÍA WITTGENSTEINIANA

Para los antecedentes al texto de *Investigaciones Filosóficas* me basé en el trabajo de Pilar López Santa María, *Introducción a Wittgenstein*,<sup>2</sup>, ya que considero que es quien me ofreció un panorama general de la obra de Wittgenstein, para comprender mejor el problema del lenguaje. Ella piensa que al concluir el *Tractatus*, Wittgenstein estaba convencido de haber dicho todo lo que tenía que decir; él abandonó la filosofía y durante algunos años estuvo dedicado a actividades diversas, que fueron desde el ejercicio como maestro de escuela, hasta la construcción de una casa para su hermana en Viena. No obstante, este paréntesis en su vida filosófica no fue determinante, ya que durante aquellos años mantuvo contacto con Ramsey, filósofo y amigo suyo, y con algunos otros de los filósofos que habían de formar parte del Círculo de Viena. En 1929, Wittgenstein regresó a Cambridge para incorporarse nuevamente, y de manera definitiva, a la labor filosófica. Entre los muchos factores que pudieron influir en el regreso de Wittgenstein a la filosofía, uno de los más poderosos debió de ser la creciente insatisfacción producida en él por las teorías expuestas en el *Tractatus*, insatisfacción que, por otra parte, no habría sino de acrecentarse en los años posteriores. De hecho, el regreso a Cambridge marca el inicio de un período de transición que se ha llamado "filosofía del segundo Wittgenstein", período caracterizado por el progresivo abandono de las tesis fundamentales del *Tractatus*, y la consiguiente creación de un nuevo pensamiento filosófico. De acuerdo con el *Tractatus*, el lenguaje es una imagen o figura de los hechos, hechos cuya forma lógica vienen a figurar o representar el lenguaje.

Hubo dos hombres, amigos personales de Wittgenstein, que con sus críticas a las ideas del *Tractatus* ejercieron una considerable influencia en el surgimiento de su nueva filosofía. Fueron Ramsey a quien ya mencioné y sobre todo el italiano Sraffa, profesor de Economía de Cambridge. Según una anécdota, que Wittgenstein relató, fue una conversación con Sraffa lo que lo motivó al abandono de la tesis central del *Tractatus*: la teoría figurativa de la proposición, ésta insistía sobre la identidad de la forma lógica entre la proposición y el hecho, a lo que Sraffa cuestionó ¿cuál es la forma lógica de "esto"?

<sup>2</sup> López Santa María Delgado, Pilar *Introducción a Wittgenstein: Sujeto, Mente y conducta* Barcelona, Herder, Col. Biblioteca de Filosofía 22. 1986



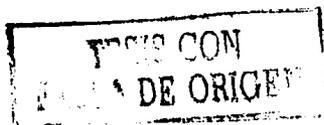
Sraffa hizo un gesto con la mano, usual entre los napolitanos para expresar desprecio, preguntándole a Wittgenstein por la forma lógica de este gesto. Esta pregunta hizo que Wittgenstein pusiera en duda la teoría que había construido, eje central del *Tractatus*, a saber, la forma lógica de los hechos. En cuanto a la postura del propio Wittgenstein respecto al *Tractatus*, las consecuencias del distanciamiento fueron decisivas: rechazar la teoría pictórico-figurativa del lenguaje. Así pues, la segunda filosofía wittgensteiniana es, en buena parte, una crítica a su pensamiento anterior.

¿En que consistían las nuevas ideas de Wittgenstein? Entre muchos aspectos, una clave de su nueva línea de pensamiento la proporciona su pugna contra lo que Wittgenstein llamó aspiración a la generalidad. Es ésta una costumbre intelectual que ha tenido consecuencias dañinas en muy diferentes ámbitos de la filosofía. Se trata del impulso de sacar conclusiones generales pasando por alto aspectos de los casos particulares bajo su estudio; aspectos que, apropiadamente valorados, nos harían sentir muy escépticos si hubiésemos de subsumirlos bajo una pauta o concepto común. Es a causa de que no controlamos nuestra aspiración de generalidad que siempre aplicamos un término general (un sustantivo, un adjetivo) a varios individuos, tendemos a pensar que hay una propiedad común compartida por todo aquello de lo cual el término no se predica. Por ejemplo, que una sonata, una puesta de sol y una pluma, bellas, tienen que poseer por fuerza una misma *cualidad*: eso que llamamos belleza (en abstracto). Ahora bien, conclusiones como éstas, de las que la filosofía está repleta, para Wittgenstein son erróneas. Es propio del método científico (tanto de la ciencia empírica como de la matemática) la búsqueda de la esencia de las cosas, el intento de subsumir bajo un cierto número de leyes (o hipótesis) fenómenos o casos particulares aparentemente inconexos. No se sigue de esto, pese a todo, que por debajo de cualquier diversidad deba subyacer una estructura clara de leyes necesarias que, de ser captada, nos haría ver, dispuesto en cierto orden, el sistema de hechos o datos brutos del mundo. La existencia de estructuras así es algo *particular*, no *universal*. Frente a una larga tradición filosófica que se remonta a los filósofos presocráticos, y que se caracteriza por imponer sobre el mundo leyes o estructuras necesarias, Wittgenstein hace más que subrayar la importancia del caso particular: declara la radical *contingencia* de los actos, los procesos y los individuos del

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

mundo. Wittgenstein acepta que a veces cabe la reducción de fenómenos dispares –la caída de la manzana, las mareas- a principios unitarios. La ciencia ha llevado a cabo esta reducción mostrando cómo un sistema de leyes permite *explicar* esas insospechadas diferencias y poner de manifiesto su conexión oculta. Sucede entonces que los filósofos obsesionados por el método científico buscan reducciones (o explicaciones) allí donde nada hay que reducir (o explicar). Así, Wittgenstein nota que él cometió el mismo error en el *Tractatus*, ya que encontró que una de sus tesis apostaba al reduccionismo descriptivo, pues generalizaba los criterios del lenguaje descriptivo de la ciencia a todo dominio lingüístico. La autocrítica que el autor ejerce contra sí consiste en lo siguiente: la sintaxis del lenguaje corriente es más amplia que la del lenguaje formal porque debe expresar oraciones para la vida; contiene, por tanto, otra lógica y tiene muchos más sentidos. Una palabra puede tener diferentes significados de acuerdo a su uso, es decir, en función del contexto en el que se esté utilizando. Las nociones de carácter descriptivo utilizadas en la lógica habrían de ser sustituidas por una nueva constitución del lenguaje, de carácter pluralista y pragmático, al mismo tiempo que la teoría referencial del significado dejaría paso al nuevo criterio de uso.

En la obra *Investigaciones Filosóficas*, el común denominador en la producción filosófica de este autor es considerar a la filosofía como una actividad que consiste en el análisis del lenguaje. La diferencia principal es que el Wittgenstein del *Tractatus* trata el lenguaje formal y el Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas* trata al lenguaje en sus múltiples usos, como *signo* del que lo usa. Es así como la literatura que habla sobre este autor considera que existen un primer y un segundo Wittgenstein. Los múltiples usos son los juegos del lenguaje. Parte de la concepción del lenguaje, en el segundo Wittgenstein, se concibe a partir de las siguientes nociones: el significado de las palabras en función de sus usos en el lenguaje, que es el apartado que trataremos en seguida; los usos que a su vez configuran los juegos del lenguaje; y los juegos del lenguaje que no comparten una esencia común, sino que mantienen un parecido de familia. Ideas que desarrollaré en seguida.



## 1.2. USOS DEL LENGUAJE

Trataré de entender que Wittgenstein aborda los problemas del lenguaje en *Investigaciones Filosóficas* con una crítica a las posturas filosóficas que ven el lenguaje como la unidad entre la palabra y la cosa, como es el caso de San Agustín, que desarrolló en el *Tractatus*. En este orden intentaré explicar la propuesta que él da para entender el significado de las palabras desde otra perspectiva.

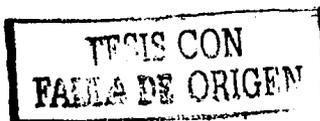
Wittgenstein inicia el texto de *Investigaciones Filosóficas* con una cita de San Agustín, tomada del texto de *Las Confesiones*, para introducirnos a la problemática del lenguaje, San Agustín cuenta que un niño aprendió el lenguaje de los mayores atendiendo a los objetos designados con los diversos términos que aquellos iban pronunciando, así Wittgenstein dice que:

“...En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran los objetos. -las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. El objeto por el que está cada palabra”<sup>3</sup>

Con estas palabras Wittgenstein encuentra que San Agustín caracteriza lo esencial de todo lenguaje, ya que a todo lenguaje le corresponde un significado y que este significado es el objeto al que el término en cuestión nombra o refiere. Pero Wittgenstein cree que esta forma de pensar el lenguaje es un mito: no es el prestar atención, ni las definiciones recibidas, lo que pueda explicar la adquisición del lenguaje, ya que tales mecanismos sólo pueden ser explicativos si ya se domina buena parte del acervo del lenguaje. La idea de Wittgenstein va a ser la de que sólo el entrenamiento (la participación gradual de las prácticas en las que el lenguaje es usado) puede explicar la comprensión del lenguaje. Además, San Agustín concibe el lenguaje como nominativo, es decir, al modo de un

---

<sup>3</sup> Ibid. §1



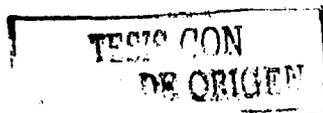
lenguaje cuyo dominio se iba adquiriendo según se conocían los nombres de los diversos objetos. Una vez conocidos los nombres de todos los objetos podía decirse que se había aprendido el lenguaje en cuestión, ya que los nombres de las cosas se aprenden señalando cada objeto, es decir, ostensivamente, remitiéndose directamente a la cosa, ya sea mostrándola, señalándola, indicándola con un gesto, al pronunciar su nombre. Sin embargo, Wittgenstein se pregunta si el solo hecho de conocer lo que las palabras nombran indica que los individuos saben cómo usarlas. Dicho de otra manera: para aprender a hablar habría que comenzar nombrando y aprendiendo nombres, lo cual ocurre mediante la explicación ostensiva. La cuestión vendría, pues, a plantearse en los siguientes términos: ¿constituyen las definiciones ostensivas el comienzo lógicamente necesario de todo aprendizaje lingüístico? La respuesta sólo puede ser, en opinión de Wittgenstein, negativa. Las explicaciones o definiciones ostensivas presuponen sólo cierto conocimiento del lenguaje, ya que hay palabras que tienen múltiples significados, y, además tienen muchas formas de utilización dependiendo de su contexto. El nombrar no es, pues, una función unívoca del lenguaje; los nombres contienen diversos significados y comprenden diversos usos. Así, por ejemplo, la palabra "burro" tiene una referencia aparentemente clara, pero su significado varía según el contexto: la usamos al nombrar a un animal, un medio de transporte, un instrumento para planchar la ropa, o para insultar a alguien.

Para una gran clase de casos de utilización de la palabra "significado" -aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje(...), y el "significado" de un nombre se explica algunas veces señalando a su portador<sup>4</sup>.

En esta cita veo que el uso del lenguaje no puede identificarse con el uso de sus nombres; nombrar equivale ya a usarlos. Wittgenstein afirma que el lenguaje no tiene límites en su construcción, ya que en él puede haber un sinnúmero de combinaciones posibles; puede decirse que el lenguaje consta de nombres, esto es, de palabras que nombran algo, pero estaría equivocado quien crea posible aprender dicho lenguaje mediante definiciones ostensivas; tal cosa no puede hacerse sin una comprensión previa

---

<sup>4</sup> Ibid. 543



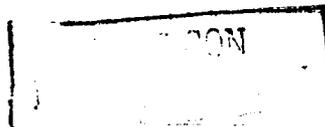
del lenguaje. Se aprende el significado de un término tomando nota de su uso. Y una vez conocido éste, se conoce su significado, por lo tanto, hablar de objetos, es decir, la función de nombrar, no es la única función del lenguaje. Wittgenstein pregunta, entonces, si cabe llamar a las palabras "¡fuera!" y "¡ay!" nombres de objetos, ya que hay en el lenguaje palabras que no denominan nada y que, sin embargo, tienen significado. Un ejemplo de ello es el término "esto", su significado es únicamente el uso que de él hacemos en el lenguaje, al aplicar el término "esto" dentro de alguna circunstancia, y de manera determinada, se demuestra que su significado ha sido comprendido. Lo cual implica, entre otras cosas, que aquello a lo que un término refiere no siempre puede ser su significado. Así, por ejemplo, Wittgenstein compara las palabras con herramientas:

"... Piensa en las herramientas de una caja de herramientas:

Hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, clavos y tornillos.- tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras ..."

Las palabras, como las herramientas, se definen en algunos casos por su uso. No hay una única función del lenguaje como no hay una única función de una caja de herramientas, una herramienta sirve para martillar, otra para agujerar etc. No hay función común de las expresiones del lenguaje; hay innumerables clases de expresiones y de modos de usar las palabras. El significado de una palabra depende del contexto en el cual surge el problema. El significado de las palabras se obtiene a partir de las reglas de uso o de comunicación. Sólo en términos de una regla determinada podemos atribuir un sentido específico a las palabras.

Porque para comprender el significado de una palabra en un contexto nos tenemos que remitir a la regla de uso para tales palabras, sin embargo, las reglas no determinan todos los usos que una palabra tiene, ya que el significado depende de la actividad o acción humana, de los nuevos o posibles usos de tales palabras en otros contextos o en otros momentos. Ello quiere decir que el lenguaje no es estático, sino dinámico y acorde al desarrollo o complejidad del grupo social que hace uso del lenguaje.



### 1.3. JUEGOS DE LENGUAJE

Las palabras –como las herramientas<sup>5</sup>- se definen por su uso, que puede ser muy variado, este uso no es algo aislado, si no que se inserta en un contexto de actividades, tanto lingüísticas como no lingüísticas, y tampoco es único, ya que el lenguaje comprende una multiplicidad de funciones.

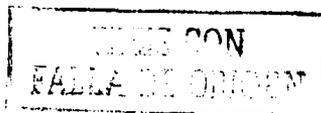
¿Cuál es el criterio que nos permite distinguir la multiplicidad de usos lingüísticos? Lo que marca la distinción de usos de lenguaje son los distintos contextos en los que se desarrolla. Estos contextos constituyen lo que Wittgenstein nombra "juegos de lenguaje". Los usos de lenguaje son múltiples porque hay muchos contextos en los que pueden usarse. El uso de una expresión no tiene sentido fuera del contexto de la misma. Se encuentra sometido directamente a reglas que le confieren una sistematicidad, pero no por ello se entiende que sus posibilidades en el juego sean infinitas. Esta infinitud (la cual, creo, según Wittgenstein, es mucho más fácil de pensar que la finitud) es la que confiere comunicabilidad al lenguaje aunque la significatividad estuviese ausente o fuese suspendida de un lenguaje. Accedemos a estas reglas y a esta sistematicidad por medio de las infinitas posibilidades de conductas o actividades lingüísticas, por adiestramiento necesario, ya que el uso no se desarrolla con base en una correspondencia estricta de significados, pues la gramática es arbitraria y hace al concepto una entidad lingüística completamente abierta a lo que su uso le reporte en ciertos contextos.

¿Cómo sabemos que el uso y las consiguientes reglas que corresponden a una palabra o un enunciado están siendo utilizados de esta misma manera y no de otra?

Cuando Wittgenstein habla de reglas no nos habla de componentes del lenguaje inflexibles, que nunca deben ser transgredidos. Resulta obvio pensar que cuando hablamos como lo hacemos cotidianamente, no estamos usando conscientemente reglas precisas y exactas que nos lleven a la perfección de los conceptos empleados y su sentido. Esto es, no pensamos el lenguaje desde un cálculo perfecto y preestablecido. La

---

<sup>5</sup> Ibid. §11



intención no es otra que procurar que nuestros argumentos sean entendibles, más que hacer claros nuestros cálculos para que la lógica gobierne la unidad del lenguaje, y al hablar así de lógica nos referimos a la lógica matemática, cuya función es la de exponer qué forma parte del lenguaje y qué no. Las palabras y las proposiciones tienen el significado que el uso del lenguaje les da y no la unidad del cálculo que la lógica pueda aportar. Esta unidad para Wittgenstein no existe, y en el supuesto de que así fuera, no tendría razón de ser, pues no satisfaría las infinitas posibilidades de los juegos del lenguaje ordinario. El lenguaje es mucho más que un sistema regular de reglas. Es una red de usos, sentidos y signos. Estos pueden ser palabras, conceptos, frases o proposiciones completas. El signo se consolida comunicativamente siempre desde un uso, una praxis, una acción lingüística. Si el signo no tiene significado es porque no tiene uso o lo ha perdido. Si en el juego del lenguaje queda adaptado coherentemente quiere decir que dicho signo poseerá algún significado y es capaz de designar algo.

Los juegos del lenguaje muestran o describen un contexto comunicativo en que están inmersos varios sujetos en una actividad llevada a cabo mediante el uso de palabras u oraciones. Se consideran juegos el describir la apariencia de una cosa, dar sus medidas, dar órdenes, etc. Hay muchos juegos de lenguaje y no se podría dar una relación completa en una lista cerrada de los que puedan existir, pues los juegos se hacen obsoletos y caen en el olvido para ser sustituidos por otros nuevos a medida que varían las circunstancias humanas, las actividades de las personas, sus formas de vida. Esta es una de las razones por las que Wittgenstein renuncia a la tarea de investigar la esencia del lenguaje, lo es precisamente en virtud de que en la multiplicidad de usos y juegos (de roles, utilizaciones, empleos, aplicaciones), no hay rasgos comunes necesarios que puedan justificar la aplicación de una misma palabra a todos estos casos. Hay, por ello, una plena convicción en la contingencia de los hechos lingüísticos.

La noción "juego del lenguaje", o incluso el de "lenguaje" mismo, no designa un fenómeno único. El lenguaje es una actividad, o mejor dicho, un conjunto de actividades regidas por reglas –"las reglas del juego"-, por eso hablar de lenguaje es hablar de una actividad o de una forma de vida. Para Wittgenstein no hay un lenguaje fijo, dado de una vez y para siempre, no existe un lenguaje homogéneo universal y válido para todos (concepción positivista del lenguaje) sino que el lenguaje es heterogéneo, no podemos hablar de un lenguaje sino de una multiplicidad de lenguajes o "juegos del lenguaje". Hablar de un

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

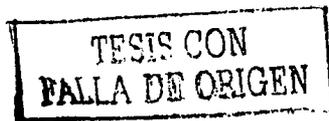
lenguaje es, dice el autor, parte de una actividad o forma de vida, mediante el uso del lenguaje –así como mediante la participación de un juego- el hombre se relaciona con otros hombres y se integra en la vida social de una comunidad. Una palabra o una oración tienen el significado que tienen porque alguien se lo ha dado, y no porque estén dotadas de algún poder independiente del hombre. Si deseamos conocer, o comprender adecuadamente, el significado de una palabra, hay que examinar en qué circunstancias fue dotado del significado; es decir, hay que identificar cómo se usa esa palabra o esa oración. Valdría la pena ilustrar lo que Wittgenstein examina al referirse al modo imperativo de expresar las palabras, ya que muestra que las palabras tienen muchos más significados que el hecho mismo de nombrarlas, en el ejemplo de los albañiles, indica la extensión de comprensión y la completud del lenguaje (al que Wittgenstein llama primitivo); a través de la expresión de una sola de las palabras que el interlocutor escucha, tiene la capacidad de entender la intencionalidad que el otro interlocutor le quiere transmitir: a la expresión “-Pásame la pala verde”, corresponde en el código del lenguaje de los albañiles a la expresión “pala”, porque no sólo está dando una orden, sino que muestra también que en la expresión se incluye una serie de maneras que nos ahorran las palabras, sin embargo, estas actitudes están dotadas de significado.

Hay dos sujetos en la obra de un edificio: A es el albañil y B es su peón. B tiene que alcanzarle a A los materiales que éste va necesitando. El lenguaje o sistema de comunicación del caso consta únicamente de palabras como *cubo*, *ladrillo*, *loseta*, *columna*. A grita una de estas palabras, después de lo cual B trae una pieza de la especie indicada.<sup>6</sup>

En este juego de lenguaje –y hablar de un juego de lenguaje es hablar del complejo formado por las palabras y las acciones ligadas a ella- es muy claro señalar que en una situación como ésta las palabras no son usadas como nombres de objetos únicamente y que, precisamente sería inadecuado destacar una parte del lenguaje –una clase de juego de lenguaje- sobre el resto, porque estaríamos en un error al pensar que el nombre del objeto nos remite a la cosa sólo en un sentido, ya que sólo estaríamos resaltando un lenguaje univocista.

---

<sup>6</sup> Ibid. 52



En la siguiente cita encontré un ejemplo que muestra que el significado de las palabras depende de su uso, ya que depende del contexto en donde es utilizada cada palabra.

Envío a alguien de compras, dándole otra nota en la que hay escrito: *cinco manzanas rojas*. Esta persona va a la frutería y le entrega al tendero mi nota. El tendero abre el cajón marcado con la palabra *manzanas*; consulta entonces la palabra *rojo* en una tabla de colores de la que dispone al efecto y dice la serie de los números cardinales —que suponemos que sabe de memoria. Cuenta hasta cinco y por cada palabra que dice toma una manzana del color de la muestra.

Aquí se hace obvio qué distinto es el significado de cada palabra de la nota del ejemplo, es decir, qué diferente es su uso. Uno puede decir que la palabra *manzana* está asociada en el ejemplo a una clase de objetos, pero no puede decir que la palabra *cinco* esté asociada a una entidad numérica. Una inspección del lenguaje nos convencerá de la diversidad de modos en que empleamos nuestras palabras. Encuentro que el lenguaje no lo podemos entender como un conjunto de significaciones aisladas e independientes de la vida de quienes lo usan, el lenguaje está dentro de nuestras vidas. Con el lenguaje podemos comunicarnos -el juego del lenguaje-, es una actividad que se rige por reglas y éstas por su uso. Al estar inmersa en un contexto esta actividad, Wittgenstein la llama *forma de vida*.

#### 1.4. PARECIDOS DE FAMILIA

¿Cómo definir el lenguaje? ¿Qué han de tener en común los diversos juegos de lenguaje para poder ser calificados como lenguajes? A esta pregunta Wittgenstein responde que no hay nada en común, no hay un elemento que compartan los diversos juegos del lenguaje. Para poder ser definidos como lenguajes, éstos no tienen por qué poseer tal o cual elemento, propiedad o característica en común. Como ya dije, esta respuesta viene a oponerse a una larga tradición filosófica que busca las esencias. En opinión de Wittgenstein, sin embargo, la clase de los juegos lingüísticos carece de propiedad o característica común a la totalidad de sus miembros. Consecuencia obvia de ello es que no hay una definición del concepto de "lenguaje". Wittgenstein argumenta a favor de su tesis comparando los juegos de lenguaje con los juegos en general. ¿Cuál es el elemento común a todos los juegos de lenguaje? El que todos ellos sean clasificados como juegos

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

no permite inferir que tengan por fuerza una propiedad o característica en común. Parece excesivo sostener tal cosa, independientemente de la realidad. Así, Wittgenstein argumenta que, en lugar de postular teóricamente la existencia de una propiedad, hay que centrar la mirada en los juegos mismos y ver qué ocurre en ellos. Y lo que encontramos al hacerlo no son propiedades ni características comunes a todos ellos, sino simplemente propiedades entre las que parece advertirse cierto parecido. Si se comparan varios juegos diferentes, se verá que uno de ellos guarda cierto parecido con otro; éste, a su vez, se parecerá de un modo u otro a un tercero, tercero que, a su vez, acaso se parezca en tal o cual punto al primero, en algo que muy posiblemente no será aquello en lo que se asemejan el primero y el segundo y el segundo al tercero. De los miembros todos de la clase "juego" no puede, pues, decirse que posean una propiedad común definitoria; y, sin embargo, se percibe en ellos lo que, siguiendo a Wittgenstein, podemos considerar como cierto aire de familia. Se trata en efecto, de ese parecido que tan visible suele resultar en los miembros de cualquier familia. Miembros que pueden tener un perfil similar aunque sus rasgos faciales sean distintos a un perfil distinto aunque muchos de sus rasgos faciales sean inequívocamente parecidos. En otros casos, lo similar es el tono de voz. Pero de una u otra manera, siempre puede hablarse de un aire de familia por mucho que ninguno de los individuos de la misma tenga un solo rasgo en común. Así, el término "lenguaje" no da nombre a un fenómeno unitario; es el nombre de la clase de un indeterminado número de miembros: los juegos de lenguaje. Hablar del lenguaje como de un fenómeno único y unívoco equivaldría, de acuerdo con el razonamiento wittgensteniano que acabamos de examinar, a hablar del juego como si en realidad solo existiera un juego único.

Los diferentes juegos del lenguaje guardan entre sí, al igual que los miembros de una familia, cierto aire de familia. Su número es, indefinido. Y no sólo porque cabe muy bien pensar en la formación y aparición de nuevos juegos de lenguaje, sino, sobre todo, por lo cambiante y fluido de la línea delimitadora del juego del lenguaje. Por ejemplo: si digo banco, me puedo referir a un mueble que sirve para sentarse, o a un establecimiento público de crédito, pero también con respecto al mar, un banco es un bajo de gran extensión: banco de arena, pero también puede entenderse como un conjunto de peces que viajan juntos, cardumen: banco de sardinas, pero puedo escuchar o leer un letrero que diga banco de sangre, o banco de esperma, de ojos, de órganos; o bancos de carpinteros que sirven de mesa para hacer artesanías, si lo utilizamos en computación

FINIS CON  
FALLA DE ORIGEN

encontramos que hay bancos de datos, etc. Con este ejemplo estoy usando un juego de lenguaje y todas estas palabras parecen tener un aire de familia. Los límites del juego de lenguaje no parecen, en efecto firmes. Resultaría difícil, pues, dibujar una línea de estricta demarcación entre lo que pertenece al lenguaje y lo que no.

No digas: "tiene que haber algo común a ellos; o no los llamaríamos "juegos"; sino mira si hay algo común a todos ellos. Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como sea dicho: ¡no pienses, sino mira!<sup>7</sup>

En esta cita recomienda el autor que no busquemos las esencias de las palabras, lo que hay que buscar son los juegos de lenguaje, los parecidos que hay en las palabras, ya que las relaciones entre los diferentes juegos del lenguaje son variadas y complejas. Los juegos se asemejan unos a otros como se parecen los miembros de una familia, unos por la nariz, otros por los ojos o el color del pelo. No hay ninguno que sea totalmente distinto a los demás, pero tampoco se encontrará un rasgo en el que todos coincidan. Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión "parecidos de familia".<sup>8</sup>

El significado de "lenguaje", como el de "juego", no es unívoco sino que designa una serie de actividades cuyas semejanzas se presentan en diferentes formas. De ahí el carácter indefinible del lenguaje. Wittgenstein nos da algunas características de los juegos del lenguaje: son una actividad social, tienen reglas, etc. Pero con ello no pretende dar una definición del lenguaje ni revelar su supuesta esencia, sino únicamente poner de manifiesto algunos rasgos muy generales, ninguno de los cuales puede considerarse como una definición del lenguaje.

<sup>7</sup> IF, 566

<sup>8</sup> IF, 567

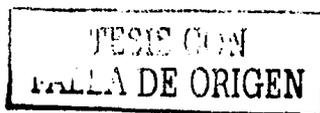
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CRÍTICA

No puedo dejar de resaltar la enseñanza que Wittgenstein me dejó, ya que al leer su biografía encontré que la evolución de su pensamiento se dio paulatinamente, pienso que en la etapa en la que elaboró el *Tractatus* estaba muy influido por las enseñanzas de los profesores con quienes se formó académicamente, Wittgenstein sostenía la tesis de la estructura lógica del mundo (la identidad de la forma lógica entre la proposición y los hechos), sin embargo, pudo tomar distancia de esas tesis y replantear otro tipo de problemas. En la segunda etapa Wittgenstein plantea que la estructura del mundo es lenguaje, este lenguaje es diverso.

Llego a la conclusión que mi ensayo lo comencé con la misma intención que San Agustín al tratar de dar una explicación de las características del lenguaje, traté de dar una respuesta a la pregunta ¿qué es el lenguaje?, pero me encontré con que no hay una definición de lenguaje, esta pregunta me remite a tratar de encontrar una única esencia, idea a la que Wittgenstein se opone, pues el autor piensa que no hay un lenguaje sino una variedad de lenguajes, ya que las palabras no tienen uno sino múltiples significados, y que se utilizan de diferentes maneras, dependiendo de su contexto. Es decir que para Wittgenstein no hay esencias, ya que si trato de dar una definición, reduciría el lenguaje a descripciones y el lenguaje debe ser entendido como acciones. Entonces reconozco que la forma como se planteó mi pregunta fue errónea, ya que si quiero encontrar una definición de lenguaje en Wittgenstein, nunca la encontraré, porque en Wittgenstein no hay esencias, no hay una construcción sistemática del significado y del lenguaje. lo que hay son acciones. lo que sí encontraré es que el lenguaje debe ser entendido en función del uso, el significado de una palabra depende también del contexto y, además, el significado se obtiene a partir de las reglas de uso, accediendo a estas reglas a través de la infinitas posibilidades de conductas o actividades lingüísticas.

Otro error que encuentro en mi planteamiento es pensar en la forma sobre cómo menciono una palabra (como correspondencia estricta del significado) y en cómo la uso, mencionar una palabra con su definición es diferente que hacer uso de ella en un juego de lenguaje, pues las posibilidades del uso de una palabra son infinitas, dependiendo del contexto en donde se emplean.



Entender que el significado de las palabras depende del "uso" que en ese momento se le da a la proposición; debemos tomar en cuenta, igualmente, el contexto o "forma de vida" en el que estamos empleándola; a esto Wittgenstein le llama "juegos del lenguaje"; los cuales, conjugados con las formas de vida, no están exentos de seguir determinadas reglas, de acuerdo con el uso que se les da. Es, al poner en práctica los juegos del lenguaje, desde mi perspectiva, cuando no caemos en un relativismo absoluto, ya que al entender que la regla no lo determina, si por el contrario, lo regula y le da coherencia.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CAPÍTULO 2

### LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT, MEDIACIÓN ENTRE EL UNIVERSALISMO Y EL PARTICULARISMO

#### PRESENTACION

Para aproximarnos a una comprensión acerca de los fenómenos que más preocupan al hombre, en la actualidad, es que decidí acercarme a la obra de Mauricio Beuchot, pensando que a través de propuestas distintas y novedosas como las de este autor, puedo acceder a las interpretaciones que mayormente reflejan el estado actual del mundo, rompiendo de paso, con algunos esquemas rígidos que han caracterizado a algunas corrientes filisóficas hasta ahora vigentes.

En el presente trabajo trataré las nociones fundamentales que Beuchot toma para la propuesta de la hermenéutica analógica. Seguiré el mismo orden que Beuchot en *Tratado de hermenéutica analógica*. Pretendo dar cuenta de las principales nociones a las que el autor recurre para fundamentar su propuesta de hermenéutica analógica.

Atendiendo al temario del segundo módulo, de este seminario-taller, bosquejaré una aproximación al apartado 2.5. que textualmente expresa: Propuesta hermenéutico-analógica, ante la confrontación universalismo-historicismo contextualista de Mauricio Beuchot.

Después de hacer una serie de lecturas de las concepciones transhistóricas de la tradición, positivismo lógico, filosofía estándar de la ciencia, así como concepciones históricamente arraigadas, y de haber revisado autores como Kuhn, Lakatos, Laudan, y otros, me decidí trabajar la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, ante la confrontación univocismo versus equivocismo.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Abordé el trabajo a manera de preguntas (aunque parezcan obvias), ya que de esta manera considero que se pueden entender las tesis centrales del pensamiento del autor.

Dado que el trabajo es exploratorio y uno de los objetivos que persigue el seminario es (de alguna manera la actualización de nuestros conocimientos, pues abordé un tema completamente nuevo para mí) encontrar las nociones fundamentales de Mauricio Beuchot, comienzo definiendo qué es la hermenéutica, después trato de entender si desde la univocidad podría caber la noción de hermenéutica. A partir de la respuesta de esta pregunta, continúo viendo las características de lo análogo, como predominio de lo diverso ante lo universal. Trato de ver como responde la analogía ante dos posturas diversas, para llegar a la comprensión de la hermenéutica analógica.

Uno de los elementos para la comprensión en la hermenéutica, es entender que ésta se debe dar en un contexto, por eso es que desarrollo la importancia que juega el contexto en la hermenéutica analógica; otro de los elementos para la comprensión es quién determina el significado: el intérprete, la estructuras del texto o el autor, aquí trato de definirlo en función del autor que trabajé. Trato la phrónesis como una herramienta de la analogía y, por último, la comprensión y la explicación como dos polos opuestos, que la analogía retoma para proponer la interpretación. Finalmente, hago un ejercicio de reflexión en la crítica, donde trato de aplicar lo que aprendí.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## ANÁLISIS

### 2.1. ANTECEDENTES

Al hacer una revisión de la historia de la filosofía de la ciencia, se observó que ha habido un predominio del estudio de las ciencias formales y las ciencias naturales. Por otro lado, tenemos lo que se llaman las ciencias sociales, que comenzaron a desarrollarse entre los siglos XIX y XX, y que han desatado una polémica sobre su estatus de cientificidad con respecto a la fundamentación de su quehacer, es decir, se cuestiona si las teorías filosóficas de las ciencias naturales pueden aplicarse satisfactoriamente a las ciencias sociales o, por el contrario, las ciencias sociales no cumplen con las características de las teorías sobre las ciencias naturales.

Ante los muchos titubeos sobre si se pudiera considerar a las ciencias sociales como ciencia, se llegó a la conclusión de que las "nuevas" ciencias se apegaran al paradigma o modelo de las ciencias naturales, llegando así a concebir un solo modelo de cientificidad (monismo metodológico) "de las proposiciones epistemológicas denominadas naturalistas"<sup>9</sup>

En oposición a la tesis monista, surge una perspectiva filosófica que afirma diferencias fundamentales entre las ciencias naturales y las ciencias sociales e históricas. Al encontrar estas diferencias se hace necesario una fundamentación específica para las ciencias sociohistóricas. A esta perspectiva se le denomina hermenéutica.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Velasco Gómez, Ambrosio. *Tradiciones Naturalistas Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. México, UNAM -ACATLAN, 2000 p 9

<sup>10</sup> Si bien es cierto que la hermenéutica tiene sus orígenes en Aristoteles, y ha tenido un carácter instrumental para la filosofía en la búsqueda de interpretaciones y/o explicaciones sobre la realidad, fue Dilthey quien la retomó para aplicarla a la filosofía de la cultura y de la historia y así representa otro ángulo de crítica de las concepciones positivistas y empiristas de la ciencia. Quiero destacar que la hermenéutica es una de las múltiples alternativas, otras serían por ejemplo, la fenomenología, la dialéctica, la lingüística



Dado el carácter exploratorio de este trabajo, no abordaré exhaustivamente la confrontación suscitada entre el positivismo lógico, que sostiene un monismo epistemológico basado en las ciencias naturales (naturalismo), y las perspectivas hermenéuticas que defienden la especificidad de las ciencias sociohistóricas frente a las ciencias naturales (dualismo epistemológico), pero sí quiero dejar planteada la discusión generada, ya que es de utilidad para abordar a la hermenéutica analógica.

En el ámbito de la filosofía de la ciencia encontramos que *la epistemología analítica* (así la llama Beuchot) pretendió imponer un solo método para hacer ciencia (univocismo), la postura contraria es decir la "epistemología posmoderna (si todavía puede hablarse de epistemología)"<sup>11</sup> se excede de pluralista y hasta anárquica (equivocismo). Beuchot nos propone una epistemología periférica, un tanto informal, que ha sobrevivido a la epistemología analítica y sobrevive, reasumida, de algún modo en algunos pequeños sectores de la epistemología reciente, y que no quiere ser univocista ni equivocista, sino analogicista, analógica, es decir, intenta respetar y dar predominio a las diferencias, pero sin caer en el relativismo extremo (que es contradictorio y absurdo), y, además, logrando un mínimo de uniformidad. Es como se ha definido tradicionalmente a la analogía, que en ella las cosas son simplemente diferentes, pero según algo convienen entre sí. Este pensamiento periférico se ha manifestado en una vertiente actual de la filosofía: la hermenéutica.

La hermenéutica, nos comenta Beuchot, tiene sus orígenes históricos desde los griegos. Aristóteles, en su *Peri hermeneias*, dejó muchas ideas inapreciables sobre ella. Los medievales, con su exégesis bíblica de los cuatro sentidos de la Escritura, fueron afanosos cultivadores suyos. El renacimiento llevó al máximo la significación simbólica de los textos, al tiempo que originó la filología, más atendida a la letra. La modernidad lleva adelante esa filología, con lentes de científicismo, hasta que, en la línea del romanticismo, Schleiermacher resucita la teorización plenamente hermenéutica. Su herencia se recoge en Dilthey, que la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia. De él supo recogerla Heidegger, en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre. La transmite a Gadamer, el cual ha influido sobre otros más recientes, como Ricoeur y Vattimo. Esta genealogía de la hermenéutica sigue viva y actuante hoy en día

---

<sup>11</sup> Beuchot Puente, Mauricio. *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*. México, UIC-Purrua, 1996 p 35

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

La hermenéutica adquirió en los últimos años una difusión muy amplia en los ambientes filosóficos y académicos; pero a pesar de la mención frecuente que se hace de ella quiero aclarar el empleo del término, es por eso que en esta parte de mi trabajo me permito contestar algunas preguntas, a saber: ¿qué es la hermenéutica? ¿qué tipo de saber es? ¿sobre qué versa? ¿cuál es su método propio? ¿de cuántas clases son sus objetos? ¿qué objetivo o finalidad la anima? Se trata de problemas constitutivos; sobre ello hablaré para iniciar el conocimiento de la propia especificidad de la hermenéutica. Algo muy importante será aprehender el acto mismo de interpretación en su proceso peculiar, el cual mostrará el tipo de pregunta que plantea y el camino por el que la responde.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## 2.2. HERMENÉUTICA

### ¿ Qué es la hermenéutica?

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación, trata de comprender textos; lo cual es –dicho de manera muy amplia- colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete los entiende, los comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios, estos últimos tanto originales como efectivos”<sup>17</sup>

La hermenéutica es el arte y la ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir donde hay polisemia. Esto ha hecho que la hermenéutica, para toda un tradición, haya estado asociada a la sutileza. Ésta consistía en la capacidad de traspasar el sentido superficial para llegar al sentido profundo, inclusive al oculto; también de encontrar varios sentidos cuando parecía haber sólo uno; y en especial hallar el sentido auténtico, vinculado a la intención del autor, plasmado en el texto y que se reducía a la sola intención del lector. Ya tenemos tres cosas en la interpretación del texto (con el significado que encierra y vehicula), el autor y el intérprete. La hermenéutica descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica.

El objeto de la hermenéutica es el texto. El objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión del texto mismo, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización. Es poner un texto en su contexto y aplicarlo al contexto actual.

---

<sup>17</sup> Beuchot Puento, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica* México. UNAM-IIFL. 1997. p 5



### ¿Actúa la hermenéutica como ciencia o como arte?

Para Beuchot son ambas cosas, ya que ateniéndose a la postura de Aristóteles "la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados"<sup>13</sup> podemos considerar como ciencia a la hermenéutica; y si entendemos –igualmente con Aristóteles- el arte o técnica como el conjunto de reglas que rigen una actividad, también podemos ver la hermenéutica como arte, que enseña a aplicar correctamente la interpretación.

División de la Hermenéutica: a) la intransitiva, o meramente cognitiva, como la filológica o la historiográfica cuya finalidad es entender el *si mismo*; b) la transitiva, o reproductiva o representativa o traductiva, como la teatral o la musical cuya finalidad es hacer entender; y c) la normativa o dogmática, como la jurídica y la teológica, cuya finalidad es la regulación del obrar. Pero a ello se puede objetar que toda interpretación cognitiva y normativa es reproductiva o traductiva. Y eso es cierto: por lo cual quizá haya que poner como clasificación tres tipos de traducción, según tres finalidades que se lo pueden dar: comprensiva, reproductiva y aplicativa. Y además podrían señalarse dos aspectos: uno en que se busca la teoría del interpretar, y otro en el que se enseña a hacer en concreto la interpretación; esto es, el aspecto teórico y el aspecto práctico. Con ello tendríamos la división interna de la hermenéutica, en dos partes: la hermenéutica *docens* y la hermenéutica *utens*, esto es, como doctrina y como utensilio, como doctrina y como instrumento de la interpretación. A la hermenéutica *docens*, se le puede entender como teoría general de la interpretación; y a la hermenéutica *utens*, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o *phronesis*. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y derivativamente práctica, porque el que pueda ser práctica se deriva de su mismo ser teórico.

Tradicionalmente la hermenéutica estuvo asociada a la sutileza. Por eso se podría exponer la metodología de la hermenéutica en tres pasos que son tres modos de sutileza: (i) la *subtilitas intelligendi* (*subtilitas implicandi*), (ii) la *subtilitas explicandi* y (iii) la

<sup>13</sup> Ibid p 9

*subtilitas applicandi*. También se podrían trasladar estos momentos a la semiótica: el primer momento tocaría a la sintaxis. En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos del análisis) semántica ni pragmática. Además, la explicación pertenece a la semántica, pues tiene que ver con la conexión del texto con los objetos que designa. Y la aplicación toca a la pragmática, ya que puede entenderse como traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, y después de la labor sintáctica o de implicación dada por las reglas de formación y transformación o gramaticales, y tras la explicación-comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto.

Con la aplicación pragmática se llega a esa objetividad del texto que es la intención del autor (la *intentio auctoris*). Y en esto se usa un método hipotético-deductivo, o abductivo (como lo llamaba Peirce), método según el cual en la interpretación se emiten hipótesis interpretativas frente al texto, para tratar de rescatar la intención del autor, y después se ven las consecuencias de la interpretación, sobre todo mediante el diálogo con los otros intérpretes.

#### *Los elementos del acto hermenéutico: texto, autor y lector*

En el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita, el énfasis puede hacerse hacia uno o hacia otro, al extraer del texto el significado. Hay quienes quieren dar prioridad al lector, y entonces hay una lectura más bien subjetivista; hay quienes quieren dar prioridad al autor, y entonces hay una lectura más bien objetivista. Pero hay que mediar, y sabiendo que siempre se va a inmiscuir la intención del intérprete, tratar de conseguir, lo más que se pueda, la intención del autor. Se puede, así, hablar de una "intención del texto", pero hay que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Por una parte, hay que respetar la intención del autor (pues el texto todavía le pertenece, al menos en parte); pero, por otra, hay que darse cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Lo hacemos decir algo más, esto es, decirnos algo. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del

autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica. Se puede 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.

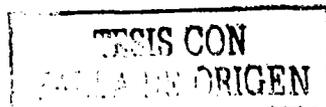
En cuanto a la idea de autor, Eco distingue un autor empírico, un autor ideal y un autor liminal. El primero es el que de hecho deja un texto, con errores y con intenciones a veces equívocas. El ideal es el que construimos quitando o modificando esas deficiencias (y a veces inclusive hecho omnisapiente) el autor. Y el liminal es el que estuvo presente en el texto, pero con intenciones en parte inconscientes (que no sabe que sabe o que no sabe que no sabe); éste se reduce al autor empírico, con sus puntos ciegos e inconscientes.

También puede hablarse de un lector empírico, un lector ideal (y Eco no menciona el lector liminal). El primero es el que de hecho lee o interpreta, con sus errores de comprensión y mezclando mucho sus intenciones con las del autor y a veces anteponiendo las suyas y dándoles preferencia. El segundo sería el lector que capta perfectamente o lo mejor posible la intención del autor. (El lector liminal sería el que deja entrometerse intenciones suyas en el texto, pero éste me parece que se reduce al lector empírico, que basta y sobra para hacer esas desviaciones)

El texto posee un contenido, un significado. Ese contenido está realizando una intención, una intencionalidad. Pero tiene el doble aspecto de connotación y denotación, de intención y extensión, o de sentido y referencia. El texto tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; una referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, indicado o producido por el texto mismo. Sólo a veces el texto tendrá únicamente sentido y carecerá de referencia como en el caso de ciertas álgabras.

#### *Los pasos del acto hermenéutico: el proceso interpretativo*

En el proceso interpretativo, lo primero que surge ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa, ¿que requiere una respuesta interpretativa, la cual es un juicio interpretativo? ya sea una hipótesis o una tesis, la cual se tendrá que comprobar, y para eso se sigue una argumentación interpretativa.



La pregunta interpretativa es siempre con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido?, ¿qué me dice a mí?, o ¿qué dice ahora?, y otras más. Puede decirse que la pregunta es un juicio prospectivo, está en prospecto, en proyecto. Se hace juicio efectivo cuando se resuelve la pregunta. Hay un proceso por el cual se resuelve dicha pregunta interpretativa, pues primero el juicio interpretativo comienza siendo hipotético, hipótesis, y después se convierte en tesis. La misma tesis es alcanzada por el camino de descondicionalizar la hipótesis, esto es, ver que se cumple efectivamente. Se trata de un razonamiento o argumento hipotético-deductivo.

### *El hábito o virtud de la interpretación*

Lo que más importa de la actividad interpretativa es que llegue a constituir en el hombre un hábito, una virtud, la *virtus hermeneutica*. De la adquisición de esta virtud puede decirse que, aun cuando no sea muy claro que pueda enseñarse, sí puede aprenderse, como lo dice Gilbert Ryle, no hay escuelas de sabiduría o de prudencia, pero sí hay escuelas de interpretación. Es como en el caso de la retórica; alguien puede ser naturalmente buen orador, un orador nato, pero la técnica o arte de la oratoria le ayuda a mejorar; así también al hermeneuta nato la técnica o arte de la hermenéutica le ayuda a incrementar esa virtud que ya tiene iniciada, hay un aumento interno o una *intensio* de esa virtud de esa cualidad que lo hace interpretar bien. Mucho más si el individuo no es un buen intérprete por naturaleza, sino que tiene que aprender el arte de interpretar, mediante el estudio, el trabajo y la imitación, para llegar a superar a quien le enseñe.

¿Es posible la hermenéutica univocista?

Cuando Beuchot plantea su teoría hermenéutica analógica, abre múltiples alternativas a la reflexión de nuestro tiempo. En este apartado me permití hacer una pregunta inicial a Beuchot en función de su propuesta analógica, a saber, ¿A la postura univocista se le puede considerar como hermenéutica?

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

En el *Tratado de Hermenéutica Analógica* Mauricio Beuchot dice que la hermenéutica se encuentra entre dos polos extremos de la interpretación, para ello introduce una cita de Umberto Eco, la cual dice que "por una parte, se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva, su esencia que, como tal es independiente de nuestra interpretación. Por otra se admite, en cambio, que los textos pueden interpretarse infinitamente"<sup>14</sup>. Con esto entiendo que por un lado, hay sólo una única interpretación, y por el otro, puede haber múltiples interpretaciones. La primera postura es una postura unívoca: en tanto que sólo acepta una sola interpretación: "unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico"<sup>15</sup>.

La segunda postura es equívoca ya que acepta múltiples interpretaciones: "lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido diverso"<sup>16</sup>.

La solución que Beuchot propone como intermedia, entre estos dos extremos la univocidad y equívocidad, es la doctrina antigua y medieval de la analogía,

"lo analógico es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido, en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple; esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo secundario"<sup>17</sup>.

Beuchot nos dice que sobre la hermenéutica hay los que dicen que todas las interpretaciones son válidas, esto es propugnar por un relativismo extremo o absoluto de la interpretación. Por otro lado, se oponen los que sostienen que sólo una interpretación puede ser válida. A los del primer extremo los ve como equivocismo, "lo equívoco es totalmente diverso, lo no conmensurable con otro"<sup>18</sup>. Al segundo extremo, el de la interpretación única, lo llama unívoco, "lo unívoco es lo totalmente idéntico"<sup>19</sup>. Pero entre

---

<sup>14</sup> Eco, Umberto *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen, 1992, p357. Tomada de Mauricio Beuchot, op. cit. p27

<sup>15</sup> Beuchot, Mauricio, *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México, UNAM, 1997. p27

<sup>16</sup> Ibid. p27

<sup>17</sup> Ibid. p.27

<sup>18</sup> Ibid. p 28

<sup>19</sup> Ibid. p29



lo unívoco y lo equivoco se encuentra lo análogo, "lo análogo, es lo en parte idéntico y en parte diverso; en él predomina la diversidad, pues lo idéntico según algún respecto y lo diverso sin más. Tiene más diversidad que identidad, se preserva más lo otro que lo mismo, más lo particular que lo universal común"<sup>20</sup>.

Lo que nos dice Beuchot es que los que se van al extremo del relativismo pecan de equivocismo y los que se van al extremo de la única interpretación pecan de univocismo, y nos dice que lo que hace falta es la mediación de lo analógico, por eso lo que propone él es un modelo de interpretación analógica.

El autor nos dice que la postura univocista cancela la posibilidad de la hermenéutica, en tanto que no existe la posibilidad de varios sentidos sino que todo se resuelve en una sola interpretación, que destruye a toda otra. Es decir, niega lo que se puede considerar una de las principales características de la hermenéutica: la polisemia (varios sentidos). Por lo tanto podemos decir que en el univocismo no hay interpretación, por lo tanto no puede haber hermenéutica, ya que más que interpretación es captación directa o mecánica de sentido.

¿Por qué en lo análogo predomina más la diversidad, lo particular que lo universal común?

Beuchot considera que tanto la tesis univocista como la equivocista se autorrefutan. Por un lado si digo que toda interpretación univocista que hable de una sola interpretación es, de hecho negar la interpretación. Por otro lado cuando digo, que todo es relativo, es un enunciado absoluto, por lo cual se autocancela. Por eso dice el autor que un relativismo absoluto se instala en la equivocidad y un absolutismo absoluto se instala en la más completa univocidad, en cambio, un relativismo relativo es analógico. Beuchot propone un relativismo relativo, un relativismo con límites. Si bien encontramos cosas que son relativas, también necesitamos de las absolutas como los principios, las causas, los universales etc.

---

<sup>20</sup> Ibid p29



"Si bien la mayoría de cosas son relativas (singulares y contingentes), hay algunas que son absolutas (universales y necesarias). Hay una cuantas que son universales y necesarias (ideas en el plano teórico, y valores, en el plano ético o práctico y lo son según cierta jerarquía o gradación), aunque la mayoría son necesarios y contingentes"<sup>21</sup>

Lo que quiere decir el autor con esto es que no todo es relativo, ya que acepta que si bien hay cosas relativas, no todas lo son, hay también algunas que son absolutas, es decir universales y necesarias como ciertos principios y causas, pero la mayoría son contingentes. La analogía se encuentra situada en este punto, pero más tirando a lo contingente. La analogía participa tanto en lo unívoco como en lo equívoco, aunque con tendencia a la equivocidad. La analogía supone una universalidad restringida, y una diversidad, o particularidad, extendida, una multiplicidad prevalente. Se trata de un relativismo moderado con lo universal, se conjunta con el conocimiento analógico, para responder al problema del relativismo hermenéutico; pues lo que pasa es que lo universal se da concretado, encarnado en lo singular, y lo singular es factor de diversidad, mientras que lo universal es factor de identidad, igualdad o semejanza. Por eso predomina lo diverso sobre lo universal idéntico.

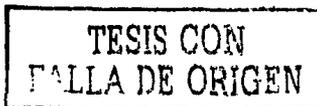
**Positivismo versus romanticismo: dos posturas extremas**

a) La hermenéutica positivista cree en una única interpretación válida, las demás son incorrectas; dice Beuchot que no se le puede considerar como hermenéutica porque la hermenéutica requiere de diversidad de sentidos.

Resaltando las características del positivismo lógico con sus principales representantes como Carnap, considera el autor que el positivismo lógico buscaba que las interpretaciones fueran únicas, que no se prestaran a ambigüedades, es decir, un enunciado es interpretado válidamente, si dependía de la experiencia. Un enunciado es significativo si había para el un adecuado procedimiento de verificación, esta verificación debía ser sobretodo empírica. Pero pronto se vio que el criterio de significado era un enunciado inverificable empíricamente, por lo que él mismo carecía de significado, como

---

<sup>21</sup> Ibid p 31



lo resalta el autor, trayendo a colación a Hempel ya que éste sostiene que el criterio de significado recibió incontables modificaciones, ajustes y parches.

Beuchot dice que los escolásticos hablaban de que "la universalidad construye falsedad y la particularidad edifica verdad". Es decir, es más fácil que un enunciado universal sea falso a que lo sea uno en particular. Así, decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica, es eso mismo inverificable empíricamente, porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente resulta de hecho y aun en principio (para una mente finita) inverificable él mismo. Y no sólo es inverificable, y tampoco es unívoco; pierde esa univocidad y, a la postre, cae en un equívoco. Como se ve, la "hermenéutica" univocista se autorefuta.

b) La hermenéutica romántica era opuesta al positivismo, ésta reaccionaba en contra de las ciencias formales y naturales que le presentaba el positivismo, ésta daba predominio a la subjetividad. Uno de sus representantes dice Beuchot fue Schleiermacher.

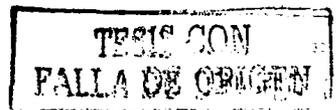
La hermenéutica romántica, consistía en dejarse impregnar –y no ciertamente por la vía de la razón, sino por el sentimiento- por el texto y su contexto, por el autor y su cultura; de alguna manera, se hacía una inmersión directa en el mundo del autor, en su cultura, se transvasaba al lector, pero de una manera que –aun cuando parecería lo más objetiva, dada esa inmersión en el otro por empatía- se realizaba por la subjetividad.<sup>22</sup>

Cuando se unen muchas subjetividades, pareciera que conducen a la máxima objetividad, pero más bien derivaba hacia, y culminan en, un subjetivismo más avanzado. La hermenéutica romántica lleva a un relativismo autorrefutante al igual que el univocismo.

En el relativismo romántico posmoderno, dice el autor, se esconde la idea univocista –por reduccionista- pues lo que determina la racionalidad en general es la cultura, en particular, al menos en cuanto se cree que las normas de la cultura local determinan los límites de la racionalidad y por lo mismo de la interpretación. Beuchot dice que los

---

<sup>22</sup> Ibid. p36



extremos se tocan, ya que la hermenéutica positivista –que en realidad no es hermenéutica- que pretende la máxima objetividad, y la hermenéutica romántica pretende la máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, acorde con su exaltación del yo, del sujeto, y de las facultades más subjetivas, a saber, las sentimentales, del hombre.

La hermenéutica romántica es equivocista, da predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo, irrepetible e intransferible, con el peligro casi de ser incommunicable (al menos por medio de la razón, tendría que ser por una gran empatía realizada a través del sentimiento).

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

### 2.3. HERMENÉUTICA ANALÓGICA

#### Su naturaleza

Para no caer en los extremos entre uno y otro, Beuchot propone un medio analógico, que sería una hermenéutica en que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equívocas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en parte comunicables, precisamente por tener una parte de comunidad e igualdad, pero preponderantemente diversas, por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete.

Habría una interpretación principal, más cercana a la verdad objetiva; pero eso no quitaría la posibilidad de que hubiera otras más que se acercaran a ella, y que tuvieran su parte o grado de verdad, en el sentido de aproximación en la correspondencia a lo que el autor dice en el texto".<sup>23</sup>

Con respecto a la propuesta analógica que Beuchot sugiere me permito hacer el siguiente comentario, ya que me parece que sí predomina lo equívoco, pero con límites; es en lo que, a mi parecer, radica la riqueza de la propuesta, ya que al haber múltiples interpretaciones, sin alejarse de la objetividad, se enriquece la interpretación, ya que supongo que, en función del interés y del contexto del intérprete del texto, unos pueden ver una cosa y otros otra, pero tal vez las dos con la misma importancia, pero lo mismo al revés, es decir que puede para unos parecer importante la sugerencia del autor, pero para otros, la interpretación del texto puede ser criticada y superada en función de una propuesta más completa o diferente. Es decir, la variedad de interpretaciones evita que

---

<sup>23</sup> Ibid. p38

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

se radicalicen las posturas ante un texto, al concretarse lo universal encarnados en lo singular.

Retomaré el ejemplo que el Maestro. Alejandro Salcedo utiliza para ilustrar la hermenéutica analógica en *Hermenéutica Analógica, pluralismo cultural y subjetividad*: "El pluralismo analógico se sustenta como algo intermedio entre el universalismo y el particularismo" (...)

(...) Ferrara, explica Beuchot, pone en tela de juicio las posturas universalistas de Hebermas, de Walzer y MacIntyre, busca la conciliación del universalismo y el particularismo en una genuina aceptación del pluralismo de formas de vida. En lugar de un universalismo no sensitivo a los contextos, objetivista, y un contextualismo relativista o subjetivista, incapaz de salir del particularismo, desea un *universalismo pluralista*, por así decir, es un universalismo concreto, tomando de Hegel la expresión de 'universal concreto'(...).

(...)El pluralismo que Ferrara propone y Beuchot retoma, es en realidad un universalismo pluralista, que busca una universalidad contextual; se trata de una universalidad prudencial, efectuada por esa virtud epistémica que es máximamente analógica, que es la analogía misma aplicada, a saber, la prudencia o *frónesis* (cursivas en el original)".<sup>24</sup>

¿Qué función juega el contexto en la hermenéutica analógica?

En la hermenéutica analógica debemos tomar en cuenta dos elementos que nos permiten entender más la fundamentación de esta noción. Por un lado, tenemos que entender que la analogía busca un sentido relativamente igual, pero predomina lo diverso para los textos que comprende, pero si las interpretaciones son potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable a la interpretación. Esta finitud de la interpretación la entendemos en función del contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De este modo, la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

comunidad ayuda a determinar el segmento de interpretación que acerca más a la verdad.

Por otro lado, tenemos que para la interpretación debemos tomar en cuenta otro de los elementos de la hermenéutica, a saber, la intención del autor, y, por otro, la intención del lector, pero también dice Beuchot, tomando en cuenta a Umberto Eco, que la intención del texto es la combinación de las dos anteriores, donde se recoge preponderantemente la del autor, y se supedita a ella la del lector. El cual, si, la enriquece, pero no al punto que se pueda tomar la libertad de distorsionarla.

La hermenéutica analógica trata de no irse completamente a ninguno de los dos extremos, busca una relativa univocidad y una relativa relatividad, trata de sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco, ya que él, por si solo, se encarga de tirar hacia lo equívoco.

Para Beuchot existen diversos tipos de analogías, entre ellas encontramos:

-La analogía de proporción impropia, o trópica, que es, según él la metáfora pues se acerca mucho a la equívocidad, pues en ella predomina la diversidad, aunque mantiene su porción de igualdad.

-La analogía de atribución es otro tipo, para el autor "bastante dispar"<sup>25</sup>, ya que consiste en la aplicación del sentido de un término a un analogado principal y, por parecido con él, de modo menos propio, a analogados secundarios, el significado se atribuye según jerarquía. Para ello pone como ejemplo de sentido primario la aplicación del término 'sano' a un organismo vivo y, por extensión o, en función de él, a conceptos como el alimento, la medicina, el clima, etc., hasta el límite de lo inexacto y lo falso.

-Además de las anteriores existe la analogía de proporcionalidad propia que trata de comprender los diversos contenidos noéticos, así como los diversos sentidos del término con mayor igualdad, como si se tratase de una democracia de sentido y se pueden relacionar entre si a través de algún punto en común, cerrando un margen de variabilidad.

---

<sup>24</sup> Salcedo Aquino, Alejandro. *Hermenéutica Analógica. Pluralismo Cultural y Subjetividad*. México, Torres Asociados, 2000. p 72-73.

<sup>25</sup> *Ibid* p41



La hermenéutica analógica es, según Beuchot más que una propuesta metodológica, un modelo teórico de la interpretación ya que contiene presupuestos epistemológicos y ontológicos.

Quién determina la validez dentro de las variadas interpretaciones válidas que puede tener un texto es, según Beuchot, el intérprete, siempre y cuando sea capaz de considerar ("rescatar" en el texto) la intención del autor, ya que tal intencionalidad supone criterios de verdad y/o de validez interpretativa, siendo tal criterio de verdad que predomina el pragmático ya que abarca, subsume y supone a otros criterios de verdad como el coherentista y el correspondentista.

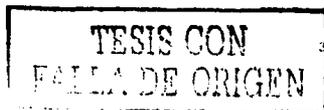
Ante los interrogantes de "¿quién determina el significado, el intérprete, la estructura del texto o la intención del autor?"

Beuchot nos habla de un encuentro entre las intenciones del autor y del lector, más que una intención del texto de la que nos habla Umberto Eco. Es en la búsqueda de un delicado equilibrio entre la intencionalidad del lector y la del autor que se busca que predomine la de éste último que es del lado en el que está la objetividad, pero a ella hay que agregar el predominio de la subjetividad que es propio de toda interpretación (aun cuando existe una mezcla de subjetividad y objetividad en la interpretación), sin menoscabo a que esto haga imposible la determinación de una verdad textual y los grados de aproximación a ella: "Así, el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor [el subrayado es mio], pero no es plenamente alcanzable; nuestra subjetividad se inmiscuye siempre (aunque no al grado de tergiversar esa intención y hacerla inalcanzable)".<sup>26</sup> Para Beuchot "cada acto hermenéutico conduce a un resultado distinto de lo que se tenía al iniciarlo"<sup>27</sup>, ello, admitiendo que existe un progreso en la interpretación, pues en el hecho de que el lector se autointerpreta en la interpretación se rompe el círculo hermenéutico.

---

<sup>26</sup> Ibid. p43

<sup>27</sup> Ibid. p.43



La analogía esta íntimamente relacionada con la phrónesis, que es la analogía en el mundo de la acción, en donde convergen racionalmente lo universal y lo particular, en donde éste último se vuelve dominante, por la gran variedad de sentidos, pero que es sujeto a una significación suficientemente fija.

#### La phrónesis como herramienta de la analogía

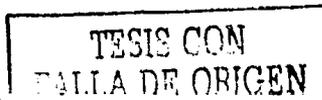
En mi opinión, la noción de prudencia o phrónesis en Beuchot significa la capacidad que tienen los individuos de llegar a un consenso sobre la interpretación de un texto, teniendo como base la comensurabilidad de los paradigmas, lo cual es analógico, teórico y es práctico en sí mismo, pues se trata de aproximaciones a una cierta jerarquía de traducciones ya que es a través de la intersubjetividad, el diálogo y la discusión con otros de una misma comunidad o los pertenecientes a otras comunidades es como se ayudaría a determinar una adecuación "necesaria" con la verdad acerca de la traducción o de la interpretación.

#### 2.4. COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN

Beuchot nos dice que con la analogía se evita la penosa lucha entre la hermenéutica y la pragmática. La pragmática, como heredera del positivismo, se inclina hacia la objetividad, cree que es posible alcanzar la intención que tuvo el autor, el significado del hablante, con toda objetividad; en cambio, la hermenéutica, en parte al menos del romanticismo (Dilthey), da predominio a la subjetividad (sentimiento, empatía) y descreo que se pueda captar objetivamente la intención del hablante en su puridad.

Dilthey hablaba de las ciencias de la naturaleza como poseedoras de la explicación, mientras que las ciencias del espíritu les tocaba la comprensión. Gadamer y Ricoeur dicen que el modelo hermenéutico del conocimiento cuestionaba esa dualidad.

La explicación es univocista y la comprensión es equivocista, la hermenéutica analógica, que se acerca más a lo equivoco que a lo univoco, tendrá más de comprensión que de explicación, pero, la comprensión misma encierra aspectos de explicación. Una



hermenéutica analógica preserva una parte del univocismo de la hermenéutica positivista, una parte pequeña, según la cual la interpretación requiere de la inteligencia razonadora y explicativa; pero preponderantemente requiere de la empatía y de la razón intuitiva, esto es, lo que los medievales llamaron el conocimiento por intelección y el conocimiento por connaturalidad (además de la razón).

Aristóteles dice que el conocimiento (la interpretación) se dan en el rejuego de la intelección, el razonamiento y el sentimiento. Conjunta la intuición y la argumentación. También decía que la intelección es más perfecta que la razón, por que es el acto más propio de la sabiduría; pero se acompaña del raciocinio (o la argumentación). La intelección o intuición es directa y gozosa, en tanto que el razonamiento es penoso y agotador, a veces tortuoso y torturante. Pero el hombre no es intelecto puro, es preponderantemente raciocinio, por eso se define como racional y no como intelectual. Sin embargo, el raciocinio explicativo también es implicativo, y eso lleva a la comprensión, lleva a fusionar la explicación y la comprensión.

Beuchot cita una antigua tesis aristotélica que dice que la comprensión es superior a la explicación. La comprensión es propia del intelecto, mientras que la explicación lo es de la razón. El trabajo del conocimiento comienza con la intelección, que aporta los principios, las premisas y los puntos de partida; sigue con la razón que extrae conclusiones a partir de ellos, es decir, elabora discurso, y culmina otra vez en la intelección, pero ahora con la captación de una conclusión, síntesis o resultado mejor, en el sentido de más elaborado. Por ello el trabajo de la razón está al servicio de la intelección, y de esta manera el intelecto ocupa un puesto estructural de rango más elevado que el discurso. El discurso o explicación esta en función y al servicio de la comprensión o intelección.

Cuando se afirma que en la hermenéutica se fusionan la comprensión y la explicación, Beuchot recuerda la noción de sabiduría (sophía-sapientia), en la cual se fusionan el intelecto y la razón; pero sin mezcla, sin perder su especificidad, pues en ese mixto que es la sabiduría predomina la intelección sobre la razón, ciencia o discurso, ya que la intelección es conocimiento de lo simple, y la ciencia de lo complejo, que prepara para ser conocido como simple a una luz superior o abstracción más elevada, resultando siempre en el culmen la intelección. Siempre la intelección o comprensión tiene la jerarquía

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

principal pero no se da sin más en plenitud, ya que requiere ser acompañada de un arduo trabajo de explicación y discurso.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN <sup>98</sup>

## CRÍTICA

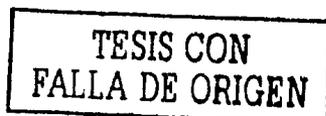
En esta crítica no puedo dejar de lado el ejercicio de reflexión que hicimos en el módulo y fue el que de alguna manera me cautivó para elaborar este trabajo.

Por un lado, tenemos una situación dilemática en Beuchot: que colocándolo en las coordenadas, tratando de ubicar su propuesta por el eje de las y's, hacia el extremo superior: el univocismo, en sentido contrario, hacia el extremo inferior, el equivocismo o relativismo; sobre el eje de las x's, hacia el lado izquierdo, tenemos lo descriptivo y, hacia el derecho lo normativo.

En el diagrama de estas coordenadas yo me pregunto: ¿en donde podemos ubicar la propuesta de la hermenéutica analógica de Beuchot?, después de haber analizado previamente toda la tradición de la filosofía de la ciencia en especial la corriente filosófica analítica, que mantuvo como constante el empirismo lógico: Carnap, Popper, Kuhn, Lakatos y Laudan.

Por otro lado, teniendo como contrapeso la propuesta posmoderna (que no fue analizada tan minuciosamente pero cuyo antecedente si comentamos) se encuentran Paul Feyerabend y Rorty, quienes llegaron a una postura posanalítica de signo equivocista, ubicándose en un pluralismo, que raya en el equivocismo, en el relativismo. Rorty propone abandonar la epistemología a favor de la hermenéutica.

Sin embargo, Vattimo y Lytard, también como teóricos de la posmodernidad, se dan cuenta que en todo esto se encierra el peligro de la ambigüedad, de relativismo, es decir, nos encontramos nuevamente en el umbral del equivocismo. Para evitar un completo relativismo (sin recurrir a la metafísica y a la epistemología) se apela a una rama de la semiótica, la pragmática y a la hermenéutica.



Ante esta situación Beuchot plantea una propuesta para no llegar al extremo equivocista, relativista, ni al extremo univocista, absolutista.

Como modelo teórico de interpretación, la hermenéutica analógica de Beuchot, ¿dónde la podemos ubicar en el diagrama de las coordenadas? A partir de esta pregunta, y del ejercicio de reflexión, fue como pudimos entender la propuesta de éste autor, a fin de llegar a acuerdos: Si Beuchot propone un pensamiento intermedio entre el univocismo y el equivocismo, es decir, la analogía, ya que respeta las diferencias, aún más las resalta sin perder de vista la unidad. Este pensamiento o racionalidad analógica se encuentra en la hermenéutica, en la hermenéutica analógica.

Beuchot dice que la hermenéutica analógica procura entender la ciencia de un modo que no sea ni meramente normativo ni meramente descriptivo, sino interpretativo: comprende y orienta sin imponer, de acuerdo a la indudable pluralidad de las ciencias, esto es con arreglo a sus objetos.

La hermenéutica quiere que análoga y proporcionalmente un mismo método se aplique en concreto a cada saber, según su objeto y sus peculiaridades. La unidad o comunidad hermenéutica es analógica, de modo que no se incurra tampoco en equivocismo, no reina el caos. Se aplica la misma racionalidad de fondo, pero de manera proporcional a cada ciencia, según su área, dejando que, de acuerdo a sus necesidades, predomine el cálculo, predomine la experiencia o predomine la interpretación.

La hermenéutica es un enfoque cognoscitivo que tiene como finalidad la comprensión, intenta fusionar la explicación y la comprensión.

Por último, la hermenéutica tiene como propia la comprensión de textos. Ve las cosas y las actividades como textos que debe contextualizar.

## CAPÍTULO 3

### EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN NIETZSCHE: HISTORIA PARA LA VIDA

#### PRESENTACIÓN.

El tema que se trata en este módulo es el problema contemporáneo de la filosofía de la historia, el objetivo que persigue es hacer una reflexión en torno a la historicidad del ser humano y el nihilismo, cuyo objetivo particular es que el estudiante analice los principales problemas identificados en la obra de algunos autores contemporáneos, que hacen referencia a la naturaleza *de la comprensión histórica*, de los fundamentos de la posibilidad de la historia y su sentido a la luz del discurso posmoderno.

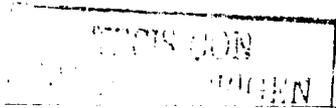
Siguiendo estos objetivos el problema que abordaré es el siguiente: Tratar de analizar, al interior de la obra de Nietzsche, el problema del sentido de la historia. Para ello comienzo con las siguientes preguntas: ¿se puede considerar la historia para la vida, en Nietzsche, un sentido de la historia? Y, si es así, ¿cómo es que podemos hablar de él?

Para hacer una interpretación del problema de la filosofía de la historia en Nietzsche, me basé en Karl Löwith, me apoyé en el texto *Meaning in History*<sup>28</sup>, para explicar las características que tiene la filosofía de la historia, en especial si hablamos de! sentido de la historia y cómo debe ser abordado por ésta; por último, analizaré si en Nietzsche existe la posibilidad de hablar del sentido de la historia para la vida como una posibilidad de la filosofía de la historia. Cabe aclarar que el trabajo lo dividí en dos partes, en la primera abordé el sentido de la historia en Karl Löwith y, en la segunda, el texto de Nietzsche, "De

---

<sup>28</sup> Löwith, Karl, *El Sentido de la Historia*, Madrid, Alianza, 1968.

De ahora en adelante cuando me refiera a ésta obra lo haré con ésta abreviatura: SH



*la Utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*<sup>29</sup>, que es en donde considero que Nietzsche hace un análisis anti-ilustrado de las posibilidades de la historia.

Para Karl Löwith en su sentido moderno el término de filosofía de la historia fue acuñado por Votaire en la Ilustración, la expresión de "*filosofía de la historia* quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental"<sup>30</sup>

El sentido de la historia nos remite al significado de determinados acontecimientos humanos, se refiere a la unidad de la totalidad de la historia universal y al sentido con el significado de una finalidad u objetivo. La finalidad, que es "el para qué", que es por lo cual la cosa existe, nos sirve para entender el sentido. Los acontecimientos históricos remiten más allá de ellos mismos, en tanto que la acción de la que provienen apunta a algo en que se cumple su sentido en cuanto finalidad: así, por ejemplo, se da el caso en que para judíos y cristianos la Historia fue primordialmente una historia de salvación, el fundamento de la nación hebrea yace en la promesa de Dios por la tierra prometida, la cual habría de ser poblada por aquellos que le serían fieles, sellando un pacto de beneficio mutuo. Este era el sentido que para este pueblo tenía la fe en la promesa lo que representa el fin último de su existencia en la tierra, esto es tenían un propósito por cumplir y a él se hallaban sujetos. Un similitud lo encontramos en el pretexto que cada nación cristiana opuso para trascender frente a las otras, tal es el caso del sentido de las cruzadas: recuperar los santos lugares del dominio de los "infeles" musulmanes, cuyos adalides fueron sucediéndose de distintas casas reinantes europeas.

Como la historia es movimiento temporal, la finalidad como objetivo debe estar en el futuro. Ciertos acontecimientos aislados o una serie de acontecimientos no tienen un sentido o un objeto aunque posean un significado para el ser humano. La plenitud del sentido es cosa de un cumplimiento que se halla en el futuro. Sólo es posible afirmar algo sobre el sentido último de los sucesos históricos cuando se percibe su *telos* futuro. El

<sup>29</sup> Nietzsche, Friedrich, *Antología* ("*De la Utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.*"), Península, Barcelona, 1988. De ahora en adelante me referiré a esta obra con la abreviatura UHV.

<sup>30</sup> SH. p.10



significado fundamental de un objetivo trascendente se enfoca en un futuro que se espera. Cuando un movimiento histórico ha descubierto su rumbo y su alcance, reflexionamos sobre su primera aparición para determinar el sentido de todo el suceso partiendo de su final, de "todo" en tanto que posee un punto de partida y un punto final claros. La suposición de que la historia tiene a grandes rasgos un sentido último anticipa por tanto una finalidad como meta final. La dimensión temporal de una meta última es un futuro último, y el futuro sólo existe para nosotros en el sentido de que esperamos algo que aún no está presente. De ella sólo se sabe en el modo de la esperanza creyente.

Dos ejemplos representativos los tenemos en Hegel y Marx: la tesis filosófica hegeliana de la historia es que no sólo se puede esperar, aguardar y creer un último objetivo de la historia a grandes rasgos, sino también saberlo y concebirlo filosóficamente. Ésta es también la tesis del materialismo histórico de Marx, para quién la ciencia de la historia es incluso la "única" ciencia verdadera, por cuanto abarca todo cuanto afecta al ser humano y posee un objetivo y, en éste, su sentido: el futuro "reino de la libertad", cuya realización necesita una sociedad sin clases.

Según Löwith, la historia de Nietzsche no puede ser concebible sin la historia universal hegeliana y su historia de la filosofía, si bien la pregunta por el sentido pierde terreno cuando el lugar de un objetivo determinado queda ocupado por destinos que cambian de forma repentina y con los cuales el ser humano debe conformarse históricamente. Para Hegel, explicar de forma filosófico-racional la historia como un movimiento progresivo lleno de sentido y provisto de un objetivo, y para justificarla ante la instancia del entendimiento que sólo ve en ella un subir y bajar carente de plan alguno y una repetición de lo siempre igual, Hegel establece la diferencia entre "historia universal filosófica" y el historiador "ingenuo o "primigenio" que se limita a relatar, sin reflexión, cuanto ha ocurrido. Los griegos y los romanos son un ejemplo de este historiador primigenio, Herodoto con el relato de las guerras Médicas, el relato de Tucídides sobre las guerras del Peloponeso, la explicación de Polibio de la ascensión de Roma hasta dominar el mundo y la descripción de Julio César de la Guerra de la Galia, las *Storie Fiorentine* de Maquiavelo, la *Histoire de mon temps* de Federico II y, en nuestra época, las memorias de Churchill sobre la guerra.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Estos historiadores sólo se dedicaron a narrar hechos, a diferencia del historiador puro, el filósofo de la historia según Hegel ve el curso y avance de la historia universal como "un progreso racional en la conciencia de la libertad", que justifica todos los males de la historia. La reflexión pragmática propia de la concepción corriente de la historia no es capaz, desde luego, de concebir un objetivo final tan conciliador. Mientras que la existencia de leyes y por tanto de una razón en el mundo se reconocía de forma generalizada, nadie había intentado demostrar la presencia de la razón precisamente en el movimiento del mundo espiritual de la historia y acreditar, detrás de lo casual e irregular la apariencia, lo internamente necesario y regular que ponen en práctica los individuos históricos concientes de lo que deben querer.

Hegel imprimió un sentido totalmente nuevo a la historia y con preguntarse porque la filosofía griega dejó la historia en manos de los historiadores y nunca la convirtió en tema de un saber filosófico. Los historiadores griegos analizaban y relataban historias que giraban en torno a un gran acontecimiento político; los padres de la iglesia desarrollaron a partir de la profecía judía y de la escatología cristiana una teología de la historia que va desde la creación hasta el juicio final y la salvación; en hombre moderno y poscristiano ideó una filosofía de la historia que secularizó el principio teológico de la historia de la salvación, que pasó a ser el cumplimiento terrenal de su sentido. El descubrimiento del mundo histórico y de la existencia histórica, cuyo sentido se sitúa en el futuro, no es el resultado de una comprensión filosófica, sino el producto de una expectativa esperanzada referida inicialmente a la llegada del reino de Dios y finalmente en el futuro del reino del ser humano. Si bien la conciencia histórica moderna ha perdido la confianza cristiana en un cumplimiento futuro, sigue mandando la visión del futuro como tal. Impregna todo el pensamiento europeo poscristiano y toda la preocupación por la historia, por su "para qué" y "su donde". No sólo están escatológicamente motivadas por el futuro las filosofías del progreso radicalmente mundanas como las de Comte y las de Marx, sino también, y no menos, las filosofías que intervienen el progreso y plantean teorías de la decadencia, entre las cuales el fatalismo actual respecto al progreso ocupa una posición intermedia. Ahora bien, quien de entrada contempla la historia ante la perspectiva del futuro y de un progreso que lo arrumba, o de una progresiva decadencia, verá en lo ocurrido hasta ahora meros grados preparatorios de una pre-historia que aún no ha llegado a su meta. La interpretación del pasado se convierte ahora en una profecía que mira para atrás: el



pasado se entiende como una preparación del futuro, aunque por el título uno siga siendo un simple historiador que constata lo que ha sido. El historiador moderno hace la pregunta ¿Hacia dónde vamos?, mientras que el historiador clásico preguntaba: ¿Cómo llegó a ocurrir?. El historiador griego no estaba motivado por el futuro, y cuando en ocasiones lo tenía en cuenta, no lo hacía en la opinión de que todo lo habido hasta ahora cumple su sentido en el futuro, sino con el convencimiento muy distinto de que los acontecimientos venturosos se someterán a las mismas leyes que los actuales y pretéritos, por cuanto la naturaleza humana no cambia esencialmente y porque la "naturaleza de todas las cosas consiste en nacer y perecer".

La diferencia entre la conciencia histórica clásica y moderna ya se demuestra en el plano lingüístico: Los pueblos que viven sin una conciencia histórica carecen de una verdadera historia. El principio de la interpretación hegeliana de la historia universal siguiendo el hilo conductor del progreso hacia la libertad, es decir, estar consigo en el ser otro es esencialmente un progreso en la "conciencia" de la libertad.

Desde el comienzo de la edad moderna, sin embargo, este mundo no es uno y todo se divide en dos mundos muy distintos: es un proyecto de mundo físico, es decir, el mundo de las modernas ciencias de la naturaleza, y un mundo humano histórico, es decir, el mundo de las ciencias históricas del espíritu. El mundo de la naturaleza recibió un fundamento filosófico nuevo en el siglo XVII por medio de Descartes y el mundo de la historia (el mundo civil) un siglo más tarde por medio de Vico, crítico de las tesis cartesianas. Al final de esta escisión entre naturaleza e historia se sitúa la frase de Marx, discípulo de Hegel: "La historia es la verdadera historia natural del ser humano", es decir, el mundo natural del hombre no es el mundo de la naturaleza, sino de la historia, por cuanto es él quien ha creado este mundo mediante el trabajo. Siguiendo esta línea, pero dentro de la filosofía burguesa del siglo XIX, Dilthey señaló lo siguiente: "Nosotros no traemos el sentido del mundo ( de la naturaleza) a la vida (humana). Estamos abiertos a la posibilidad de que el sentido y el significado surjan en el ser humano y su historia". La cuestión es ¿quiénes son "nosotros"? Según parece, el hombre moderno y postcristiano que cree encontrar un sentido propio en el mundo de la historia, que hace abstracción del único mundo verdaderamente autónomo y olvida que incluso el ser humano históricamente existente sólo está en el mundo porque la naturaleza lo ha generado.



El último intento de la filosofía de la historia la hizo Hegel sobre la razón en la historia y se le sigue considerando metafísico a éste intento. Con el desplome del sustrato metafísico el problema de la historia se convierte en un tema determinante para la conciencia existencial humana. Pasa a ser el problema de la historicidad. Pero en Nietzsche no se pregunta por la esencia de la historia sino pregunta por los límites de la autoconciencia histórica. Nietzsche tomó esta pregunta como punto de partida en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, indaga *la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida* y esboza una imagen de la enfermedad histórica que atacó a su época.

### I. Usos de la historia.

En *De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida* considero que se pueden encontrar algunos elementos que nos permitan acceder a la posición que Nietzsche adoptó para hacer una crítica a las posturas ante la interpretación de la historia de su tiempo. Cabe aclarar que Nietzsche no se ocupó ni se preocupó de hacer filosofía de la historia, pero al tratar de dar una explicación a la realidad lo hace a partir de una presentación totalizante, no histórica, no historiográfica. El estilo que utilizó no fue sistemático, sino que a modo de *consideraciones intempestivas*, nos instruyó en un nuevo estilo de hacer crítica, y de esta manera aborda un tema de relevancia para la historia porque, nos dice: "Yo trato de entender como un mal, como una enfermedad y un defecto de nuestra época algo de lo que ésta está orgullosa con razón, su cultura histórica"<sup>31</sup>, es decir que su época está orgullosa de su cultura sin hacer un cuestionamiento de si es o no correcta la forma de abordar los temas de la historia, sin trascender una crítica sobre la forma establecida, pero Nietzsche trata de formular y cimentar un ideal de la cultura en función del fomento y desarrollo de la creación, de las individualidades, exalta al artista, para el que reclama condiciones estimulantes y un clima espiritual y estético propicio, propone una búsqueda una petición de modelos humanos educadores, en lo artístico y en lo intelectual, tiende hacia un fin, es decir, a revitalizar la cultura alemana de su época, a infundirle nueva savia, a centrarla en las exigencias del presente y a la vez dotarla de

---

<sup>31</sup> UHV. p.56

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

sentido hacia el futuro. Para alcanzar este propósito era necesario superar serios obstáculos. Por esto el autor nos dice que sus pensamientos son opuestos a su época y, sin embargo, tratan de influir en ella para beneficio de una época posterior.

Nietzsche, dice que había que luchar contra el tipo del filisteo, del supuesto representante de la verdadera cultura, al que lo veía encarnado en David Strauss, y sobre todo combatir la hipertrofia de la cultura histórica, cuya preponderancia tiene un efecto depauperante sobre la vida, paralizando la iniciativa espiritual del hombre; consecuencias bien graves que resultan de la manera, entonces en boga, de considerar las disciplinas históricas, y cultivarlas. Este era el problema, a este era el verdadero asunto que impedía el desarrollo, la progresión viviente y fecundidad de la cultura, frenando toda apatía hacia lo nuevo y original. Presentando un rechazo a esta situación, la forma de abordar el tema de la historia, introduce al comienzo del texto una frase de Goethe que dice: "Por lo demás, detesto todo lo que me hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente"<sup>32</sup>. Con esta frase nos da a entender que detesta la forma de la enseñanza como adoctrinamiento, sin que se incremente su actividad o la vivifique, presenta a la enseñanza como lujo como una preciosa superabundancia de conocimientos. Para el hombre de esta época, el hombre moderno, la formación histórica es un mal de la época moderna porque paraliza la acción.

## II. Lo histórico y lo ahistórico.

Para Nietzsche los animales olvidan cada momento en cuanto éste pasa, viven en el presente, sin recuerdo del pasado, el animal vive de forma ahistórica. Pero el hombre se asombró de sí mismo por no poder olvidar, el hombre recuerda el pasado y no puede escapar de él; el hombre vive históricamente. Sufre por la conciencia del pasado y del paso del tiempo, aunque sólo sea por el paso del tiempo, aunque sólo sea porque trae consigo una conciencia del tiempo, aunque sólo sea porque trae consigo una conciencia de que el hombre es una imperfección imperfectible. La felicidad depende de la capacidad de olvidar y de entregarse por completo al presente.

---

<sup>32</sup> UHV. p.55

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

De esta experiencia ineludible saca él la convicción de que la existencia es un pasado ininterrumpido, una cosa que vive de negarse y contradecirse a sí misma, de su propia destrucción. El hombre niega, en apariencia, esta fatalidad, pero, por inercia, suele resignarse a ella. Ahora bien, un hombre que quisiera sentir sólo de una manera puramente histórica se asemejaría a alguien a quien se privase completamente del sueño. Es posible vivir casi sin recuerdos y hasta vivir, así, feliz, pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar; toda acción exige el olvido. El exceso de insomnio, de sentido histórico perjudica al ser viviente, ya sea éste un hombre, un pueblo o una cultura. Para que éstos no se conviertan en los sepultureros del presente, es necesario determinar el grado de sentido histórico tolerable y, conforme a él, los límites en que el pasado tiene que ser olvidado, a fin de permitir a la fuerza plástica de que dispone un hombre, un pueblo, una cultura, desarrollarse y crecer más allá de sí misma, de una manera peculiar, transformando e incorporando lo extraño y lo que le llega del pasado. De acuerdo a esto, la aptitud de poder sentir, en un cierto grado, de una manera ahistórica tendría que ser considerada como la aptitud más importante y primaria, por cuanto en ella yace el fundamento sobre el cual únicamente puede surgir algo grande y sano, algo verdaderamente humano. Sólo mediante la capacidad de utilizar el pasado para la vida, y de transformar de nuevo lo acontecido en historia, el hombre llega a ser hombre.

Pero entregado a un exceso de estudios históricos y abrumado por el recuerdo de lo pasado, el hombre cesa nuevamente de ser y jamás podría retomarse y recomenzar si no pudiese refugiarse en aquella atmósfera de lo ahistórico. Si él antes no hubiera estado envuelto en la nebulosa de lo ahistórico, no se habría atrevido a llevar a cabo acto alguno de significación, de esos que delatan su potencia y su espíritu de iniciativa, al servicio de la vida. Hay que saber olvidar en el momento oportuno, y también, en el momento oportuno, recordar; saber discernir con instinto vigoroso cuándo es necesario sentir de manera histórica, y cuándo de manera ahistórica. De aquí deriva, según Nietzsche, la siguiente tesis: "Lo ahistórico y lo histórico son en la misma medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura"<sup>33</sup> porque, nos dice, que el hombre

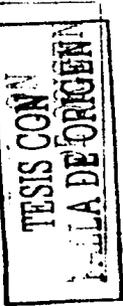
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>33</sup> UIHV, p.59

debe ser capaz de liberarse de las verdades absolutas, debe ser capaz de olvidar para retornar al querer y apetecer, que es lo que lleva al hombre a la creación de su propio camino. Lo ahistórico como una facultad originaria constituye el fundamento para que crezca algo justo, lo justo para Nietzsche considero yo es la fuerza que nos permite liberarnos del pasado que nos ata a verdades eternas, lo que nos permite olvidar para crear y que nos permite la propia humanización del hombre, es premisa para la vida.

La historia, pensada como ciencia pura, devenida soberana, se nos impondría como una especie de acabamiento de la vida y balance de todos los hechos y acontecimientos humanos. Contrariamente, la cultura histórica sólo es saludable y promisoría para el porvenir cuando sigue y se pliega a una nueva y poderosa corriente de vida, al proceso vivo de una cultura en devenir; es decir, únicamente cuando ella está dominada por una fuerza superior y no es ella la que domina y dirige. "La historia, en cuanto está al servicio de la vida, se encuentra al servicio de una potencia ahistórica, y, por esta razón, acatando tal subordinación, no podrá ni deberá nunca ser una ciencia pura, como lo es la matemática". La historia pertenece, principalmente, al tipo de hombre activo y poderoso, al que ha empeñado sus fuerzas en una gran lucha, y también al que, necesitando de maestros, de modelos, de confortadores, no puede encontrarlos entre sus compañeros ni entre los hombres del presente.

Nietzsche nos dice que el hombre no sería hombre sin una memoria del pasado. Sólo desarrollando su sentido histórico y por virtud de su poder de poner el pasado al servicio del presente, se eleva el hombre por encima de otros animales y llega a ser hombre. Por lo tanto, el problema del hombre consiste en encontrar el equilibrio entre recordar y olvidar lo que mejor conduzca en su vida al hombre. El grado y los límites de la memoria humana del pasado deben quedar fijos por el grado en que el hombre puede incorporar o absorber el pasado. Un organismo sano es aquel que instintivamente asimila sólo aquella parte del pasado que puede digerir; el resto simplemente no lo ve. La línea divisoria entre lo histórico y lo ahistórico es el horizonte del organismo. Pero no sólo en este aspecto, el más seductor quizá, pertenece la historia al hombre, sino que éste, en razón de su esencia misma, instaura con aquella otras relaciones, que son aspectos de dicha pertenencia, delatan el complejo y delicado problema de la relación fundamental de la historia con la vida en general, con sus grandes intereses y supremas preocupaciones.



Es un hecho incuestionable que hasta la historia misma decae y su cultivo se vuelve tedioso y rutinario cuando ella, en vez de mantener un saludable equilibrio con los intereses vitales, predomina en demasía sobre la vida, y ésta degenera y se disgrega bajo el peso inerte del pasado. Si la historia debe estar al servicio de la vida, ésta, a su vez, necesita de los servicios de la historia

modelos de historia y viendo, asimismo, como se ajustan a los diferentes tipos humanos. En cuanto un hombre es activo y poderoso, tiene fe en la humanidad. Su conveniencia dará lugar a la historia monumental y, finalmente, en cuanto el hombre es paciente y necesita liberarse conviene en la historia crítica.

### 3.1 La historia monumental

El hombre activo, que convive con hombres ociosos y ávidos de distracción, que van de un lado para oreo en como por entre los tesoros artísticos guardados en vitrinas, tiene necesidad de mirar detrás de sí para no asfixiarse y asquearse. La meta del hombre activo es alguna felicidad, tal vez no la suya propia, con frecuencia la de un pueblo o la de la humanidad toda, huye de la resignación y usa la historia para combatir a ésta. Su precepto reza: lo que haya podido dar una mayor dimensión y una realización más hermosa al concepto de "hombre" ha de tener una existencia eterna para poder seguir haciéndolo eternamente.<sup>34</sup> Es decir, lo supremo de un momento de gloria que perdura a través de los milenios, aunque ya caducado, continúa siendo algo vivo, hay una fe en la humanidad, idea que se expresa en la exigencia de una historia monumental; pero justamente esta exigencia, de que lo grande debe ser eterno, engendra una de las más terribles luchas porque todo lo demás, todo lo que vive, responde con un rotundo ¡no!, proclamando, como solución opuesta, que lo monumental no debe surgir.

... CON  
... DE ORIGEN

En el camino que debe recorrer lo sublime, toda grandeza, para alcanzar la inmortalidad, todo lo que es pequeño y bajo, que llena los rincones del mundo, tiende sus arduos y obstáculos, para envolver y ahogar en su plúmbea atmósfera a lo que es grande y noble. Pero la historia monumental, superando estos obstáculos, es una carrera de antorchas, a través de la cual únicamente la grandeza triunfa y sobrevive. En este

sentido, la gloria es la fe en la homogeneidad y en la continuidad de lo grande de todas las épocas, es la protesta contra la transitoriedad y el cambio de las generaciones. ¿Y no acaso es falaz la tesis y no puede demostrarse que si se mantiene la idea de que la historia se repite, mantiene la esperanza de que alguna vez resurjan los tiempos bellos? Ya que los acontecimientos no podrán reunir los elementos para que vuelvan a suceder. Pero sus características de algo que ha sido y está ahí para su contemplación, que es algo acabado, y no está pendiente del devenir. La consecuencia del anhelo que el pasado se repita es perjudicial, para el pasado, porque muchas partes de él pierden valor cuando solamente se exaltan los prodigios. Esto es contradictorio ya que se menosprecia lo que no es heroico y loable. Nietzsche opone a los hombres armados de historia monumental a los hombres de portentoso temperamento artístico, éstos son los únicos capaces de aprender verdaderamente la historia, es decir de aprender para la vida y de traducir lo aprendido en una práctica más elevada.

Con los hombres de naturaleza no artística, los hombres monumentales sus efectos pueden ser perniciosos y negativos en el dominio del arte, en lo que respecta a la comprensión y estímulo que requiere toda nueva y auténtica creación artística, desde que las naturalezas artísticamente débiles o simplemente antiartísticas, escudadas en la historia monumental del arte, suelen dirigir sus armas contra sus enemigos hereditarios, los espíritus vigorosamente artísticos, los únicos aptos para extraer de aquella historia algo para la vida y de transformar lo aprendido en una elevada práctica. A estos espíritus creadores, temperamentos artísticamente dotados, es a los que se les cierra el camino cuando se ensalza, sin comprensión, como único arte verdadero, un monumento de cualquier gran época pasada. Los que tal hacen poseen, en apariencia, el privilegio del "buen gusto", aparecen como conocedores del arte (críticos de arte), pero en realidad, porque desearían suprimir el arte, han aprendido que se puede "matar el arte mediante el arte". Como no quieren que, en arte, se cree nada grande, proclaman enfáticamente que lo que es grande ya existe aunque esta grandeza les importe tan poco como la que está en trance de surgir. De este modo:

"la historia monumental es el disfraz bajo su odio a los poderosos y grandes de su época pretende hacer pasar por admiración plena de los poderosos y grandes de épocas pasadas. Disfraz en el que invierten el sentido propiamente dicho de ese

---

<sup>34</sup> UIHV, p. 63

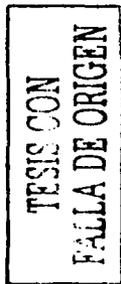
TESIS CON  
LA DE ORIGEN

modo de considerar la historia; tenga o no clara conciencia de su proceder, lo cierto es que actúan como si su lema fuese: Haced a los muertos entierren a los vivos."<sup>35</sup>

Esta frase no es otra cosa que si sólo nos convertimos en críticos y no en creadores podemos caer en el juego de la transvaloración de un valor, es decir podemos justificar e imponer desde nuestro poder un valor no creativo, sólo contemplativo, ya que anula la posibilidad de descubrir nuestra propia grandeza, o la imposibilidad de producirla, siendo así que sólo nos convierte en contempladores y no en creadores. La vida, si bien necesita conocer de las hazañas de grandeza, puede apropiarse del pasado, pero si sólo lo acumulamos como conocimiento de lo grande dice Nietzsche se convierte en mala hierba; ya que no es lo mismo el conocimiento que la acción, la acción de crear es lo que afirma la vida.

### 3.2 La historia anticuaria

La historia pertenece también al hombre que conserva y venera, al que es fiel a su pasado y con amor vuelve su mirada hacia el lugar de donde es oriundo, experimentando un piadoso reconocimiento por haber advenido en él a la existencia. Esta disposición caracteriza a la historia anticuaria. El espíritu de conservación y veneración del hombre anticuario sirve a la vida cultivando devotamente lo que existe desde antiguo, porque así él logra conservar para sus sucesores las condiciones bajo las cuales ha nacido. Reviste de dignidad y torna intangible lo pequeño, lo limitado, haciendo de ello su hogar, transformándose en nostálgico inquilino del pasado. La historia de su ciudad natal llega a ser su propia historia.



El hombre con alma anticuaria es el tipo opuesto del que se deja seducir por el espíritu de aventura, por la inquietud de migrar, actitud que se inclina, cuando es un pueblo el que la adopta, puede llevarlo a ser infiel a su pasado, a una incesante búsqueda de lo nuevo con sello cosmopolita, a complacerse en lo exótico. Este es, por

---

<sup>35</sup> UIHV, p.67

otra parte, el peligro a que están expuestos los pueblos jóvenes, de corta tradición, sin instituciones totalmente cimentadas en su idiosincrasia, es decir pueblos que todavía no han llegado a la plenitud de sentido histórico y que, por lo mismo, no pueden "gustar el bienestar que siente el árbol en sus raíces". Por su carácter mismo, el sentido anticuario, ya lo posea un hombre, una comuna o todo un pueblo, tiene siempre una perspectiva muy limitada, quedando cerrada para él la visión de lo universal, y lo poco que abarca en su horizonte lo ve en una excesiva proximidad, aislado y fragmentado. De aquí que, impotente para medir y diferenciar, asigne a todo lo que discierne en su ámbito la misma importancia, desde que no podría evaluar con justicia las cosas del pasado en su relación recíproca porque carece de criterio valorativo y de proporción. Debido a este estrechamiento de su horizonte y a las deficiencias o limitaciones, ya apuntadas, a la consideración anticuaría de la historia la amenaza un peligro serio e inmediato, el de considerar, en última instancia, todo lo antiguo y pretérito y que está dentro del campo visual, como digno de la misma veneración y, por el contrario, rechazar y combatir todo lo nuevo y que acusa el progreso de un desarrollo. Es así como el sentido anticuario, por servir exclusivamente y someterse a la vida pasada, llega al extremo de minar la vida presente y viviente y, sobre todo, sus posibilidades de superación.

La historia anticuaría misma degenera cuando la atmósfera fresca y vivificante del presente no la anima ya, vale decir cuando el sentido histórico, paralizado y minimalizado por una calamitosa deleitación ante lo antiguo y viejo, no conserva e incrementa la vida, sino que la disgrega y momifica. Así el árbol muere lentamente, y de una muerte no natural, desde su ramaje, hasta que se seca la raíz al declinar y anularse su función de impulsar la savia hacia el follaje. Entonces asistimos "al penoso espectáculo de un ciego afán de coleccionar, de un infatigable empeño de juntar todo lo que haya existido."<sup>36</sup> Cae al extremo de una manía y tiene todavía una forma degenerativa, la del coleccionismo que se ceba con toda clase de cosas viejas, así sean cuentas de vidrio objetos de sin valor, ese coleccionismo que también suele especializarse en sables, llaves, mangos de paraguas, medallas conmemorativas, etc.; toda esa cháchara "histórica" que "atesoran" los museos privados, donde el hombre anticuario cree familiarizarse con la vida de épocas futuras, y rendirle eficiente culto, aferrándose a esos vestigios.

<sup>36</sup> UHIV p. 60-70

TESIS CON  
FOLLA DE ORIGEN

Por otra parte, la historia anticuaria no pierde el fundamento en que puede enraizarse si ha de estar al servicio de la vida, siempre existiría el peligro, cuando ella llega a ser demasiado excesiva, de que ahogue las otras maneras de considerar el pasado. Es que sólo es capaz de preservar la vida y no a generarla, entonces subestima siempre lo que está por venir y desarrollo; carece de ese instinto. Por faltarle, precisamente, este instinto pone trabas al firme impulso a lo nuevo y paraliza al hombre de acción, que como tal no puede menos que violar tales o cuales devociones. Ahora, si se piensa cuánta veneración ha sido necesarias por parte del individuo y las sucesivas generaciones para que algo adquiriera carácter de antigüedad, produce la exigencia de que tenga que ser inmortal; pues cuando uno se pone a reflexionar sobre lo que uno ha reflexionado en el transcurso de su existencia, tal antigüedad –tal antiquísima costumbre, tal credo, tal prerrogativa política heredada- sobre la suma de piadosos respetos y veneraciones por parte de los individuos y generaciones, aparecerá como una osadía suslitiuir una antigüedad, reconocida y venerada durante el lapso de una vida humana y más allá de él, por una novedad, por un producto recién surgido del movimiento de la vida; parecerá enteramente imprudente y absurdo oponer al cúmulo de veneración, que han inmortalizado lo antiguo severamente este pasado, juzgándolo y finalmente pronunciando condena contra él.

### 3.3 La historia crítica,

Debe estar al servicio de la vida. Para poder vivir, para obedecer a las definitivas exigencias del presente, tiene que tener la fuerza de romper un pasado y anularle. Logra este propósito indagando severamente este pasado, juzgándolo y finalmente pronunciando condena contra él. Pero la instancia que aquí juzga no es la justicia, ni la clemencia la que pronuncia el veredicto: es exclusivamente la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo. De aquí que sus sentencias, por no emanar de una fuente pura del conocimiento, sean siempre inmisericordes e injustas, y aunque, en la mayoría de los casos, fuese la justicia misma la que se pronunciara, aquéllas no serían otras.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

"Se requiere mucha fuerza para poder vivir y olvidar hasta que punto vivir y ser injusto es una y la misma cosa."<sup>37</sup>

Porque saberse mortal no es un conocimiento puro sino una realidad, por eso es injusto. Pero la vida, que necesita de olvido, reclama momentáneamente la anulación de este olvido, y someter a las cosas y valores pervivientes del pasado a un severo examen para enjuiciarlos con ánimo implacable, porque estima que deben desaparecer. Entonces se los considera históricamente desde un punto de vista crítico y, con resolución enérgica, haciendo tabla rasa de todos los actos piadosos que han contribuido a erigir y consolidar esas cosas y valores, se destruyen sus raíces. Esta tarea es, sin duda, arriesgada y peligrosa para la vida, para esa vida cuyo servicio aquélla invoca para justificarse. Cuando hombres o épocas sirven a la vida de este modo, es decir enjuiciando despiadadamente el pasado y atacando en su raíz a las cosas, instituciones y privilegios a que aquél dio vigencia, ellos exponen a graves peligros a la humanidad y a las épocas, también es necesaria y también están efectivamente al servicio de la vida. Es preciso tener fuerza y emplearla de vez en cuando en romper el pasado y desprenderse de él para poder vivir. En la negación del pasado, a la que es muy difícil fijarle un límite, se trata en el fondo de algo que no es el mero prurito de negar y de destruir, sino que en aquella negación irreverente de lo tradicional se manifiesta la lucha por conquistar una dimensión fundamental para el logro de lo peculiar del hombre, de su vida individual: la afirmación de la personalidad. Para conseguirlo, el hombre ha de rebelarse y luchar contra lo que le ha sido transmitido por la herencia, contra lo innato y lo adquirido por la educación, hasta crear en él un nuevo hábito, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, de modo que la primera, que es resultado del acervo hereditario, y viene configurada por costumbres y hábitos inveterados, es desplazada y suplantada por aquélla.

Cada una de las tres maneras posibles y justificadas de considerar la historia únicamente está en su derecho y tiene sentido para la vida en un solo terreno y bajo un solo clima, adecuados a una determinada finalidad del hombre; en cualesquiera otras condiciones ella está fuera de su órbita y se desarrolla como divergencia devastadora. Cuando el hombre quiere crear algo grande, en general necesita del pasado y se apodera

<sup>37</sup> UIHV, p.70

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

de éste mediante la historia monumental; quien, por el contrario, quiere perseverar en lo usual, en viejas veneraciones, ese se ocupa del pasado como historiador anticuario; y únicamente aquel a quien angustia una urgencia del presente y quiere a toda costa desembarazarse de este peso, sólo ese tiene necesidad de la historia crítica, es decir, de la que juzga y condena".

### III. Historia para la vida.

Del irreflexivo intercambio de estas tareas, del transporte de la planta a un suelo que no es el suyo, pueden nacer muchos males. Así "el crítico sin angustia, el anticuario sin piedad, el que conoce lo grande y no puede realizarlo, son plantas que se transforman rápidamente en malas hierbas, extrañas a su suelo nativo natural y que a causa de ello han degenerado". El desmesurado lugar que en la vida moderna ocupan los estudios históricos, su hipertrofia, ha tenido y tiene graves consecuencias para la cultura y sobre todo para el nexo que ésta debe mantener con la vida. El saber desmedido, adquirido aún contra la necesidad, el hartazgo de conocimientos históricos, que no remedia el hambre, no obra ya como transformador e incitador, impulsándonos al exterior, predisponiéndonos a la actividad, sino que esa informe copia queda oculta en una especie de mundo interior caótico. Una cultura que se nutre de tal saber no es algo viviente, siendo éste el caso de la cultura moderna que precisamente por ello no es una verdadera cultura, sino una especie de saber acerca de la cultura, que se reduce a una idea de la cultura, a un sentimiento de la cultura, pero que no llega a ser una decisión y una vocación para la cultura, una reacción espiritual condicionada por ésta, vale decir por un saber perfectamente asimilado y transformado en propia sustancia. Lo que en esta supuesta cultura aparece como motivo real, lo que visiblemente se manifiesta al exterior como acción no es nada más que actitud convencional indiferente, una imitación lamentable cuando no un gesto risible.

El espíritu moderno ha ido infructuosamente acudir a la historia como remedio contra las tendencias innovadoras, contra el impulso subversivo de lo nuevo, dispuesto a abrirse camino. Quizá para esto hubiese servido la historia, es decir, como narcótico contra el inconformismo y las tendencias revolucionarias, si ella --subraya Nietzsche-- no fuera siempre una teodicea cristiana disfrazada, si fuese escrita con más justicia y fervor de

TESIS CON  
FECHA DE ORIGEN

simpatía. Pero los historiadores, para quienes la historia es esta conveniencia, no se han propuesto la más orgullosa de las tareas, no quedar al margen y rezagados con relación a todo avance viril, sino que sólo han tratado de asegurarse, lejos de toda inquietud, en una peculiar especie de felicidad apacible. De aquí que ellos, delatando un estado de debilidad, una inclinación hacia lo anacrónico, sean los sistemáticos opositores de todos los movimientos revolucionarios y reformadores. Cuando un pueblo, en su lucha espiritual, busca exclusivamente su mira en el pasado, ello es un síntoma de relajamiento, de regresión y de caducidad. El exceso de los estudios históricos lleva aparejado serios peligros. Debilita la personalidad e impide al individuo, así como a la comunidad, encaminarse a la madurez, alcanzarla plenitud vital; difunde la creencia negativa de que todos somos seres tardíos, llegados a la vida con retardo y, por lo mismo, condenados a ser epígonos de ejemplares anteriores, de una grandeza que sólo ha conocido el pasado. De este modo la época se torna escéptica y egoísta, estado de espíritu que termina por paralizar y hasta destruir la fuerza vital, consecuencia tanto más grave para el hombre moderno, que ya padece de un debilitamiento de la personalidad. Todo esto nos dice que la historia, con su pesadumbre y peligros intrínsecos sólo puede ser soportada por las grandes personalidades, por aquellas que se sienten fuertemente imantadas por el futuro y movilizadas por una tarea original; en cambio, a las personalidades débiles termina por esfumarlas, por convertirlas en eco amortecido del pasado, de ejemplaridades pretéritas, bajo cuyo peso quedan anonadadas. Únicamente los intérpretes del presente y audaces constructores del porvenir poseen la aptitud y la necesaria acuidad de visión prospectiva para entender el mensaje de la historia, la sentencia del pasado, que "es siempre palabra de oráculo".

ESPIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CRITICA

Si quisiéramos explicar bajo la óptica de Löwith el sentido de la historia de Nietzsche, podría llegar a entender si la palabra de sentido de la historia no acuña una filosofía de la historia, o si por el contrario, los sentidos de la historia a los que se refiere Nietzsche sólo se refieren a ciertas formas de describir o de interpretar la historia, sin buscar trascender ésta.

Para Löwith hablar de filosofía de la historia nos refiere al ser del hombre como una unidad dimanada de un origen más alto. Este origen sólo puede representarse como símbolo mediante la idea de la creación del hombre por la divinidad a su imagen y semejanza. La redención otorga un sentido a la historia humana. El hombre se coloca en la historia de la salvación, definida por el acontecimiento único de la redención, el destino del ser humano está en manos de la providencia de Dios y a la espera de la consumación de las cosas. La existencia humana es finita pero está referida a lo infinito. Desde este presupuesto se concibió la metafísica de la historia del occidente cristiano durante un milenio. Por otra parte con una versión laica, se transforma en la fe en el progreso durante la época de la Ilustración. El último intento de la filosofía de la historia la hizo Hegel sobre la razón en la historia y se le sigue considerando metafísico a éste intento. Con el desplome del sustrato metafísico el problema de la historia se convierte en un tema determinante para la conciencia existencial humana. Pasa a ser el problema de la historicidad.

Pero en Nietzsche no se pregunta por la esencia de la historia sino pregunta por los límites de la autoconciencia histórica. Nietzsche tomó esta pregunta como punto de partida en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, indaga *la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida* y esboza una imagen de la enfermedad histórica que atacó a su época.

En Nietzsche no encontramos que el sentido de la historia que él plantea haya una finalidad, como en el caso de la filosofía de Hegel, sino en Nietzsche desde el punto de vista de la historia del ser no es concebible sin la historia universal hegeliana y su historia

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

de la filosofía, si bien la pregunta por el sentido pierde terreno cuando en lugar de un objetivo determinado queda ocupado por destinos que cambian de forma repentina y con los cuales el ser humano debe conformarse históricamente.

Entiendo que no todo es negativo en la historia, y de hecho la historia es necesaria, pero el modo sobre cómo es asumida marca la diferencia; tiene que ser una historia para la vida. Si el hombre necesita reconocer su pasado, tanto de la historia monumental, como en la anticuaría y la crítica. Pero no para acumular conocimientos, no para caer en un exceso de conocimientos, ya que de acuerdo con el autor, esto daña; la finalidad del saber histórico es para la vida, para la propia creación. Pero Nietzsche nos avisó del peligro de caer en el otro extremo, que la historia no sea para la vida, que se caiga en excesos, en la ilustración, en la erudición esto anulará la capacidad que el individuo tiene de acción, de creación. Esta sobresaturación de historia resulta nociva para la vida, y es en este trabajo en que caímos en la cuenta de las consecuencias de estos excesos, es decir, la anulación de la creatividad.

En este texto veo la capacidad que tiene Nietzsche para desarrollar un problema a través de la observación de algo tan cotidiano como es la instrucción de la historia, la educación de la historia en su época y de cómo a partir de esa sensación de molestia ante la imposición de un cúmulo de datos, desarrolla una crítica cargada de reflexiones acerca de cómo podría un hombre percibir la diferencia entre la enajenación de la historia y la postura activa ante tal hecho, pregunta sobre el carácter esencial de su realidad, pero atendiendo específicamente va las causas que este problema genera. Puedo afirmar que al preguntar Nietzsche por el carácter esencial de la historia, este conocimiento se universaliza al encontrar en la creación de cada individuo la forma como estos se proyectan.

Al enmarcar, al cuestionar, no a la historia sino la forma de cómo se ha interpretado, la forma de cultivar la historia diversos tipos de hombres, podemos ubicarlo como un filósofo de la historia, esta haciendo filosofía de la historia. Privilegia la subjetividad como condición imprescindible para la historia, y descubrir analizando la diferencia entre el ser que recuerda y el ser que no recuerda, haciendo la diferencia entre los animales que no

TRINIS CCA  
FALLA DE ORIGEN

recuerdan y los hombres que si recuerdan, establece que son los hombres los que tiene la capacidad para recordar, y es en el hombre donde funda la característica de quienes tienen capacidad para considerar la historia, aquel que describe y vive la historia.

Nietzsche mira la época que le toca vivir, clarifica los problemas por los que pasan las personas que descubren y viven la historia, es decir, pregunta por el sentido que tiene entender la forma de como se entiende la historia de su tiempo, va a resaltar hasta que punto cierto sentido histórico, cierta formación histórica, pueden apartar al hombre de la realidad, en lugar de potenciar y engrandecer la vida. El sentido que los historiadores le dan a la historia, le dan la espalda a la vida. Se impone el sentido histórico y las consecuencias, dice Nietzsche son la cancelación de la capacidad de creación, de acción.

Resaltando las dificultades podemos decir que Nietzsche habla de un hombre creador pero nunca dice ni se acerca a la aproximación de lo que pudiera ser un creador, siento que se queda también de un ideal, si nos vamos con la finta de cómo deben estar las cosas dadas, pero si el diría cómo deben ser estos creadores, entonces se vuelve a limitar el sentido.

TEMAS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CAPÍTULO 4

### DIÁLOGO EN EL TEXTO: EN EL MUNDO DEL INTÉRPRETE Y EN EL MUNDO DEL TEXTO

#### PRESENTACIÓN

La hermenéutica filosófica de Gadamer nos permite acceder a un tema muy vasto de problemas con respecto a la comprensión y la interpretación. El problema que voy a abordar es el problema que tiene que ver con la comprensión, el intérprete el texto y el diálogo: este problema es: el diálogo en el texto, en el mundo del intérprete y en el mundo del texto.

El objetivo general que persigo es analizar como se da el carácter dialógico de la lectura, el objetivo particular es desarrollar la idea de que en el mundo del intérprete y en el mundo del texto se da la fusión de horizontes como una intersección de estos mundos, y que es en esta fusión, donde se establece el diálogo con el texto.

En el primer capítulo me doy a la tarea de desarrollar la forma de como a través de la crítica que Gadamer hace a la filosofía de la ilustración y del romanticismo alemán desarrolla el concepto de comprensión como punto de partida para desarrollar su pregunta filosófica que afecta al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. La pregunta es ¿cómo es posible la comprensión?.

En el capítulo segundo trato de dar respuesta a una serie de preguntas que Gadamer aborda en su obra y son las siguientes: ¿Que respuesta tengo ante la interpretación y el sentido de los hechos históricos? O ¿cómo se establece la conexión entre el horizonte del presente y el horizonte del

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

pasado para que pueda efectuarse la comprensión? Para este apartado utilizo la noción de historia efectual, la noción de prejuicios y la noción de horizonte, que nos permiten explicar al respuesta a mis interrogantes.

En el tercer capítulo plante una interrogante más que me permitirá comprender el carácter dialógico del texto. Parto de la tesis de que si la comprensión de un texto requiere una interpretación, ¿qué garantía tenemos de que una interpretación sea verdadera y otra no? O más aún ¿es la verdad un predicado de la interpretación?, ¿hay alguna razón para que una interpretación deba ser verdadera? Y si sostenemos que no hay razones para considerar que una interpretación es verdadera, ¿no ofrecemos un fundamento al relativismo?

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓN

La filosofía de Gadamer se presenta como un continuo alegato contra la ideología filosófica establecida oficialmente, de manera más radical ha presentado el planteamiento de la nueva hermenéutica en su obra *Verdad y Método*.<sup>38</sup> Heredera del clasicismo humanista, la hermenéutica se revela ante la sumisión de la filosofía a los dictados de la ciencia, la cual con su método y su racionalidad abstracta monopolizan todo el dominio del conocimiento para erigirse en "administradora" de la verdad. Pero la tesis de que existen experiencias extracientíficas de índole muy diversa, que reclaman y merecen el título de auténtico conocimiento, adquiere un matiz cuestionador del orden establecido. Frente a la reducción de la filosofía a una teoría de la ciencia, Gadamer proclama la necesidad y legitimidad de un pensamiento hermenéutico encargado de la totalización de los demás saberes o lenguajes. Para esta alternativa hermenéutica, tanto el concepto moderno de método como su ideal de la verdad objetiva que basándose en el principio de causalidad, se expresa en el modelo nomológico deductivo de la explicación, quedan relativizados y desposeídos de su pretendido carácter de universalidad. El conocimiento científico, sin ser en ningún momento despreciado, es considerado por Gadamer retomando a Heidegger como un modo secundario de conocimiento, por cuanto que derivado de la originaria comprensión humana del mundo vital.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>38</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método I*. Salamanca, Sigueme, 1977. 697 Pp.  
En adelante abreviaré VMI, y me referiré a VMII cuando me refiera al volumen II.

Así la presentación de la hermenéutica como una teoría filosófica de la comprensión representa una toma de postura filosófica: se trata no tanto de establecer una metodología de la comprensión sino de dar cuenta de lo que realmente acontece cuando se comprende e interpreta, y ello para que la conciencia científica reconozca sus propios límites y acepte que es fuera de sus dominios donde se encuentran las formas primigenias de la experiencia de la verdad (o del sentido).

El concepto de comprensión de las ciencias del espíritu del siglo XIX de corte diltheyiano, no puede identificarse, con el concepto de comprensión de la hermenéutica. Pues la comprensión científica de las ciencias humanas, al igual que las ciencias exactas, parte de la base de una actividad objetivista, del supuesto de que hay un sujeto (el investigador) enfrentado a una realidad objetiva y radicalmente separada, de la que habría que dar cuenta evitando poner en juego los prejuicios subjetivos, lo cual implica ya de ante mano una restricción metódica de la experiencia originaria que trasciende lo metódico y a la que se refiere la hermenéutica de Gadamer con el término comprensión.

Según Gadamer, los problemas de la hermenéutica afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo y su investigación plantea una pregunta filosófica. Ahora bien ya dicha pregunta no se plantea sólo a las ciencias del espíritu y a su forma de experiencia: Gadamer no quiere poner en duda que el trabajo metodológico sea ineludible en las ciencias del espíritu ni tampoco entrar en el debate metodológico entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; su intención es plantear una pregunta filosófica, que afecta al "conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital". La pregunta filosófica que la hermenéutica debe plantearse por decirlo kantianamente así: "¿cómo es posible la comprensión?"<sup>39</sup> Esta pregunta no llegará a tener todo su alcance

---

<sup>39</sup> VMI, p12

hasta que no se la despoje de la parcialidad que tiene si se la entiende como una pregunta que interroga tan sólo cómo se puede comprender tal o cual texto.

Crilicando la dualización del sujeto y objeto que subyace a la filosofía moderna ( y correspondientemente a la concepción occidental de la ciencia), Gadamer trata de recuperar un concepto dialéctico de verdad como objetiva y subjetiva al mismo tiempo (como sentido), con una perspectiva en la que la teoría del conocimiento y la ontología se muestren en su mutua pertenencia o mediación hermenéutica. El comprender pasa a ser el carácter óntico original de la vida humana misma, Tanto es así, que concibe a la capacidad de comprender como la facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo. La autocomprensión del hombre, la comprensión del otro y del mundo, no puede ser considerada, en opinión de Gadamer como un mero modo de conocer sino, en todo caso, como un conocimiento que comporta un modo o manera de ser, una forma de vivir:

La comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino de modo de ser del propio ser-ahí.<sup>40</sup>

Es así como, por un lado la diferencia entre el distanciado entendimiento racional-abstracto (científico) y la comprensión viva o vital que afecta al intérprete en su interiorización del sentido el autor, le da una primacía de la segunda sobre la primera.

Así ubicada más allá de las disputas epistemológicas precedentes, la hermenéutica filosófica no se reduce a ser, en su planteamiento del problema de la interpretación, una mera reflexión sobre el conocimiento. Pues la misma hermenéutica filosófica conlleva una filosofía hermenéutica

---

<sup>40</sup> VMI, Ibid.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

o interpretación explícita de la realidad omnimoda (ontos on) como realidad interpretada. La diferencia entre ambas radica en que mientras que la hermenéutica filosófica se plantea el problema de la comprensión e interpretación, la filosofía hermenéutica interpreta explícitamente la realidad omnimoda como "apalabrada". Ahora estamos introducidos de lleno en la paradójica problemática de lo que se ha dado en llamar círculo hermenéutico o a la circularidad de la hermenéutica: no podemos hablar de lo real como algo "en sí", separado e independiente del conocimiento (interpretación), ni de un sujeto sin mundo que se conociese a sí mismo; no podemos tampoco distinguir absolutamente el conocimiento (como algo objetivo) de la interpretación (subjetiva), ni las ideas (logos) de las creencias (mitos). Todos los pares de opuestos que constituyen el universo del discurso humano aparecen ahora como interrelacionados, mostrándose en su mutua correlatividad en tanto que manifestaciones contrapuestas de la misma compleja realidad emergente.

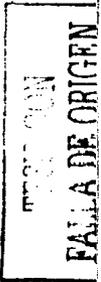
Nos encontramos así con que todo entendimiento humano, todo conocimiento explícito y temático, viene precedido por una interpretación o comprensión previa, implícita, por la que se atraviesa por un conjunto de creencias y de prejuicios que son "efectivos", aunque no nos demos cuenta de que están actuando, de tal modo que a primera vista puede parecer una visión inmediata del objeto es ya el resultado de una interpretación previa que lleva a cabo un primer filtrado y una selección. Nada por tanto más lejano a la actitud hermenéutica que la pretensión de lograr un conocimiento sin supuestos, incondicionado, absoluto, universalmente válido. De lo que se trata no es tanto de trascender los límites de nuestra finitud como de asumirlos reflexivamente. Asumir los límites de la racionalidad y de la autoconciencia quiere decir reconocer que fuera de su control se dan una serie de procesos interpretativos espontáneos que configuran la primera visión del mundo, quedando ciertos aspectos de la realidad subrayados o destacados mientras que otros quedan acallados u ocultados. Una tal visión discriminativa inconsciente o preconsciente constituye la materia prima de toda otra interpretación racional temática,

TEMA CON  
FALLA DE ORIGEN

pero en cuanto tal sólo se manifiesta a través de lo no dicho por éstas, a través de aquello que es tenido por evidente y que se da por supuesto. Se trata del subsuelo afectivo en que se encuentra entretelado los prejuicios y los valores, constituyendo paradójicamente los pilares sobre los que se edifica la visión lógico conceptual del mundo y de la vida.

La hermenéutica filosófica con su tesis central que pone de relieve la implicación de la interpretación de todo conocimiento humano, no ha de ser entendida, por tanto como una epistemología autónoma y libre de toda carga ontológica. Al contrario, Gadamer la presenta en continuidad solidaria y en complicación con una subyacente filosofía hermenéutica, de ahí que en último extremo toda comprensión es un comprenderse. Al decir que toda aprehensión de la realidad es ya interpretativa no se está apuntando sin más a la mera relatividad e imperfección del conocimiento humano. Esta tesis se prolonga, y se fundamenta, en una concepción de la realidad como originariamente interpretada en la consideración del ser como lenguaje y en la visión de la verdad no como un "estado", sino como un acontecimiento, como un proceso continuado. No se trata ya de una realidad (y de una verdad) que sería primariamente "en sí" y sólo derivativa e imperfectamente sería "a otro" (o sea como apariencia o como aparición, interpretación representación o lenguaje). Ahora la relación es lo primario y original, de tal modo que lo real sólo acontece en la mediación representativa (en la interpretación, en el lenguaje), alcanzando ahí su verdadero ser.

Pues bien, este modelo hermenéutico contrapuesto tanto al subjetivismo como al objetivismo, ha sido elaborado por Gadamer en el terreno de la reflexión sobre la obra de arte, para ser luego convalidado en el terreno de las ciencias del espíritu (en particular de la historia y de la tradición) y cómo, a través de él, se ve conducido hacia la noción-clave de la lingüisticidad y de la ontologicidad del lenguaje.



## LA CONCIENCIA HISTÓRICA DE LA HERMENÉUTICA

En el presente apartado trataré de dar respuesta a una serie de preguntas que Gadamer aborda en su obra y son las siguientes: ¿Que respuesta nos da Gadamer ante la interpretación y el sentido de los hechos históricos? O ¿cómo se establece la conexión entre el horizonte del presente y el horizonte del pasado para que pueda efectuarse la comprensión?

Ante el problema que Gadamer plantea acerca de la interpretación y el sentido de los hechos históricos nos dice que sólo el reconocimiento del concepto de comprensión y el principio de la historia efectual o del desarrollo de la conciencia histórico efectual ofrece una base que nos permita abordar este problema. El problema al que desemboca la comprensión consiste en que el intérprete tiene que captar el sentido del texto en un marco de referencia distinto de aquel en el que se construyó el texto. En otras palabras, cuando un intérprete busca comprender textos del pasado, ocurre que entre él y los autores de los textos hay una diferencia que viene dada por la distancia temporal o histórica, la cual hace imposible la comprensión entendida como "la reproducción de una producción originaria", como opinaba Schleiermacher. La comprensión, por el contrario, "remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica. Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto, tal como éste se presenta a su intérprete, no depende del aspecto puramente ocasional que representa el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. "Pues este sentido está siempre determinado también por la condicionalidad histórica del intérprete, y en consecuencia por todo el proceso histórico".<sup>41</sup> De ahí que Gadamer considere incorrecto hablar de "comprender mejor" con respecto al momento productivo de la comprensión. Comprender no es comprender mejor; cuando se comprende se comprende

<sup>41</sup> VMI, p. 366

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

de un modo diferente. Esto suscita muchas cuestiones, que podemos resumir en dos: 1ª) La hermenéutica en tanto "comprensión productiva" no apunta hacia una "verdad objetiva", o si se prefiere, hacia una "objetividad histórica", que supere la distancia histórica, tal como presuponia ingenuamente el historicismo. Es precisamente esta distancia histórica "la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas"<sup>42</sup>. La tradición no es algo muerto, algo que "está ahí", como si se tratara de un fósil o un objeto natural; todo lo contrario, la tradición es la "realidad viva", cuyo verdadero sentido no se agota en un determinado punto final; se trata de un "proceso infinito". La distancia histórica "no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma está en constante movimiento y expansión"<sup>43</sup>. De ahí que junto a su cara negativa de todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, está la otra cara positiva que posibilita la aparición de nuevas formas de comprensión, las cuales van mostrando relaciones de sentido insospechadas. De aquí podemos sacar dos consecuencias: la primera se refiere a la finitud de la experiencia histórica y, por tanto, a la finitud de los intérpretes con respecto al potencial de la tradición; la segunda atañe al "horizonte de sentido no expresado". 2ª) La segunda cuestión está centrada en la relación entre la "distancia histórica" y la "comprensión correcta" de la tradición. Dicha cuestión nos remite, a su vez, al problema de la "verdad hermenéutica", es decir, al aspecto crítico de la hermenéutica, que se propone distinguir los prejuicios verdaderos, bajos los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen malentendidos <sup>44</sup>. ¿Qué entiende Gadamer cuando habla de "verdad" y "falsedad", de "comprensión correcta" y "comprensión incorrecta"? ¿Cuáles son sus "criterios"? Gadamer ha dejado bien claro que la "conciencia hermenéutica" se identifica con la "conciencia histórica"; sólo así podrá hacer conscientes los propios prejuicios que la guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho. Este derecho radica en su propia condición de "alteridad", que "nos estimula" y "nos interpela" El

<sup>42</sup> VMI, p. 368

<sup>43</sup> VMI, p. 369

<sup>44</sup> VMI, p. 369

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

"interés" hermenéutico o interpretativo se da cuando se capta un sentido que ha de ser comprendido; mejor dicho, se da allí donde se hace valer un sentido en su propia alteridad. Ahora bien, para poder llevar a cabo esta suprema condición hermenéutica es necesario "poner en suspenso" la validez de los propios prejuicios. La suspensión de todo juicio y, a fortiori, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta, cuya esencia es abrir y mantener abiertas posibilidades. La pregunta tiene la primacía hermenéutica. Gadamer nos dice en *Verdad y Método II* que "Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorable del sentido de la comprensión."<sup>45</sup> Ahora bien, la suspensión del prejuicio no significa dejarlo de lado para sustituirlo por la "verdad del otro". La suspensión del prejuicio viene a ser un tipo de reflexión por la que tomamos conciencia de la historicidad de la comprensión y de su carácter "interesado" por el que "entra en juego" el propio prejuicio. La suspensión del prejuicio es una manera de relativizar el método en vistas a la verdad. Sólo en la medida en que se ejerce el prejuicio se puede tener noticia de la pretensión de verdad del otro y ofrecerle la posibilidad de ejercerla. Únicamente así se podrá superar y reflexionar sobre la propia historicidad. La ingenuidad del historicismo consiste en que se sustrae a una reflexión de este tipo y olvida su propia historicidad. La verdadera hermenéutica enseña a conocer en el objeto lo diferente de lo propio. "El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia" es decir, que si bien es necesario el aporte de los presupuestos del intérprete no debemos dejar de lado el texto que se quiere entender que es el único criterio que se hace valer. El auténtico pensamiento histórico es el que tiene conciencia de la "distancia histórica" (el tiempo), acepta la "proximidad de lo lejano" y lucha contra la ilusión de que la distancia pone fin a nuestra "fusión" con el pasado. La hermenéutica

<sup>45</sup> VMII, p111

ENCICLOPEDIA  
CON  
FALLA DE ORIGEN

tiene que restaurar la paradoja de la alteridad y mostrar su condición de "historia efectual". Gadamer formula el principio de la "historia efectual" como exigencia hermenéutica. Es entonces cuando se llega a plantear el problema de la "mediación histórica" de la comprensión. "Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. "Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad"<sup>46</sup>. La conciencia de esta situación hermenéutica lleva al convencimiento de que la interpretación no puede ser entendida nunca como el acto de un observador neutral. Más bien sucede lo contrario: lo otro del texto se muestra tan a la luz de lo propio del intérprete que ni lo propio ni lo otro pueden realmente mostrarse como tales. En otras palabras, el intérprete pertenece también al texto. La interpretación aparece entonces como un proceso dialéctico en el que el texto pierde su carácter objetivo y se convierte en el espacio en el que se funden dos horizontes. La expresión "fusión de horizontes" tiene un carácter dialéctico. Gadamer nos dice que esto se puede describir este fenómeno diciendo que "el intérprete y el texto tienen su propio horizonte y la comprensión supone una fusión de estos horizontes."<sup>47</sup> Con ella Gadamer somete a crítica, por una parte, el objetivismo, según el cual la comprensión de lo otro en tanto pasado se lleva a cabo por el olvido de lo propio, del presente, y, por otra, el saber absoluto, según el cual la historia universal es susceptible de ser articulada en un único horizonte. "Comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera"<sup>48</sup>, es decir, tiene que aportar siempre sus propios "prejuicios". No olvidemos que "una situación hermenéutica está determinada por los

<sup>46</sup> VMI, p.371

<sup>47</sup> VMII, p.111

<sup>48</sup> VMI, p.373

TRUCOS CON  
FALLA DE ORIGEN

prejuicios que nosotros aportamos"<sup>49</sup> y que forman el "horizonte del presente", si bien, tales prejuicios han de ser puestos a prueba constantemente. Sólo así podré desplazarme hacia el otro para comprenderlo. "La realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al intérprete (o al traductor) actualizar lo comprendido"<sup>50</sup>, entonces para Gadamer, este único horizonte es el lenguaje. Ahora bien, este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro" que el hombre tiene del mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza ya en aprendizaje del habla. La lingüisticidad de nuestro ser-en-el-mundo articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia, y toda experiencia se efectuará siempre en un constante desarrollo comunicativo de nuestro conocimiento del mundo. Por lo tanto, en el análisis de la estructura de la experiencia hermenéutica muestra cómo la realidad de la historia y la tradición determinan todo acto de comprensión, pues en última instancia la comprensión pertenece al ser de aquello que se comprende. Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos de ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero lugar de la hermenéutica. Por eso, para Gadamer, el verdadero sujeto de la comprensión es la tradición. Su acción nos determina, "actúa" en nosotros, nos envuelve como un horizonte en el que nos movemos y existimos, nos encontramos siempre en tradiciones, es decir, nos envuelve siempre ese acontecer que es la tradición.

---

<sup>49</sup> VMI, p.37

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El tomar conciencia del hecho de que la historia o la tradición actúan en nosotros alude a la acción recíproca entre efecto y saber, a la mediación de historia y verdad. Gadamer describe así esa conciencia de la determinación histórica:

"Lo que quiero decir con esto es, ante todo, que nosotros no nos podemos sustraer del devenir histórico, que no podemos distanciarnos del devenir del pasado para que pueda convertirse para nosotros en objeto. (...) Con esto yo quiero decir, por una parte, que nuestra conciencia está determinada históricamente por un efecto, es decir, está determinada por un acontecer real, de la suerte que no deja que nuestra conciencia se encuentre en libertad de situarse frente al pasado. Por otra parte, comprendo también que es importante reproducir en nosotros una conciencia de la acción que se ejerce en nosotros, de tal manera que todo pasado, que llega a nuestra experiencia, nos obliga a hacernos cargo de ella y, en cierto modo, a asumir su verdad".<sup>51</sup>

Ahora bien, el poder de la condicionalidad histórica es tal que supera nuestra propia conciencia y determina la finitud de toda conciencia hermenéutica, es decir, los límites de toda autoconciencia del individuo. Gadamer al sugerir la propuesta de la "conciencia de la historia efectual" es que la sola conciencia de la finitud, es decir, de la imposibilidad de abarcar todos los presupuestos de nuestro hacer y pensar, exige que tomemos distancia y relativicemos tales presupuestos. La investigación hermenéutica misma se ve modificada cuando el intérprete tiene conciencia de la finitud. Es decir, el intérprete tomará en cuenta la amplitud e infinitud del conjunto de determinaciones del texto y sabrá que su interpretación no puede abarcarlas todas, por lo que sus afirmaciones tendrán siempre el carácter de provisionalidad. La conciencia de la historia efectual nos revela que la comprensión está situada y que tiene un horizonte. Tener conciencia de la situación hermenéutica es tener conciencia de que no estamos ante una situación sino en una situación; no estamos ante la comprensión como ante el objeto de conocimiento que vamos a conocer como sujetos, somos

---

<sup>50</sup> VMII, p 111

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

juez y parte del proceso de la comprensión; en este sentido estamos en una situación, lo que implica que nuestra conciencia de la historia efectual no pueda ser total; y no por algún defecto de la reflexión sino porque nuestra esencia como seres históricos determinan nuestra finitud y por tanto, la incompletud en el saber y el saberse: "ser histórico, dice Gadamer, quiere decir no agotarse nunca en el saberse"<sup>52</sup>

El tema de horizonte se va a convertir en un punto de referencia de la hermenéutica de Gadamer. La idea de horizonte incorpora por un lado la idea de situación y también el de distancia en el tiempo, es una metáfora espacial de una realidad temporal.

La situación implica un horizonte. Horizonte "es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"<sup>53</sup>; pero tener horizonte supone la distancia: el que sólo ve lo que tiene cerca, no tiene horizontes.

La comprensión histórica incluye la exigencia de apropiarnos del horizonte histórico, de desplazarnos hacia el horizonte desde el cual habla la tradición. Pero ¿cómo se adquiere esta situación horizontal? ¿Es suficiente este desplazamiento para adquirirla? No, no es suficiente. Desplazarnos hacia el horizonte del texto es anularnos como sujeto; y aunque el intérprete tiene que escuchar lo que el texto tiene que decir, no debe de dejar hacer valer sus propias ideas. Debe de acercarse al texto sin abandonar su propio horizonte. A esto Gadamer lo llama fisión de horizontes. De lo que se trata en la situación hermenéutica es de obtener el horizonte correcto respecto de los objetos de la tradición que vamos a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos. La comprensión de un texto de la tradición, no se lleva a

<sup>51</sup> VMII, p.141

<sup>52</sup> VMI, p.372

<sup>53</sup> VMI, p.172

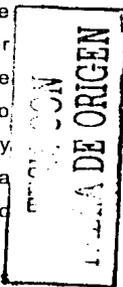
cabo desplazándose de todo a esa situación, por el contrario uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera; de nuestro horizonte nos desplazamos hacia otro horizonte, con lo cual accedemos "hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. La fusión de horizontes es importante para la comprensión porque hace explícita la tensión entre texto y presente, entre texto e intérprete sin subordinar uno respecto del otro, ni reducir uno al otro.

## DIÁLOGO EN EL TEXTO: EN EL MUNDO DEL INTÉRPRETE EN EL MUNDO DEL TEXTO

La pregunta de la que planteo en este apartado tiene que ver con las preguntas que desarrollé en los apartados anteriores, todas ellas tiene que ver con el problema de la interpretación. Entonces si la comprensión de un texto requiere una interpretación, ¿hay alguna razón para que una interpretación deba ser verdadera? Y si sostenemos que no hay razones para considerar que una interpretación es verdadera, ¿no ofrecemos un fundamento al relativismo?

Para poder dar respuesta a estas preguntas me basaré en las tesis que presenta Gadamer en "Texto e interpretación", del segundo tomo de Verdad y Método ya que en este artículo Gadamer trata de explicar cómo se fundamenta la interpretación textual en la ontología. En este, Gadamer señala que la comprensión de un texto, cuando es problemática, requiere de un medio de interpretación, de una hermenéutica. La hermenéutica tuvo su origen en la resolución de los problemas prácticos de la jurisprudencia y la teología, pues se requería de una tarea de interpretación cuando la letra de los textos legales o revelados no exponía su sentido semántico o pragmático de modo indubitable.

En su evolución posterior, la hermenéutica adquirió pretensiones científicas, mismas que, sin embargo, se sustentaron en muchos casos en supuestos que mostraron ser cuestionables a la luz de la reflexión



filosófica, como la creencia de que el hermeneuta podría hacerse de la interpretación adecuada mediante la aplicación de técnicas basadas en el análisis gramatical o filológico. Se ignoraba así que toda interpretación es circular, es decir, que el intérprete es producto de determinadas condiciones que están previamente dadas y que determinan su interpretación tanto como la técnica de análisis que se emplee.

Ante esta pretensión, Gadamer recuerda que el romanticismo, con su ideal de fusión con el pasado y el espíritu de otras épocas, alentó igualmente el ejercicio hermenéutico, pero lo hizo de modo lúcido: entendió que la comprensión y la interpretación no se circunscriben sólo a los textos, sino que caracterizan la relación de los hombres entre sí y con el mundo. De mejor manera que el romanticismo, dice Gadamer, la filosofía de Heidegger mostró que la comprensión es una categoría existencial del ser humano, un modo inherente de ser en el mundo que, como una de sus formas, trasciende y contiene el ámbito de la comprensión de los textos. Hacerse de esta enseñanza, constituyó para Gadamer –según lo afirma él mismo– “una verdadera salvación” del ejercicio ingenuo de la hermenéutica.

Gadamer asumió la filosofía de Heidegger y la vinculó con la tradición hermenéutica para desarrollar su hermenéutica filosófica. Particularmente, hay un señalamiento de Heidegger cuyas implicaciones Gadamer desarrolla especialmente y hasta sus últimas consecuencias: el carácter lingüístico de la aprehensión del sentido del ser, la lingüisticidad. La lingüisticidad significa para Gadamer el carácter inherentemente lingüístico de la comprensión, significa que la comprensión plena del sentido del ser siempre es en el lenguaje (y en una lengua). Gadamer, sin embargo, encontró en la filosofía francesa de los ochenta, particularmente en Derrida, una objeción a esto. Según Derrida, Heidegger tropezó con la misma piedra que los metafísicos griegos, pues su comprensión del ser, entendida como una búsqueda del sentido del ser, habría supuesto que el sentido ya estaba dado y que sólo se trataba de “descubrirlo”, con lo que esta filosofía, habría quedado prisionera –igual que las anteriores– en “el logocentrismo de la metafísica.”<sup>54</sup> Gadamer difiere de esta objeción, pues

<sup>54</sup> VMII, p. 322

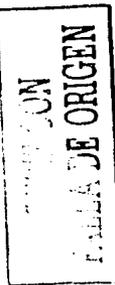
ésta pasa de largo ante una condición inherente del lenguaje: su naturaleza comunicativa, su dialogicidad. En efecto, toda lingüisticidad es dialógica, pues ninguna expresión de sentido es autista, antes implica necesariamente un interlocutor. El hombre dialoga y se obliga a encontrarse con la comprensión del otro, que puede ser distinta a la suya, que puede incluso contradecirlo. Eso le exige al hombre atender al ser que se retrae y se oculta más allá de lo que sus textos dicen. La lingüisticidad es, entonces, una posibilidad real de apertura al ser, más que una fosilización de su sentido.

Así lo expresa Gadamer:

"Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio, o más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien."<sup>55</sup>

Ahora bien, se pregunta Gadamer, ¿qué relación guarda el texto con lo anteriormente dicho? Y se responde que el texto es el nudo de un problema que requiere mucho esclarecimiento y que es la relación entre el pensar y el hablar. El pensar, la comprensión del ser, se expresa en el habla, que produce texto. Si se quiere encontrar en el diálogo con ese otro, con ese alguien, una comprensión del ser, debemos entender el texto que ha producido. Y para encontrar esta comprensión, cuando no es clara, se precisa hacer una interpretación, se requiere de la hermenéutica. Pero a la luz de la temática expuesta se verá que la hermenéutica no puede trabajar de manera eminentemente gramatical. El análisis gramatical sólo se precisará cuando no se logra la dialogicidad. Mientras ésta se dé, el lenguaje, la lengua, será una condición necesaria para la comprensión, pero una condición imperceptible: "Para la óptica hermenéutica la comprensión de lo que dice el texto es lo único interesante, el funcionamiento del lenguaje es una simple condición previa". Sólo se

<sup>55</sup> VMII, p. 324



repara en las palabras, dice Gadamer, en dos casos: cuando su expresión se considera una mera fijación de lo dicho, sin buscar encontrar al interlocutor, y cuando su fin es literario. Esto no excluye la revisión gramatical o filológica del texto interpretado, pero cuando la hermenéutica se ocupe de interpretar el texto, no empezará por la descripción gramatical, sino por un planteamiento dialógico: se tratará de determinar "lo que el hablante hubiera querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario."<sup>56</sup>

Para estar seguro de que lo entiendo, debo dialogar con el autor en su texto. Debo instaurar ese diálogo como lo haría en la presencia de un interlocutor en una charla, con afirmaciones y réplicas. Si no estoy en posición de replicar al autor, de llegar a un acuerdo comunicativo con él, no estoy comprendiendo el sentido de su texto. La dialogicidad se convierte en el criterio de la interpretación y con ello se consigue mostrar que ésta no es una práctica relativa absoluta. La otredad del autor, su resistencia a decir lo que yo quiero que diga, como pasa en toda conversación, pone límites al sentido que puedo comprender en su texto. El texto adquiere así un principio de realidad: está ante mí diciendo lo que dice, aunque me contradiga. Con eso queda salvado el relativismo interpretativo. Pero al mismo tiempo no tengo por qué imitar la comprensión que el texto expresa. Mi propia comprensión del sentido -que nace en mi horizonte, distinto al del texto aunque se funda con él- me otorga un espacio de libertad en la interpretación al que no puedo renunciar ni siquiera deseándolo. Sin precipitarnos en el relativismo, el diálogo, a fin de cuentas, nos hace libres.

---

<sup>56</sup> VMII, p 333

TRABAJOS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CRITICA

El problema de la comprensión nos plantea la presentación de la hermenéutica como una teoría filosófica de la comprensión que trata de dar cuenta de lo que realmente acontece cuando se comprende e interpreta, plantea la necesidad de un pensamiento hermenéutico encargado de los saberes que son conocimiento y que no pueden ser abordados desde una perspectiva científica, pueden ser abordados desde la hermenéutica

Ya que son derivados de la comprensión humana del mundo vital es donde se encuentran las formas primigenias de la experiencia de la verdad ( o del sentido), concibe la capacidad de comprensión como una facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vida del lenguaje y del diálogo. La autocomprensión del hombre, la comprensión del otro y del mundo son consideradas como un conocimiento que comporta un modo o manera de ser, como una forma de vivir.

Ante la pregunta de si el intérprete tiene que captar el sentido del texto en un marco de referencia distinto de aquel en el que se construyó el texto, Gadamer dice que con la comprensión hermenéutica no se apunta a una "verdad objetiva" u objetividad histórica, sino que el sentido de un texto, tal y como se interpreta su intérprete esta determinado por la condicionalidad histórica del intérprete y por tanto de todo proceso histórico, ya que no nos encontramos ante una situación que daba analizarse sino que para Gadamer estamos en una situación tomando conciencia de la historia efectual. Es aquí donde que encontramos el sentido del título del trabajo en el mundo del intérprete el intérprete se encuentra en el mundo cuando analiza una situación. Otras de las características para que pueda darse la interpretación es que Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos (tradición), el aporte productivo del intérprete forma parte inexorable del sentido de la comprensión, esto es lo que va a

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

permitir una riqueza de la comprensión ya que posibilita la aparición de nuevas formas de comprensión.

Gadamer nos dice toda lingüisticidad es dialógica, pues ninguna expresión de sentido es autista, antes implica necesariamente un interlocutor. El hombre dialoga y se obliga a encontrarse con la comprensión del otro, que puede ser distinta a la suya, que puede incluso contradecirlo. Eso le exige al hombre atender al ser que se retrae y se oculta más allá de lo que sus textos dicen. La lingüisticidad es, entonces, una posibilidad real de apertura al ser, más que una fosilización de su sentido.

Gadamer nos dice para estar seguro de que lo entiendo, debo dialogar con el autor en su texto. Debo instaurar ese diálogo como lo haría en la presencia de un interlocutor en una charla, con afirmaciones y réplicas. Si no estoy en posición de replicar al autor, de llegar a un acuerdo comunicativo con él, no estoy comprendiendo el sentido de su texto. La dialogicidad se convierte en el criterio de la interpretación y con ello se consigue mostrar que ésta no es una práctica relativa absoluta. La otredad del autor, su resistencia a decir lo que yo quiero que diga, como pasa en toda conversación, pone límites al sentido que puedo comprender en su texto. El texto adquiere así un principio de realidad: está ante mí diciendo lo que dice, aunque me contradiga. Con eso queda salvado el relativismo interpretativo

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CAPÍTULO 5

### LA CONCIENCIA DE LO TRÁGICO COMO RECUPERACIÓN DE LA VIDA, EN NIETZSCHE

#### PRESENTACIÓN

En el presente ensayo voy a trabajar las implicaciones éticas que encontramos en la obra de Nietzsche de *El Nacimiento de la Tragedia*<sup>57</sup>. Mucho se ha hablado de las intenciones que tuvo el autor al hacer un planteamiento en esta obra, ya que la problemática que aborda podría ser entendida desde diferentes perspectivas, desde la perspectiva del arte, desde la perspectiva de la filosofía, desde la perspectiva de la filología, etc. Sin embargo encontramos que presenta más bien una novedosa manera de plantear problemas filosóficos fundamentales. No es un libro que trate de Wagner, ni de filología, ni de Grecia o de la tragedia específicamente; se trata de un libro de filosofía que trata de una nueva manera de ver el arte y la ciencia, pero lo más importante una nueva manera de comprender la vida. Una de las posturas por las cuales se considera la trascendencia de este texto es que revela una perspectiva de interpretación de la vida diferente a la tradición cristiana, al cuestionarse sobre la salvación, ya que la vida no requiere premios *post mortem* para cobrar valor; el dolor no encuentra su explicación en un pago que se reciba después de la vida, pues la vida es valiosa y vale la pena vivirla.

El objetivo que se persigue en este módulo es situar el panorama actual de la ética a partir del pensamiento moderno, así como sus consecuencias e implicaciones. Uno de los autores fundamentales para comprender la modernidad es Nietzsche, este autor plantea una concepción romántica de hombre, ya que se contrapone a las concepciones tradicionales de hombre, entre otras está la concepción de hombre de Sócrates como representante de la racionalidad; también se contrapone a la concepción de hombre que plantea el Cristianismo como ya dije, ya que esta forma de vivir plantea un bienestar pero no es este mundo, sino bajo la promesa de un trascender. Para Nietzsche la racionalidad deja vacía la existencia, el hombre siente un vacío existencial; para el autor la ciencia ya

<sup>57</sup> Nietzsche, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1973. En adelante abreviaré NT cuando me refiera a esta obra.

TRABAJA CON  
FUELLA DE ORIGEN

no responde al sentido de nuestras vidas. Por eso es que recurre a analizar cual es el sentido de la tragedia griega antes de Sócrates, ya que intuye que es a partir de la interpretación de Sócrates es como el mundo tomo un camino equivocado.

El objetivo particular que persigo es rastrear en dicha obra las ideas principales que me hagan pensar en las implicaciones éticas y antropológicas que plantea el autor.

En el primer capítulo me doy a la tarea de desarrollar la idea de la recuperación del ser a través de la experiencia del individuo como creador de sentido. Haré mención de la recuperación del devenir como una figura que es immanente al ser.

En el capítulo dos analizo la figura de Dioniso y Apolo como fuerzas instintivas que representan instintos de la naturaleza y como formas del ser humano, como unidad trágica que la tragedia griega captó de la naturaleza humana y bajo la cual examina la vida.

En el capítulo tres revisamos la forma de cómo Nietzsche el nacimiento de la tragedia griega, y como a través de este análisis, se da cuenta el hombre del sentido que el hombre le puede dar a la vida a través del arte.

Tarea con  
FALLA DE ORIGEN

## LOS SÍMBOLOS

*El nacimiento de la tragedia* plantea problemas que hacen reflexionar sobre el papel de la filosofía en la vida, sobre el sentido o el sinsentido de la existencia, sobre la posibilidad o la imposibilidad de la verdad, sobre las diferentes formas de trascendencia posibles para el ser que somos.

Para Nietzsche, el papel del arte será fundamental, pero antes de él eran dos las maneras de concebir el papel del arte con respecto a la verdad, a la filosofía y a la vida humana: o se le concebía como engaño o ilusión como lo expresa Platón en *la república*, en donde surge la tentación de ver en el arte la posibilidad del peligroso engaño, por contraposición al conocimiento racional; o bien como una forma de sugerir la verdad y, por lo mismo, como una vía de acceso a la verdad como lo vimos en Hegel que otorga al arte y a la belleza la determinación de la verdad: la belleza del arte es una forma de aparición de la verdad histórica.

Nietzsche retoma estas dos maneras de entender el arte y las une en un nuevo concepto de verdad, que él expresa como el juego entre verdad e ilusión: el arte sugiere la verdad a través de una ilusión. Para el filósofo, "verdad e ilusión", "verdad y engaño", "verdad e invento", dejan de ser antipodas para pasar a ser aspectos complementarios de un mismo fenómeno. Es aquí donde encontramos una oposición a los planteamientos tradicionales sobre el problema de la verdad que pone en crisis a la razón. Nuestro autor subraya el papel de la ilusión para decirnos que no sólo el arte, sino toda creación humana es en el fondo una ilusión que pretende ocultar la verdad originaria, que nos habla del dolor primordial inherente a la vida.

Por otro lado, encontramos que Nietzsche nos plantea que en el fondo de la vida existe la posibilidad de acceder a la verdad originaria, pues ésta no nos habla tan solo del dolor, del cual hay que huir: la vida es unión de contrarios; es profundo dolor, pero el placer, el

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

regocijo, la alegría, es más profunda aún que el sufrimiento. El placer primordial es profundo y eterno, lo es más aún que el sufrimiento, por ello no toda creación es necesariamente mero afán de ocultar el dolor, puede ser también el deseo de retornar al placer primordial, al núcleo de la vida, de vivir la experiencia de la verdad en la plenitud del dolor y en la plenitud el placer de la vida. Esta vida y no otra, es profunda, plena, divina. Pero para Nietzsche el hombre no soporta más que por instantes la plenitud divina, de ahí que para soportar esa experiencia sea necesario cubrirla con el velo de la ilusión. Por eso el juego entre la verdad y la ilusión, para Nietzsche, puede llevarnos a ilusiones que no sean meras ilusiones. Él es el filósofo que sienta las bases para poder hablar de la dignidad de la ilusión, que descansa en el hecho de que ésta puede ser una creación que surja desde el fondo de la vida, desde la verdad originaria misma, por ello la ilusión es perspectiva vinculante, ilusión, y no mera ilusión, perspectiva vinculante, y no mera perspectiva.

Sin embargo, Nietzsche rescata la posibilidad de verdad fundamentalmente en el ámbito del arte, y lo que no queda del todo asegurado es la verdad filosófica. Ésta sólo se sugiere a través de la figura de un Sócrates músico, el cual será aquel filósofo cuyo pensamiento surja desde la experiencia dionisiaca de la vida. A partir de esa experiencia, el individuo puede crear un sentido, que no estaría dado desde fuera de él mismo, sino desde su propio quehacer vital; es él quien en su hacer le da sentido a la vida, y no es la vida la que tiene un sentido previo al cual el individuo ha de adaptarse. El sentido de la vida no es algo impuesto; el individuo es el donador del sentido, es él quien puede –y debe- dar un sentido propio a la vida.

Mas la posibilidad de otorgar un sentido a la vida por medio de una filosofía dionisiaca – por medio de un Sócrates músico- en *el nacimiento de la tragedia* es sólo una intuición; es el señalamiento de una vía posible, que después –y ya dentro de este mismo libro- pasa a ser una propuesta dejada de lado; parecería que, con la imagen de Sócrates músico, Nietzsche simplemente nos señala a dónde puede conducir un camino, para luego continuar indicando hacia donde conducen otros caminos diferentes: tal vez Nietzsche era un caminante que recorría múltiples sendas, dejando sólo rastros de múltiples posibilidades, de varios caminos por recorrer.

TRATOS CON  
YALLA DE ORIGEN

¿Cómo podemos entender la figura del Sócrates músico? Mientras Sócrates es el símbolo de la razón, la música simboliza el fondo de la vida misma, el ámbito dionisiaco. Por eso la imagen del Sócrates músico nos ofrece la posibilidad de no divorciar la razón de la vida. A pesar de que el tono que domina en el libro es una terrible crítica a Sócrates, entiendo yo la figura de un Sócrates músico como aquél en donde se puede dar la "verdad e ilusión", "razón y vida", o "razón e instintos" como no antagónicas, pueden ser aspectos complementarios. Sin embargo, en esa realidad, para nuestro pensador, no toda ilusión es igualmente válida, ya que existe la posibilidad de valorar. La "tabla de medidas", el parámetro desde el cual podemos valorar, ha sido llamado por Nietzsche "la óptica de la vida", que se ha simbolizado con la figura de Dioniso: "...*todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso*".<sup>58</sup> Así Sócrates músico es el filósofo que no se niega a pensar los aspectos no racionales de nuestro ser y que en su camino del pensar usa, echa a andar, esos aspectos no racionales: su pensamiento surge de ese ámbito. Nos enfrentamos a una obra que se expresa de manera simbólica: Sócrates, Dioniso y Apolo serán sus símbolos fundamentales.

## EL PROBLEMA DEL SER Y EL DEVENIR

Ante la tradición platónica y contra ella, se yergue el pensamiento expuesto en *el nacimiento de la tragedia*. El problema filosófico fundamental de Nietzsche es un problema metafísico, es el problema del ser y el devenir. Detrás del gran literato, del gran escritor, detrás del crítico de la cultura, se encuentra el filósofo interesado en concebir la totalidad de lo real mediante las categorías de Apolo —que representa el ámbito del devenir y la ilusión— y Dioniso, que simboliza el mundo del ser y la verdad. La verdad para Nietzsche no se encuentra en el mundo inteligible, la posee el dios de la naturaleza y de la vida salvaje. Con Nietzsche la verdad regresa a la tierra, después de más de dos milenios de habitar fuera de ella. Nietzsche pertenece en ese sentido a los años salvajes de la filosofía, a la pasión desbordada por la recuperación de la inmanencia y de las propias creaciones; pues para Nietzsche ese ámbito del ser y de la verdad no se encuentra fuera de la caverna, o más bien deberíamos decir: para Nietzsche no hay caverna. Este ámbito en el que vivimos, esta tierra y este cuerpo, este mundo sensible,

<sup>58</sup> NT. p. 159

...  
FALLA DE ORIGEN

es lo que es, éste es el mundo del ser. El camino del conocimiento de lo que es no es el camino hacia el mundo inteligible de las ideas, sino el camino hacia el cuerpo, hacia la sensibilidad y hacia la vida; es el camino hacia la experiencia dionisiaca de la vida. Y no se llega al ámbito del ser huyendo de la apariencia, sino por medio de ella, por medio de la ilusión es factible llegar a la verdad, la cual no es estática, completa ni absoluta; es fondo primordial vivo, móvil, cambiante. Ser es devenir.

Sin embargo, lo que esto implica, es necesario tomar conciencia de esa tradición frente a la que Nietzsche se levanta. Ser y devenir son los conceptos con los que la tradición había pensado la totalidad de la existencia. La tradición filosófica anterior a Platón y a Parménides los había concebido como la unidad inmanente: para Tales, así como para sucesores más inmediatos, resultaba sorprendente la pluralidad de formas en constante cambio que el mundo ofrece. A raíz de esa pluralidad y cambio, surgió la inquietud por la unidad de la pluralidad y la permanencia en el cambio. La filosofía nace, pues, con la sospecha de que si bien el mundo aparente es múltiple y cambiante, debe haber una naturaleza a partir de la cual se generan las cosas, conservándose ella; por lo mismo esa naturaleza debe otorgar permanencia al cambio: a ese algo los griegos le llamaron *Physis*. Tales propone el agua como ese elemento. No se trata de un elemento ajeno a la inmanencia que inaugura un mundo del "ser" aparte del mundo del devenir: el elemento común a todas las cosas, que por lo mismo se unifica permaneciendo en todo, sea el agua de Tales, el *apeiron* o el *pneuma* de Anaximandro y de Anaximenes, no nos remite a un mundo "aparte" de este mundo sensible. El gran exponente de esa metafísica originaria fue Heráclito –tan cercano a Nietzsche- para quien la permanencia y el cambio forman una unidad inmanente en armonía y tensión, justamente en el devenir se encuentra la racionalidad propia de lo real; el logos, que es común a todos, es también el logos regulador del devenir. "Todo acontece de acuerdo al logos". Cambio y permanencia son realidad presente; la multiplicidad lleva en sí misma la unidad. Y sin embargo esa tradición quedó truncada por la metafísica parmenidea, que fue comprendida como una metafísica que explora el cambio de lo que "es" y no deviene como una concepción del ser que propone que aquello que es *es ya*, y es completo, terminado, estático: desde esta perspectiva lo que "es" no deviene. Esta lectura reduccionista puede aplicarse al poema de Parménides, y es la lectura que predominó en la tradición filosófica. El mundo del ser y del devenir quedaron entonces separados, y esa separación marcó la historia de Occidente. Refuerza esta idea la teoría platónica del mundo de las Ideas, el mundo de la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

verdad. De lo que es, que queda fuera y lejos del mundo sensible, simbolizado por la caverna; en el interior de ésta, que es el ámbito del mundo sensible, sólo hay sombras y error. La filosofía parece haberse dedicado a pensar y restaurar la escisión que surgió entre el mundo del ser y del devenir. Pero esa escisión no es meramente metafísica, o tal vez debiéramos decir que, como sucede con todo problema metafísico esa escisión se filtra en la totalidad de los ámbitos de la filosofía, pues todos los aspectos de la vida y del saber quedan determinados por tal dualidad, desde la cual el devenir nos remite a la mera apariencia frente al ser. Desde esa perspectiva, en el ámbito epistemológico la primacía del conocimiento intelectual frente al conocimiento sensible la dicta el hecho de que conocemos lo que es por medio del intelecto, y ya que éste nos llevará a conocer el bien, en el ámbito de la ética el intelecto es visto como algo superior a los sentidos que nos conducen al error. Ontológicamente la mejor parte de nuestro ser que nos forma y conforma de manera definitiva será por supuesto la intelectiva, y no la simplemente sensitiva o sensible; la racionalidad extrema con su ilimitada confianza en la razón, así como el desprecio al cuerpo y a los aspectos no racionales de nuestro ser, hunden sus raíces en la devaluación del devenir frente al ser.

El lado opuesto de la moneda parmenidea, contra lo que habitualmente se asume no es Heráclito, sino los sofistas. Pensemos en Protágoras, para quien no hay ser, nada "es", pues no hay algo firme que pueda darnos medida alguna de lo que es, tan sólo el hombre es devenir constante, es la medida de todas las cosas. Que Protágoras creyó en la relatividad de los valores, que consideró que los juicios de valor se encuentran en un devenir puramente subjetivo, es algo que parece seguirse de su frase: "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son." Y es que tanto Parménides como los sofistas suprimen un lado del binomio con lo que obtienen una concepción *fragmentaria* de la realidad.

Para Nietzsche el ser es la realidad fundamental, irracional y no estática, que se identifica con la voluntad de vivir. Éste, simboliza esta voluntad con el Dios griego de la Naturaleza y de la fuerza y la fuerza vital: Dioniso. Para éste filósofo sí es factible conocer la realidad dionisiaca; ese conocimiento nos lleva, por medio de la experiencia dionisiaca, a saber del fondo de la vida. En cuanto al ámbito de la apariencia, identificado en la tradición con

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

el del devenir, es preciso diferenciar el Apolo de Nietzsche del Apolo concebido por la tradición racionalista. El Apolo Nietzscheano es algo muy diferente, es el instinto de la bella apariencia, y no se rige por principios racionales, pues el mismo es un *instinto* regulador, a partir del cual somos capaces de crear, transfigurar, sublimar. El devenir apolíneo, por otra parte, no es tal frente al mundo estático del ser. El devenir viene del mismo ámbito en que deviene el ser: Dioniso y Apolo no son estáticos, son deviniendo.

Esa dualidad Dioniso-Apolo para Nietzsche habla del juego de *dos potencias artísticas de la naturaleza*<sup>59</sup> que, siendo muy diferentes una de la otra, marchan paralelamente: Apolo no puede vivir sin Dioniso, y éste no puede vivir sin Apolo. A pesar de heredar el dualismo ser-devenir, Nietzsche lleva a cabo un intento de unificar los dos mundos, con lo cual recupera el devenir elevando el mundo de las "apariencias" al nivel del mundo del "ser". De esta manera recupera la inmanencia y, al hacerlo, le da un nuevo valor a la vida la verdad es para este filósofo ante todo *una* experiencia vivida, y el rasgo notable de la actividad de este individuo lo encontramos en las implicaciones existenciales que la verdad le ofrece. Es necesario así atreverse a la experiencia a través de la cual sabemos de la verdad. La verdad es ante todo la experiencia, el momento de la verdad, y por lo mismo implica un riesgo, de ahí que la verdad sea un acto de valentía.

De esta manera Nietzsche lleva las aguas del río desde la epistemología hacia la ética; el conocimiento no importa tanto como conocimientos de fenómenos científicos, sino como algo que se hace en la vida, que implica una actividad a nivel ético, una experiencia vital por parte del individuo. A su vez, la ética en Nietzsche encuentra apoyo ontológico en su concepción de la naturaleza, según la cual los dos instintos fundamentales del ser humano se corresponden con dos instintos básicos de la naturaleza, la tensión trágica entre Apolo y Dioniso es justamente la forma de ser de la naturaleza misma, *es la unidad entre el ser y el devenir*<sup>60</sup> y es a la vez la forma de ser humana. Con la categoría de tragedia Nietzsche se refiere a la naturaleza de la realidad : todo es uno. *La aceptación de la vida en su unidad trágica, que es la unión de opuestos*, es lo que Nietzsche cree encontrar en la tragedia griega, o más bien deberíamos decir: esa unidad trágica de la

<sup>59</sup> NT, 52, p.46

<sup>60</sup> En el 52 del NT, Nietzsche aclara que las dos categorías fundamentales Apolo y Dioniso, son potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma, sin mediación del artista humano.

vida es lo que según Nietzsche la tragedia griega supo captar de la Naturaleza, y es la lente con la cual él se propone examinar la vida. Se trata de una "óptica trágica", para la cual la aceptación total del ser en su unidad nos conduce a la aceptación de la vida en la plenitud de su alegría y su dolor.

Por medio de esta concepción de lo trágico Nietzsche lleva a cabo la recuperación del mundo y de la vida real, la recuperación de la inmanencia. Nietzsche recupera el mundo de la ilusión, de la creación humana en constante devenir, y con ello, a nivel epistemológico, cuestiona la tajante línea entre la verdad y el error, ontológicamente tiende a unificar al ser y la apariencia, a nivel antropológico su filosofía abre las puertas para la posibilidad de no pensar en alma y cuerpo como dos entidades separadas, mientras que para la ética, la unificación ser-devenir nos remite a los orígenes del bien y del mal. El ser, que no es otra cosa que el devenir, es inocente; no es en sí ni bueno ni malo, *es en su inocente devenir* y sólo a partir de esa inocencia primigenia es posible una valoración posterior, la cual para este filósofo ha de ser dictada justamente desde la *óptica de la vida*, no de la ciencia, ni de la religión, ni de la filosofía.

## EL DESARROLLO DEL ARTE LIGADO A LO APOLÍNEO Y LO DIONISIACO

A lo largo de la historia vemos que el hombre ha tratado de comunicar de diferentes formas lo que piensa, y según Nietzsche los griegos no se comunicaron a través de conceptos *sino con las figuras penetrantemente claras del mundo y sus dioses*<sup>61</sup>. Los griegos pre-filosóficos, hablaron a través de sus mitos, plasmando en ellos profundas doctrinas secretas para la comprensión del arte. Con las dos deidades griegas –Dioniso y Apolo- encuentra el autor la representación de la lucha y la armonía en que consiste la totalidad de la existencia. En esta filosofía todo adquiere sentido a la luz de la tensión entre estas dos potencias.

Nietzsche supone que "*en el mundo griego subiste una antítesis monstruosa, en origen y metas, entre el arte del escultor, el arte apolíneo y el arte no-escultórico de la música, que*

---

<sup>61</sup> NT, §1, p.40

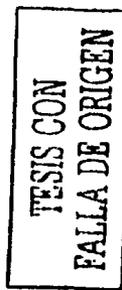
es el arte de Dioniso"<sup>62</sup>. para hacer más perceptible estos dos mundos, Nietzsche compara el mundo dionisiaco con la embriaguez, y el apolíneo con el sueño. En sueños, nos dice el autor, contemplamos formas y figuras, al igual que en el arte escultórico; en la apariencia de los sueños, cada hombre es como un artista. Por su parte, en la embriaguez ocasionada por la bebida o por la aproximación de la primavera, encontramos el olvido de los límites de la individualidad, bajo el influjo de las emociones dionisiacas.

*"Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se remueve la alianza entre los humanos: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre"*<sup>63</sup> Dionisos, lo Uno primordial, representa la totalidad del ser y la fusión con esa unidad; bajo *la magia dionisiaca*, nos dice Nietzsche, surge el evangelio de la armonía universal, en el cual no sólo nos reunimos, sino nos fundimos con la naturaleza olvidada. Nietzsche se está enfrentando a una cierta concepción de la cultura de creaciones armónicas y racionales, como una cultura serenamente racional. Pero para Nietzsche con la figura de Dioniso accede a una crítica de la visión racionalista de Grecia, y proponer al mismo tiempo su propia visión de la vida. Para él las dos potencias artísticas *que brotan de la naturaleza misma*, Apolo y Dioniso, son potencias metafísicas que como tales nos remiten a la totalidad del ser. Pero a la vez estas dos potencias dan origen a la *base ontológica* de su pensamiento, esto es, a la estructura humana, a la forma de ser humana. No se trata, pues, tan sólo de dos instintos humanos, sino de dos potencias propias de la totalidad de la naturaleza, que en el ser humano se manifiesta y pueden encontrar un balance ideal.

Nietzsche dice que hay un abismo enorme entre la separación de los griegos dionisiacos de los bárbaros dionisiacos. Las festividades dionisiacas griegas se pueden interpretar como llamado a la trascendencia de la individualidad, por medio del retrotraimiento del individuo a lo dionisiaco, para poder después recuperar esa individualidad de una manera diferente. En festividades bárbaras consistían en un desbordante desenfreno sexual, eran desencadenadas de la naturaleza se llegaba según Nietzsche, *a aquella atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad* que se asemeja a un *bebedizo de brujas*. Contra estas festividades y su desmesura, los griegos se defendían mediante la figura de Apolo,

---

<sup>62</sup> NT, 51, p.40



a través del arte apolíneo y de la bella apariencia: Apolo es el dios que exige medida, el dios de las bellas formas, *el dios sereno*.

La relación Dioniso-Apolo es una relación instinto-instinto, y al dar a *dos instintos* la posibilidad de ser la base de la cultura y de la creación artística, se constata ya desde esta obra el llamado a confiar en los instintos. Éstos en el ser humano no son caóticos, son mediadores. Los instintos humanos no son necesariamente caos o destrucción, son también fuerza de vida, orden y medida, y por ello pueden ser también la base de la creación artística. Nietzsche cree encontrar en las representaciones artísticas que los griegos hacen de la vida los instintos creadores que logran una existencia triunfal, en la cual se ha divinizado todo lo existente, ya sea bueno o malo. De ahí que en los dioses griegos no encontramos ascética, espiritualidad, ni deberes, sino una vida exuberante, una existencia plena, que se desborda. Son dioses, son mentirosos, infieles, apasionados; esto los lleva a no poder ser imparciales, a luchar por sus deseos más que por la justicia o por el bien en abstracto. Los dioses griegos son seres humanos divinizados. Este pueblo en sus dioses representa y dignifica la existencia humana, que aparece en ellos como en un espejo transfigurador del cual la vida surge como algo jovialmente bello y válido. Los griegos se aceptan y se respetan como humanos, demasiado humanos, al verse en el espejo de esos humanos dioses, tan poco virtuosos, tan apasionados y vitales como ellos mismos. Mas si todo parece ser serenidad y belleza en la cultura griega ¿por qué entonces la sabiduría popular de esta cultura nos habla de algo diferente?

Nietzsche retoma el popular mito griego de Sileno<sup>64</sup>, que nos habla del terror ante el sufrimiento y la caducidad de todo lo existente. Este mito se remonta a cuando el rey Midas logra al fin cazar a aquel sabio de los bosques acompañante de Dioniso, cuyo nombre era Sileno, y le preguntó qué era lo mejor para la humanidad. Rígido e inmóvil, el demon se negaba a pronunciar la palabra, y cuando por fin habló, lo hizo en medio de una carcajada estridente, expresando una sabiduría terrible: "*Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido,*

---

<sup>63</sup> NT, §1, p.44

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto.*"<sup>65</sup> Paulina Rivero Weber interpreta que para Nietzsche no todo era la serenidad y la armonía que admiramos en las esculturas griegas: la terrible sabiduría de Sileno forma también parte de esta cultura, y nos habla de la impotencia ante la fatiga y la enfermedad, de la muerte inevitable de todo ente individual, del dolor que ella conlleva, y de la falta de sentido de todo ello, de la insignificancia de nuestras vidas en la totalidad del ser. Sileno es en este libro el símbolo del pesimismo no superado, pero recordemos que uno de los nombres que Nietzsche pudo haberle puesto a este libro era, como él mismo lo dijo, "*de cómo los griegos superaron el pesimismo*". Porque los griegos supieron cómo superar ese dolor, esa auténtica melancolía. No se conformaron con la sabiduría de Sileno, *mas tampoco la negaron; la superaron.*

El griego, con su elevada sensibilidad, conoció los horrores y espantos de la existencia, y por eso para poder vivir tuvo que colocar ante sí el mundo de los dioses olímpicos. Fue tal su dolor, tal su comprensión del dolor inherente a la fugacidad y la ausencia de sentido de la vida, que tuvo que crear toda esa belleza para superar el terrible dolor. La sabiduría de Sileno fue superada constantemente, una y otra vez, por medio del mundo de los dioses griegos.

El dolor silenoico fue encubierto y sustraído a la mirada, mediante aquel mundo artístico de los olímpicos: "*para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses*"<sup>66</sup>. Así pues, la mediación apolínea va desde la sabiduría de Sileno hasta el espejo transfigurador de los dioses griegos. Éstos justifican la existencia humana *viviéndola*, y *viviéndola así*, como la vivimos los humanos: con celos, con trampas, con envidias, con amores pasionales, con toda nuestra gloria y nuestro lodo. Desde la sabiduría de Sileno podemos comprender que, en efecto, desde el mundo de la individuación, la caducidad y la muerte aparecen como un terrible dolor; todo fluye, y ninguna acción humana puede cambiar la esencia de la vida, pero los dioses y el arte griego les hicieron creer en la ilusión de la permanencia y la belleza.

---

<sup>64</sup> NT, §4, p.58

<sup>65</sup> Tomado de Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche. Verdad e Ilusión*. México. UNAM-Gerardo Villegas Editor, 2000. p.55

<sup>66</sup> NT, §3, p.53

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El conocimiento profundo de la vida mata el deseo de actuar. Pero aquí el conocimiento profundo se refiere a comprender de golpe la significancia de nuestras vidas en el devenir universal; quien sabe que nada de lo que haga cambiará en algo el devenir universal, sufre por ello. Parecería una postura arrogante, soberbia, sufrir por no poder influir en la Historia Universal, por no poder cambiar un ápice el devenir de la vida. Parecería una arrogancia querer tomar medidas de ese devenir universal y no desde la vida cotidiana. Pero es que este conocimiento, que surge del éxtasis dionisiaco, sumerge en el olvido la realidad cotidiana, separa los dos mundos de la realidad cotidiana y de la realidad dionisiaca. En el éxtasis no podemos medirnos con medidas humanas; nos fundimos con la totalidad y nuestra medida –si la hay- es la de la totalidad, ante la cual no hay nada que hacer. Y por eso, tan pronto como lo cotidiano vuelve a penetrar en la conciencia de la realidad cotidiana, acaba el éxtasis y la vida es sentida con *náusea*. La náusea a la que se refiere Nietzsche es más que nada un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, un saber que la vida no tiene sentido, y permanecer en ese sinsentido. En ese momento, el hombre es consciente de la verdad intuita, y la vida le aparece como un algo terriblemente absurdo: ¿para qué vivir –se pregunta- si nada de lo que yo haga cambiará un ápice el curso del devenir? En momentos como esos, el individuo –sépalolo o no- reconoce la sabiduría de Sileno, y sabe que en efecto su existencia se encuentra sumergida en la fatiga, el azar y la fugacidad, y por si fuera poco, toda esa fatiga, esa fugacidad de la vida y ese absurdo azar, lo llevan a comprender algo que es peor aún: su existencia no tiene sentido, la vida no tiene sentido. Ése es el "peligro supremo de la voluntad"; es el instante en que el individuo puede perder la posibilidad de crear, donar, dar algún sentido a su vida, y afirmar la única parte de la sabiduría de Sileno que está a su alcance, a saber, el suicidio ("lo mejor es morir pronto"). Pero puede también a partir de ese momento acceder a lo que podemos llamar el segundo momento del éxtasis dionisiaco. En ese segundo momento, el individuo transforma los pensamientos sobre lo espantoso o absurdo de la vida en una ilusión, convirtiéndolos así en representaciones con las que se puede vivir. Ese individuo, al crear una ilusión, le da un sentido a su existencia; la ilusión, digamos, lo salva para la vida. Y si se trata de una ilusión artística, como es el caso de los griegos, entonces podemos decir que al individuo o pueblo en cuestión, lo salva el arte, y *mediante el arte lo salva para sí, la vida*.

TESIS CON  
FALLA DE ORIG

## DE CÓMO NACE LA TRAGEDIA

El heleno supera el pesimismo silenaico al transfigurar el dolor de la fugacidad y el sinsentido de la vida en representaciones artísticas con las que es factible vivir, y al hacerlo crea arte, imitando así a ese artista cósmico que es la naturaleza misma. Para un pensador que considera que *"el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida"*<sup>67</sup>, el artista es por excelencia el genio capaz de vivir en los más altos valores. En efecto, no podría ser más importante el papel del arte con respecto a la vida y a la verdad. A través de la experiencia artística el individuo es capaz de ir más allá de su cotidianidad; se sumerge en sí mismo, hasta el grado de identificarse con la totalidad de lo existente, con el Uno primordial del cual él mismo forma parte, conociendo así la verdadera esencia de la vida; en eso consiste la experiencia dionisiaca. El arte puede propiciar una experiencia dionisiaca, y por lo mismo puede comprenderse que vivir plenamente implica un infinito dolor, pero también una infinita alegría.

El artista puede ser o bien un artista apolíneo del sueño, o bien un artista dionisiaco de la embriaguez, -o como de hecho sucede en la tragedia griega- un artista del sueño y la embriaguez. De esta manera Nietzsche concibe el arte de la escultura diferente del arte de la música: *El escultor y también el poeta épico, que le es afín, están inmersos en la intuición pura de imágenes*; son artistas apolíneos. Contrariamente a los artistas apolíneos, el músico no se ayuda de ninguna imagen, sino que es una especie de "eco" directo del mundo dionisiaco. El músico es un artista dionisiaco, y la música, en esta obra, va a ser una categoría filosófica fundamental; representa el mundo de Dioniso, el mundo del ser. La tragedia griega es grandiosa porque es la obra de arte en la que esos dos instintos en tensión se encuentran equilibradamente apareados entre sí: el coro musical de la tragedia nos presenta el lado dionisiaco, mientras que la escenificación del drama es la expresión apolínea de esa sabiduría dionisiaca del coro.

---

<sup>67</sup> NT, Prólogo a Richard Wagner, p.39

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Tenemos pues que los mismos instintos y la misma necesidad que dieron vida a los dioses del Olimpo –Dionisos y Apolo- son los que dan vida a la tragedia griega. El origen de la tragedia es, cómo decía Nietzsche, un *laberinto*, y sondear sus pasadizos no es cosa sencilla, El se inicia en este laberinto con la ayuda de lo que al respecto nos dice la tradición antigua: esta considera que la tragedia surgió del *coro trágico*, de hecho nos dice que la tragedia era *únicamente coro y nada más que coro*. El drama como tal surge cuando el coro comienza a proyectar su propio canto en imágenes, y aparecen actores que simulan vivir lo que el coro canta. Esto es de suma importancia; la cuna de la tragedia fue la música, la cuna de la tragedia fue el arte dionisiaco por excelencia. Será necesario entonces penetrar hasta el corazón de ese coro trágico, ya que en él tenemos la auténtica tragedia griega primordial.

Nietzsche retoma la tesis de Schiller para explicar las características del coro según la cual dice que el coro era un muro viviente tendido por la tragedia a su alrededor para aislarse del mundo real y preservar su suelo ideal y su libertad poética. El coro para Nietzsche, es un muro que preserva a la tragedia no de un mundo real, sino del mundo cotidiano. El coro aísla a la tragedia pero no de la "realidad", sino de la cotidianidad; y no lo hace para preservarla en su idealidad, sino para cuidar la más profunda y auténtica realidad dionisiaca que ahí acontece. De alguna manera Nietzsche parece decirnos que, lo real no se encuentra en la vida cotidiana, sino en las experiencias profundas y plenas, tales como las que se llegan a vivir en el arte trágico. De manera que, si el cor satírico griego deambulaba en un suelo ideal, ese suelo ideal, ese "suelo ideal" tenía para Nietzsche más realidad que cualquier otro, y se encontraba muy por encima de de las sendas supuestamente reales, de las sendas cotidianas por donde los mortales simplemente deambulamos. Desde ese suelo el sátiro, el coreauta dionisiaco, da inicio a la tragedia: por su boca habla la sabiduría dionisiaca. Ese sátiro nos habla de un anhelo orientado hacia lo originario, hacia lo natural. Se trata del anhelo humano por la naturaleza, sin que esto tenga que ver con un "retroceso" con respecto al hombre actual. La idea del hombre natural nos remite al hombre que se ha fortalecido en la cultura, y no al sujeto de la mera civilización. Se trata pues, de la imagen primordial del ser humano en tanto que expresa sus más fuertes y más altas emociones; se trata, según este pensador, del *hombre verdadero*<sup>68</sup> representante de fortaleza y nobleza emocional. En este sentido

---

<sup>68</sup> NT, 58, p.81

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Schiller tenía razón: el coro es un muro vivo, que se levanta contra la realidad asaltante, pero al hacerlo refleja la existencia mas verazmente que el hombre civilizado, porque lo

hace de una manera más completa. Vamos que la realidad y la completud son aquí dos categorías fundamentales que le dan a este hombre verdadero su carácter de "verdad". Encontramos aquí el contraste entre la "auténtica verdad natural" que se expresa en ese hombre natural, y la mentira civilizada que se comporta como si fuese la única realidad propia del hombre moderno.

Así, la tragedia tiene su origen en un coro de sátiros, en la música de este coro satirico, y esto es importante, porque, como hemos visto, para Nietzsche la música es el reflejo inmediato de la realidad dionisiaca. La imagen y el concepto pueden alcanzar una significatividad más alta bajo el influjo de la música; la música dionisiaca, como eco la universalidad directa del núcleo primordial, incita a su oyente estético a intuir simbólicamente la universalidad dionisiaca, al hacer aparecer el mito con una significatividad suprema: la música otorga al mito una significatividad metafisica insistente y persuasiva, y a su vez el mito nos protege de la música, ya que es preciso protegerse de lo dionisiaco como tal. Música y mito trágico posibilitan así un conocimiento no puramente conceptual; mito y música son también caracteres propios de la filosofía dionisiaca. Mediante el coro y el mito, la tragedia provoca el sentimiento de unidad que nos retrotrae al corazón de la naturaleza; provoca la experiencia dionisiaca. Y gracias a ese retrotraimiento sabemos que en el fondo de las cosas, y a pesar de su profundo dolor, la vida es indestructiblemente bella, poderosa y placentera; profundo es el dolor, pero el placer lo es aún más. Este es el consuelo metafisico al estilo del cristianismo. Nietzsche recupera la immanencia, su propuesta no nos conduce a la afirmación de un mundo trascendente que le dé sentido a éste; el consuelo metafisico del cual se nos habla tiene como fuente esta vida, y no otra. Este consuelo metafisico viene del coro trágico, que representa la vida inextinguible, por detrás de toda creación y destrucción. Porque la vida es inextinguible, continuará aún sin la humanidad entera. Es terrible nuestra propia fugacidad, pero el consuelo metafisico nos deja sentir que a pesar de todo, la vida sigue, indestructible, poderosa, terrible y bella.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

El aspecto sencillo que aparece en la superficie de la tragedia —esto es, el diálogo y las imágenes- oculta esta terrible verdad. Aquellas imágenes de luz son los productos que necesitan una mirada que penetra en lo íntimo y horroroso de la naturaleza, expresado en la sabiduría del Sileno, Con palabras del propio Nietzsche, la belleza del arte griego, así como la jovialidad de sus dioses, son manchas luminosas para curar la vista lastimada por la noche horripilante. Sólo en ese sentido podemos entender esa aparente jovialidad tanto del drama como de la cultura griega, que no nos habla de un bienestar no amenazado, sino justamente de una cura a la luz de la amenaza de la oscuridad, de la necesidad de la ilusión frente a la plenitud dionisiaca insoportable.

Por eso es que en la tragedia originaria se encuentra todo lo igualmente divinizado; tanto el azar como lo espantoso, tanto lo bueno como lo malo, tanto el placer como el dolor, ya que todo es parte del mismo núcleo del ser. Sin embargo la tragedia no es más que una imitación de la naturaleza. Lo que Nietzsche encuentra en la tragedia es que el arte trágico conoce la esencia trágica del mundo; si en la tragedia todo está igualmente divinizado, es porque de hecho el griego supo comprender que todo es divino: el devenir es inocente, no es ni bueno ni malo, simplemente es. Es construcción y destrucción, vida y muerto, dolor y alegría... Si, la vida es lo suficientemente santa como para justificar en sí misma infinidad de sufrimiento, sin necesidad de recurrir a una vida posterior que justifique los dolores de ésta, como lo hace el cristianismo.

La tragedia es una ilusión, es una creación llevada a cabo para poder soportar la vida con todo su dolor. La ilusión trágica consiste en la aceptación de la vida con todo su dolor. La ilusión trágica consiste en la aceptación de la vida en su inocencia en su dolor y su alegría; eso es lo que de hecho expresa la tragedia. Y aunque la ilusión trágica es la más noble existen otros tipos de ilusión que nos retiene la vida, que nos salvan para la vida

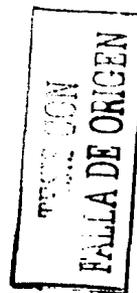
No toda ilusión vale por igual. En este texto se habla particularmente de tres grados de ilusión que son consideradas como las más nobles, reservadas, según el filósofo, para las naturalezas más noblemente dotadas, que sienten el peso y la gravedad de la existencia en general con hondo displacer. A estas naturalezas es preciso liberarlas de ese displacer mediante estimulantes está compuesta la cultura, y con base en la

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

preponderancia de uno u otro elemento, tendremos una cultura socrática, una cultura artística o una cultura trágica. Al individuo de la cultura socrática, lo encadenan el placer socrático del conocer y la ilusión de poseer curar con él la herida eterna del existir. El que se encuentra inmerso en el arte, será enredado en el seductor velo de la belleza, mientras que el individuo de la cultura trágica, tendrá el consuelo metafísico de que bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo, indestructible, la vida eterna.

Por supuesto que existen otras ilusiones, las cuales, por ser más vulgares, son más enérgicas aún. Porque el arte es sólo un velo con el que la terrible verdad dionisiaca queda velada; velada no ocultada. Las ilusiones más vulgares ocultan por completo ese fondo abismal, y por lo mismo ocultan la fuerza de la vida, no permiten el acceso a los instintos y las potencias más vigorosas de los instintos y las potencias más vigorosas de los individuos. La idea del sutil velo del arte es de suma importancia.

Las tres ilusiones más nobles : la trágica, la apolínea y el arte griego; en la ilusión trágica la sabiduría dionisiaca nos lleva a la alegría y el placer por lo que lo trágico; la transposición de esta sabiduría al lenguaje de la imagen fue la obra de arte de la tragedia griega. En el placer trágico comprendemos que por breves instantes nosotros mismos somos el ser primordial, con toda su ansia y placer de existir, y que esa ansia y ese placer son tan inocentes como la vida misma. La vida se encuentra gobernada por la inocencia constructiva y destructiva de un niño: De un niño es el poder real" había dicho Heráclito; la vida es tan inocente como lo es el juego de un niño, en si no es ni buena ni mala , la construcción y la destrucción de la vida está más allá de toda valoración moral... la vida es como un niño que se deviene construyendo y destruyendo castillos de arena. Y a pesar de todo, la vida sigue existiendo por siempre: bella, indestructible y sobre todo en moral. No podemos juzgar la vida moralmente, nadie puede pensar que un animal sea bueno o malo por comerse a otro, que el clima sea bueno o malo, justo o injusto, por las catástrofes o placeres que pueda acarrear, la fuerza de la vida es inocente.. Nosotros somos los que vamos más allá de esa inocencia, nosotros somos los que trascendemos esa inocencia, pero hacia adonde. Una de las respuestas de este libro nos dice: hacia una vida resuelta, total, plena y bella; hacia una vida artística. Porque junto a la ilusión trágica se encuentra la ilusión apolínea, que logra algo diferente al placer trágico y su consuelo metafísico, ella nos envuelve en el seductor sueño de la belleza. Es el arte y no la religión, ni la ciencia, ni la moral la actividad que sólo el ser humano posee, es lo que



nos distingue por excelencia. El arte, retuerce los pensamientos de náusea transformándolos en representaciones bellas, con las que sí es posible vivir. En ese sentido tendríamos que advertir dos sentidos de lo apolíneo en esta obra. El primero, el del mundo apolíneo en su sentido general, nos remite a la contraparte de lo dionisiaco. Aquí Apolo simboliza el mundo de las ilusiones en general. Pero hay un sentido más particular, el de la ilusión propiamente apolínea, que no nos remite al mundo de la ilusión en general, sino que al mundo de la ilusión artística, al mundo de la ilusión propiamente apolínea.

La tercera de las llamadas ilusiones nobles –la ilusión socrática- es aquella que encadena al individuo por medio del placer del conocer. Esta ilusión, que es denominada por Nietzsche la oposición más ilustre a la consideración trágica del mundo, se sostiene la esperanza de poder curar en el conocimiento la herida eterna del existir. Pero en el momento en que Nietzsche comienza a hablar de Sócrates, las cosas se complican. Hasta ahora las figuras de Apolo y Dioniso habían sido los símbolos con los que Nietzsche pensado en la totalidad de la existencia. Esto es: esta filosofía ha pretendido explicar la totalidad de la existencia basándose en dos potencias o dos instintos. Pero cuando Sócrates entra en escena, surge la verdadera contraposición del libro: el conflicto entre los instintos y la razón, que es simbolizado como el conflicto entre Dioniso y Sócrates.

De hecho podemos considerar que en esta obra Sócrates aparece en escena desde el momento en que comienza a hablarse de Eurípides. Nietzsche sostiene que la tragedia, la obra de arte más sublime de la antigüedad, muere a partir de su excesiva racionalización. Es evidente que Eurípides, en efecto, reduce el papel del coro, hace a un lado el ámbito más propiamente trágico, descarta el propio origen de la tragedia, el ámbito del cual había surgido la tragedia: el ámbito dionisiaco. Eurípides abandona a Dioniso. Y en la escena, en el lugar dramático de los héroes trágicos, coloca al hombre cotidiano. Lleva al espectador al esenario, educando de esta manera a su público, enseñándole a pensar. En el lugar del héroe, del mito y su profunda sabiduría, coloca al hombre del mercado... pero Nietzsche cree escuchar a través de Eurípides la voz de Sócrates; él es quien pretende "educar" al pueblo al enseñarlo a pensar. Como si la auténtica tragedia no bastara para mostrarle al pueblo lo que es la vida, como si no bastara mostrar que la vida es trágica y así hay que vivirla, como si fuera necesario no

TEATRO CON  
FALLA DE ORIGEN

ser trágicos, sino...racionales. Sócrates parece considerar que la tragedia el reparto de felicidad e infelicidad es injusto y que el tratamiento de los problemas éticos es sumamente ambiguo, y pretende remediarlo de Eurípides. De esta manera logra influir en este poeta trágico, y el resultado es la racionalización de la tragedia. Es por eso que, a pesar de ser la oposición más ilustre, la cultura socrática degenera en un optimismo teórico, el cual consiste en creer que es posible estructurar la más íntima naturaleza de las cosas por medio de la razón: querer comprender, querer entender la totalidad del ser a la manera racionalista es una posición ingenua de la razón.

Pero lo más importante, lo que en verdad Nietzsche quiere decirnos, es que eso que le sucedió a la tragedia es lo que de hecho le sucedió a la humanidad: es nuestra civilización la que ha relegado y despreciado todos los aspectos no racionales que conforman nuestro ser, para valorar únicamente aquello que podemos comprender por medio de la recta razón. Eso que sucedió con la tragedia no era más que el síntoma de lo que estaba sucediendo en todos los ámbitos de la vida occidental: la pretensión de poder comprender la existencia con el ojo ciclópeo de la razón, nos lleva a ser un ejemplo vivo de lo que Nietzsche ha llamado el hombre teórico: éste cuando se da cuenta de que *"la cultura socrática ha sido quebrantada... no es ya capaz de sostener el centro de su infalibilidad"*.<sup>69</sup> Una vez que la cultura socrática comprende sus limitaciones, comienza a presentir sus propias consecuencias; empieza a presentir su propia falta de toda lógica posible. Nos aterramos de nuestra propia cultura tan pronto falla en algo la lógica que antaño consideramos infalible. Y paradójicamente podemos decir que una cultura niega, relega o desprecia los aspectos más fundamentales de nuestro ser, es de hecho una cultura por completo ilógica, por mucho que venera la lógica. De ahí que, a pesar de que por un lado la cultura socrática es tratada como una ilusión noble, por otro lado Sócrates mismo es el símbolo de la decadencia, de la negación y del desprecio a los instintos. La doble caracterización de la figura de Sócrates nos lleva a considerar la imagen del filósofo como una dicotomía: éste puede ser visto como ilustre y noble, o como un ser puramente teórico, un entorno hambriento que como un amargado bibliotecario se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta<sup>70</sup>. Y aunque Sócrates es considerado como noble y como decadente a la vez, el tono predominante del libro es la crítica de Nietzsche a Sócrates. Pero ¿acaso esta crítica no

<sup>69</sup> NT, §18, p.149

IMPRESOS CON  
FALLA DE ORIGEN

esconde una crítica a la razón filosófica en general? En este libro Sócrates es el símbolo de la razón; detrás de la crítica a Sócrates se encuentra la crítica a la razón. Mas sin ella

¿es posible pensar en la labor filosófica? Parecería ser que Nietzsche critica una cierta forma de abuso de la razón, y termina por extender esa crítica a toda la razón en general... Después de esta crítica a Sócrates, la filosofía no puede ser pensada como una labor puramente racional, sino tan sólo como una ficción más, una ilusión más, ya sea noble o decadente, es una ilusión y vale como tal.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

---

<sup>70</sup> NT, §18, p.150

## CRÍTICA

Uno de los aciertos que podemos reconocer en Nietzsche es que después de dos milenios hace la recuperación del ser, pues la verdad no se encuentra en el mundo de la razón, ya que nos plantea que el arte así como la creación humana son en el fondo una ilusión que pretende ocultar la verdad originaria que nos habla del dolor primordial inherente a la vida. Nos dice que se puede acceder a la verdad originaria a través del placer de la vida ya que el individuo puede crear un sentido que no esté dado desde fuera de él mismo, sino desde se propio quehacer vital, es él quien en su hacer le da sentido a la vida y no la vida la que tiene un sentido previo al cual haya que adaptarse. Es el individuo quien puede y debe dar un sentido a su propia vida.

Mediante las figuras de Apolo y Dioniso, Nietzsche ubica la verdad no en el mundo inteligible, sino dentro de la vida, regresa la verdad a la tierra recuperando la immanencia de las creaciones, recuperando el mundo del ser, ya que el camino del conocimiento no es el camino hacia el mundo inteligible de las ideas sino el camino hacia el cuerpo, hacia la sensibilidad y hacia la vida; es el camino hacia la experiencia dionisiaca de la vida. Se llega al ámbito del ser por medio de la ilusión (tragedia) que es el fondo primordial vivo, móvil, cambiante. El ser es devenir.

La tragedia, nos dice Nietzsche es una ilusión y junto a la ilusión trágica se encuentra la ilusión apolínea, que logra algo diferente al placer trágico y su consuelo metafísico, ella nos envuelve en el seductor sueño de la belleza. Es el arte y no la religión, ni la ciencia, ni la moral la actividad que sólo el ser humano posee, es lo que nos distingue por excelencia. El arte, retuerce los pensamientos de náusea transformándolos en representaciones bellas, con las que sí es posible vivir

Sobre el análisis que hace de la tragedia Nietzsche, -y es me parece uno de los planteamientos que trascienden de él para el rompimiento de modo de pensar de la tradición- nos dice que tragedia es una ilusión, es una creación llevada a cabo para poder soportar la vida con todo su dolor. La ilusión trágica consiste en la aceptación de la vida

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

con todo su dolor. La ilusión trágica consiste en la aceptación de la vida en su inocencia en su dolor y su alegría; eso es lo que de hecho expresa la tragedia.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## CONCLUSIONES

Para hacer conclusiones generales de este trabajo me viene a la cabeza emplear la noción de parecidos de familia que desarrollé en el primer ensayo ya que con temas aparentemente tan diferentes encontrar el hilo conductor solo podía ser a través de la problemática de la filosofía contemporánea. La hermenéutica es un tema que se abordó en dos de los cinco capítulos y las conclusiones a las que llegué tiene cierto aire de familia, ya que :

En la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot se plantea una propuesta para no llegar al extremo equivocista, relativista, ni llegar al extremo univocista absolutista. Por otra parte aplicando la *phronesis* como mediación prudencial y analógica a la ciencia se tratará de buscar que ésta no sea ni meramente normativa, ni meramente descriptiva, sino interpretativa: es decir que comprenda u oriente sin imponer.

El ejercicio de reflexión que hice en el capítulo tres fue explorar si bajo la óptica de Löwith se puede dar el sentido de la historia de Nietzsche, es decir, entender si la palabra de sentido de la historia en Nietzsche acuña una filosofía de la historia, o si por el contrario, los sentidos de la historia a los que se refiere Nietzsche sólo refieren a ciertas formas de describir o de interpretar la historia, sin buscar trascender ésta. La conclusión la que llegué fue que para Löwith las características de la filosofía de la historia nos refiere al ser del hombre como una unidad dimanada de un origen más alto y la redención otorga un sentido a la historia humana. Por otra parte con una versión laica, se transforma en la fe en el progreso durante la época de la Ilustración. Pero en Nietzsche no se pregunta por la finalidad de la historia sino pregunta por los límites de la autoconciencia histórica En Nietzsche no encontramos que el sentido de la historia que él plantea haya una finalidad, como en el caso de la filosofía de Hegel, sino en Nietzsche el punto de vista de la historia del ser no es concebible sin la historia universal hegeliana y su historia de la filosofía, si bien la pregunta por el sentido pierde terreno cuando en lugar de un objetivo determinado queda ocupado por destinos que cambian de forma repentina y con los cuales el ser humano debe conformarse históricamente.

En el cuarto capítulo planteo el problema de la interpretación en Gadamer y trato de dar respuesta a esta interrogante: ¿hay alguna razón para que una interpretación deba ser verdadera? Y si sostenemos que no hay razones para considerar que una interpretación es verdadera, ¿no ofrecemos un fundamento al relativismo? La otredad del autor, su resistencia a decir lo que yo quiero que diga, como pasa en toda conversación, pone límites al sentido que puedo comprender en su texto. El texto adquiere así un principio de realidad: está ante mí diciendo lo que dice, aunque me contradiga. Con eso queda salvado el relativismo interpretativo

TRACIS CON  
T. A. DE ORIGEN

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía básica

Beuchot Puente, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, UNAM-IIFL, 1997. p.p. 5-30

-----*Tratado de Hermenéutica Analógica*. México, UNAM, 1997.p.p.27-58

-----*Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*. México, UIC-Porrúa, 1996. p.p. 30-35

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca, Sigueme, 1992. p.p.11y12, 366-373, 322-333,

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y MétodoII*. Salamanca, Sigueme, 1992.p.p.111-141

Löwith, Karl. *El Sentido de la Historia*. Madrid, Aguilar, 1968. p.p.1-35

Nietzsche, Friedrich. *Antología ("De la Utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida")*. Barcelona, Península, 1988. p.p. 39-150

Nietzsche, Friedrich. *El Nacimiento de la Tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973. p.p.39-159

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica-UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas, serie Clásicos, 1988. p.p.16-119

### Bibliografía complementaria

Aguilar Rivero Mariflor. *Confrontación Crítica Hermenéutica*. México, Fontamara1998. p.p.144

Garagalsa, Luis. *La Interpretación de los Simbolos. Hermenéutica y Lenguaje en la Filosofía Actual*. Barcelona, Anthropos, 1990.

Hartnack, Jestus. *Wittgenstein y la Filosofía Contemporánea*. Ariel, barcelona, 1988. p.p.79-115

López Santa María Delgado, Pilar. *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Ed. Hereder, Barcelona,1986. p.p.97-123

Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche. Verdad e Ilusión*. México, UNAM-Gerardo Villegas, 2000.

Salcedo Aquino, Alejandro. *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*. México, Torres Asociados, 2000. p.p.5-45,63-80

