

21011
15



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS
PROFESIONALES "ACATLÁN"**

**"ALGUNAS PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA EN TORNO AL LENGUAJE,
LA EPISTEMOLOGÍA, LA HISTORIA, LA
HERMENÉUTICA Y LA ÉTICA".**

**SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR:
"PRESENTACIÓN, ANÁLISIS Y CRÍTICA DE
PROBLEMAS
CONTEMPORÁNEOS DE FILOSOFÍA"**

**TRABAJO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:
ARACELI ROSALES NIEVES.**

**A S E S O R A:
LIC. SARA LUZ ALVARADO ARANDA**



10 DE JULIO DE 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

INTRODUCCIÓN

CAPITULO PRIMERO: La comunicación de lo inexpressable en Wittgenstein.	1	CAPITULO CUARTO: El texto en Paul Ricoeur	61
1.1. Presentación	2	4.1. Presentación	62
1.2. Análisis		4.2. Análisis	
1.2.1. El uso como función del lenguaje	6	4.2.1. El texto en Paul Ricoeur	63
1.2.2. El juego que todos los humanos jugamos	11	4.2.2. Explicación y comprensión	66
1.2.3. Formas de vida	17	4.2.3. Círculo hermenéutico	72
1.2.4. Lo inexpressable	21	4.3. Crítica	76
1.3. Crítica	23	4.4. Notas	78
1.4. Notas	25		
CAPITULO SEGUNDO: La precisión en la ciencia desde la postura del Positivismo Lógico, de la verificabilidad, y la propuesta de Popper, de la refutabilidad.	26	CAPITULO QUINTO: Una propuesta moral en Nietzsche	79
	27		
2.1. Presentación		5.1. Presentación	80
2.2. Análisis		5.2. Análisis	
2.2.1. Ciencia	29	5.2.1. La tradición socrática contra la tragedia	83
2.2.2. Verificabilidad	32	5.2.2. Apolo y Dioniso como voluntad de vivir	91
2.2.3. Refutabilidad	37	5.2.3. La vida como unidad trágica	97
2.3. Crítica	42	5.3. Crítica	99
2.4. Notas	46	5.4. Notas	102
CAPITULO TERCERO: ¿Qué es "la historia para la vida", en la concepción filosófica de Nietzsche?	47		
3.1. Presentación	48	CONCLUSIONES	103
3.2. Análisis		BIBLIOGRAFÍA	107
3.2.1. Instintos a favor de la vida	50		
3.2.2. Exceso de historia para la vida	54		
3.3. Crítica	57		
3.4. Notas	60		

PAGINACIÓN DISCONTINUA

INTRODUCCIÓN

A partir de los últimos años del S. XIX se comienza a dar un nuevo giro en las reflexiones filosóficas, motivadas por la pérdida de confianza en un sentido plenamente certero de lo real; esto es lo que guía en gran medida el desarrollo de la filosofía actual. Tal problemática fue retomada en el Seminario-taller extracurricular: “Presentación, análisis y crítica de problemas contemporáneos de filosofía”; del cual tome algunos aspectos para la elaboración del presente trabajo como resultado de ciertas reflexiones suscitadas ahí.

Cabe señalar que el eje principal en torno al cual gira la discusión filosófica contemporánea considera como aspectos fundamentales aquello que es captado en la vivencia y lo que trata de distinguir entre la apariencia y la realidad; oponiéndose a lo estático, puramente lógico, universal, metafísico y valorativo. Así, se presenta la necesidad de hallar la verdad a través de nuestras propias experiencias a fin de que nuestras palabras no estén vacías por carecer de contenido. Lo anterior enfatiza la importancia de que en dicho seminario se trataran aspectos como el del lenguaje, la epistemología, la historia, la hermenéutica y la ética, sin considerarlas como cuestiones exclusivas de nuestro tiempo, ya que estos mismos problemas han sido tratados desde la antigüedad, pero en su desarrollo ulterior difieren considerablemente de esos planteamientos.

Sin pretender abordar el desarrollo de la filosofía ni hacer comparación alguna con reflexiones filosóficas de otras épocas históricas, en este trabajo sólo presentaré algunas consideraciones que se destacan de las discusiones filosóficas contemporáneas centradas en un acercamiento vivencial de las

cosas; donde uno de los principales problemas lo ocupa el lenguaje, porque al pretender comunicar nuestras experiencias espirituales a través de palabras nos enfrentamos con la interrogante de si existe o no una íntima unidad entre lenguaje y ser, palabra y cosa; suponiendo que el nombre que recibe algo no es un símbolo de eso que es, sino que es parte del ser, pues en caso contrario motiva a la falta de veracidad de la palabra al no proceder de manera real del ser.

El tema del lenguaje fue tratado en el primero de los cinco módulos que conformaron el seminario antes mencionado, en el cual era requisito entregar un ensayo al final de cada uno de ellos, mismos que son recopilados en el presente trabajo como resultado de las reflexiones motivadas al interior del seminario; y dichos ensayos mantienen la misma estructura: presentación, análisis y crítica..

Para el primer ensayo arriba aducido tome a Wittgenstein, en lo que se le conoce como la segunda etapa de su pensamiento, en su texto *Investigaciones filosóficas* donde presenta que no hay tal identidad entre lenguaje y ser, porque para él el significado de las palabras está dado por el uso que adquieren desde la vida en la que se trata, y donde se logra la comunicación gracias a la forma de vida que comparten los interlocutores. De los puntos que acabo de señalar surge la idea de "La comunicación de lo inexpresable en Wittgenstein", mismo que aparece en este trabajo como el capítulo primero: donde pretendo señalar que no se establece la comunicación exclusivamente por las palabras, sino que hay de fondo algo inexpresable que compartimos en cuanto mantenemos formas de vida similares y eso es lo que permite entendernos.

En el segundo capítulo denominado “La precisión en la ciencia desde la postura del Positivismo lógico, de la verificabilidad, y la propuesta de Popper de la refutabilidad”, señalo que para apreciar debidamente la vida no basta con el pensar científico-matemático, dado que independientemente que nos presenta un aspecto de la realidad, resulta incapaz de proporcionarnos la evidencia necesaria para legitimar su acercamiento a la verdad; no obstante hay un cambio notorio en relación a la pretensión de universalidad de la ciencia moderna (que podríamos hallar aun en cierto punto de la postura verificacionista), porque desde el punto de vista de la refutabilidad encontraríamos que nada está firme y seguro al haber una constante sustitución, donde la ciencia no se debe entender en términos acumulativos pues se puede dar una excepción para derrumbar la teoría o sistema de la explicación de la realidad. Entonces, en este capítulo se trata de ver hasta dónde el discurso científico puede dar cuenta realmente del mundo y la realidad.

En el tercer capítulo pretendo destacar la importancia de una historia cuyos fundamentos se encuentran anclados en la vida, y no en la mera recopilación de datos notorios sucedidos en el mundo, bajo un modo informativo. Para tal efecto realicé mi análisis en la obra de F: Nietzsche titulada “*La utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*”, donde indico que la historia propuesta por Nietzsche se halla en abierta oposición ante el recurso privilegiado del conocimiento intelectual para efectos de erudición y en lugar suyo propone una historia que promueve la acción, la fuerza, el compromiso, la responsabilidad por parte del individuo, pues está solo ante el mundo como artífice de su propia historia, ante ello debe enfrentarse valerosamente a la

vida. Este tercer capítulo recibe el nombre de: ¿Qué es “la historia para la vida”, en la concepción filosófica de Nietzsche?.

El capítulo cuarto denominado “El texto en Paul Ricoeur” formula la necesidad de interpretar los fenómenos espirituales, considerados como el gran texto, por ser el objeto de estudio propio de la hermenéutica, para poder comprender la vida exclusivamente por la vida misma, sin presupuestos apriorísticos o metafísicos. Por tal motivo en ese apartado trataré de distinguir entre la explicación, propia de las ciencias naturales, y el comprender perteneciente a las ciencias del espíritu, que pretende penetrar sutilmente en lo individual y lograr que se viva a raíz de conocer el por qué de dichas acciones humanas. Pues, esa distinción es fundamental para entender las dimensiones de lo que es el texto para Ricoeur.

En el quinto apartado, “Una propuesta moral en Nietzsche”, intento destacar la posibilidad de una moral trágica, teniendo como base la obra *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. Donde el conocimiento no se debe reducir a la captación exclusivamente intelectual considerada como algo estático, postura del cientificismo reinante en su época, sino que debe tener una visión radical de la realidad a partir de la experiencia de la vida que contiene la duración del Uno originario en el cambio incesante, originada por la fuerza vital. Lo cual involucra la cuestión ética por tener que asumir una postura ante nuestras acciones.

Por último, haré algunas consideraciones de este trabajo a manera de conclusión.

CAPITULO PRIMERO

LA COMUNICACIÓN DE LO INEXPRESABLE EN WITTGENSTEIN

1.1. PRESENTACIÓN

Toda investigación acerca del lenguaje resulta particularmente problemática, porque el medio que utilizamos para explicar dicho trabajo es precisamente el tema que nos ocupa, además de no haber una forma única de lenguaje, por considerar que no existe una naturaleza del lenguaje sino que depende, más bien, de sus usos, así como las maneras de abordarlo y las finalidades que tienen cada uno de estos lenguajes (como: repetir palabras, interrogar, explicar, etc.) entre otros tantos aspectos que se pueden considerar.

No obstante, mi propósito es hacer en el presente trabajo un breve análisis de la manera que tiene Wittgenstein de abordar el problema de la comunicación en lo que designaré como lo inexpresable del lenguaje – lo que sabemos pero no podemos decir –, considerando algunos conceptos de su labor como: usos del lenguaje, juegos de lenguaje, parecidos de familia, formas de vida, que aparecen en su texto *Investigaciones filosóficas*, mismos que abordaré del parágrafo uno al setenta y ocho. Esto con la intención de manifestar, primero, que ha habido un error al tratar las cuestiones del lenguaje a través de la esencia o naturaleza del lenguaje y que en lugar de ello se deben tratar a partir de sus usos. Después, mostrar lo que entiendo por juegos de lenguaje, mismo que pondré en el segundo apartado; luego, en el tercer punto me centraré en las formas de vida, que en tanto compartidas nos podemos comunicar; en el siguiente apartado trabajaré el tema de lo inexpresable, centrando en él mi atención por considerarlo como una propuesta novedosa al rebasar los márgenes establecidos por la visión occidental cuyo eje ha sido la razón como único medio seguro para acceder al conocimiento de las cosas. En este último aspecto es en donde pondré el énfasis de mi trabajo, que conjuga los anteriores puntos (uso, juegos del lenguaje, formas de vida) para

ver si en verdad nos comunicamos en cuanto compartimos lo inexpresable a partir de nuestras formas de vida o no.

Por último, procederé a dar mi crítica sobre el tema; tomando en cuenta que a Wittgenstein le llevó dieciséis años el dar un “pequeño” bosquejo (según él) del tema, yo no pretendo agotar en unos cuantos días la comprensión de lo que dijo, y menos aún porque sólo revise una parte de su trabajo (setenta y ocho párrafos de su texto *Investigaciones filosóficas*) sin embargo, espero no incurrir en algún error, que al ser leído por aquellos que conocen más profundamente los problemas de la comunicación y del lenguaje resulte imperdonable.

Porque considero que para Wittgenstein no existe el lenguaje privado, entendido como aquel en el que sólo el que habla lo entiende, porque la finalidad del lenguaje es la comunicación. Pero, ¿cómo se lleva a cabo esa comunicación? por juegos de lenguaje, que se van estableciendo según la forma de vida del emisor y del receptor en tanto comparten lo inexpresable. ¿Pero qué quiere decir esto? o ¿cómo lo debemos entender?

Lo anterior lo expresa Wittgenstein a través de una serie de reflexiones realizadas a partir de una cita tomada de las *Confesiones* de Agustín: en su libro *Investigaciones filosóficas.*, donde se empeña en mostrar que no existe una esencia del lenguaje humano como señala Agustín, la cual consiste en establecer la identidad entre hablar y ser (concepción primitiva de la manera como funciona el lenguaje). Sin embargo, no deja de reconocer, Wittgenstein, que Agustín describe un sistema de comunicación, pero éste no abarca la totalidad de las posibilidades de lo que se pretende representar, y allí introduce la cuestión del

juego al realizar una analogía entre lenguaje y juego; pues si queremos saber en qué consiste el juego, debemos considerar por un lado que existe gran variedad de ellos como: juegos de mesa, azar, mecánicos, en grupo, por parejas, solitario, etc.; por otro lado, que no hay nada que sea seguir una regla que los unifique o abarque a todos (si nuestra pretensión es tomarlo como lo fundamental del juego), más bien de lo que se trata es de hallar el mecanismo que funcione con todos ellos para ver sus similitudes (aire de familia).

Pienso que ese ver es un aclarar de modo vivencial, que parte de nuestras propias experiencias y no del agotar todas las posibilidades que hay de tipos de juego como de lenguajes, ya que se nos presentan como un gran entramado donde se unen unos con otros sin lograr establecer una única unidad de parecidos entre las reglas que utilizan los juegos como los usos que tiene el lenguaje.

Tal parece que nuevamente se vuelve a incurrir en los males que hemos venido arrastrando con la tradición occidental, al centrar nuestra atención en hallar esas proposiciones cuya verdad sea admitida de manera necesaria, para servir de base en ulteriores explicaciones al pretender atrapar las características comunes a todos los tipos de lenguaje para así poder establecer un único lenguaje.

Ahora bien, la propuesta de Wittgenstein es romper con dicha explicación, para que nuestra preocupación primordial sea ver las propiedades y características "similares", es decir: propiedades entre las que parece advertir cierto *aire de familia* entre los juegos de lenguaje que usamos para comunicarnos. Y dependerá de la forma de vida común de los sujetos el uso de determinado juego lingüístico para su comunicación, sin por ello restringirlo a los términos, gestos, señas, expresiones, etc., para que se de la comprensión, por ser sólo un medio; pues la

comunicación se dará a través de lo inexpresable. Lo que quiere decir que nos entendemos por medio de un código oculto en el lenguaje manifiesto, el cual es inexpresable, sin embargo en cuanto uno comparte formas de vida similares con su (s) interlocutor (es) es posible que se establezca la comunicación al transmitirse ahí lo inexpresable.

1.2.1. EL USO COMO FUNCION DEL LENGUAJE

El trabajo realizado por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* abre una nueva brecha en el quehacer filosófico, al presentar una visión desmitificadora del lenguaje, que consiste en mostrar que no hay algo oculto en él (lenguaje) que deba ser considerado como su esencia; pues el problema reside, más bien, en averiguar cuál es la función o qué es lo que se designa con el lenguaje. Lo cual es de una imperiosa necesidad aclarar, porque muchos de los llamados problemas filosóficos surgen del lenguaje, sin ser cuestiones lingüísticas, sino dificultades acerca de la realidad pero que se han malentendido, al pretender que una determinada palabra, expresión o enunciado signifique aquello a lo que esto refiere, dejando de lado, al hablar del mismo, su forma de uso.

Lo anterior lo podemos ver a través de la cita que hace Wittgenstein de las *Confesiones* de Agustín, donde aparentemente se devela el misterio del lenguaje como la identidad entre hablar y ser o lenguaje y cosa que, según Wittgenstein, será sólo una figura de la esencia del lenguaje humano; porque la descripción que hace Agustín de cómo aprendió el lenguaje de los mayores, atendiendo a los objetos que pretendían señalar al designarles con ciertos términos que éstos pronunciaban, no caracteriza lo fundamental de todo lenguaje.

Trataré de examinar más detalladamente esa forma de la esencia del lenguaje, que según Wittgenstein expone Agustín, al partir de un lenguaje que vamos adquiriendo conforme conocemos los nombres de los diversos objetos: es decir, se concibe la identidad entre palabra y cosa; en términos de Wittgenstein: las palabras del lenguaje nombran objetos, de ahí la idea – cada palabra tiene un significado. Lo que implica que al conocer los nombres de los objetos

aprendemos *el lenguaje*. Esa imagen fue considerada en un principio como natural, sustentada en que a cada cosa le corresponde un nombre. Así la imagen del aprendizaje del lenguaje resulta muy simple al pensarse, tal vez, en un género de palabras que se captan por medio de la enseñanza ostensiva, la cual consiste en señalar un objeto, darle un nombre y posteriormente repetir la palabra con la que fue nombrado. Si en eso residiera todo el lenguaje, nos podríamos comunicar evitando muchas complicaciones o confusiones; es más, hasta podríamos hablar del carácter de verdad de la ciencia al establecer un discurso objetivo, porque las palabras mostrarían adecuadamente el ser de las cosas, desde el cual se pueda definir y explicar la realidad, al tener la certeza de lo que se dice, accediendo a un conocimiento universal y a la comprensión del mundo como totalidad.

También, al haber una esencia que se puede comunicar en palabras, estamos diciendo que el lenguaje se puede aprender al compartir el ser de la cosa que me está siendo señalada con determinado nombre, para esa cosa específicamente, lo que nos lleva a pensar en la palabra precisa al corresponder a la esencia de las cosas, lo que significa que existe una identidad entre ambas, entonces el nombre que porta la cosa le es propio.

Ahora bien, si nuestro lenguaje estribara exclusivamente en la relación palabra cosa, según la enseñanza ostensiva, el proceso de comunicación sería muy fácil, pero esta idea resulta muy ingenua al ser la realidad muy distinta. Pues en ese tipo de lenguaje se desatienden muchos aspectos importantes como: el que se parcializa la comunicación a un género de palabras muy arcaico, también no existirían, por ejemplo, distintos idiomas al haber una coincidencia natural entre nombre y objeto que impediría que recibiera otro apelativo esa cosa; el que no se preste atención igualmente al problema de cómo se puede mostrar todo lo que

participa en el lenguaje para designarle un nombre, etc. Pienso que son desatendidos esos aspectos porque aparentemente los da por hecho.

Wittgenstein ejemplificará esas deficiencias de la relación entre hablar y ser que presenta la enseñanza ostensiva, a través de casos como los siguientes: el mandar a comprar a la tienda “cinco manzanas rojas”, donde el término manzana no presenta mayores dificultades al referirse al fruto del manzano, que el tendero tiene clasificado dentro de un cajón, y donde este fruto es aquello a lo que el término manzana nombra. Un caso semejante tenemos con el término rojo, que dentro de una gama de colores solemos designar a una muestra de dicho color. Hasta aquí no habría mayores complicaciones, pero cuando hablamos del término cinco se nos dificulta hallarle su referente correspondiente, dirá Wittgenstein que es porque andamos en el camino equivocado al darle esa connotación a la pregunta, pues no se debe considerar el sentido de la pregunta ¿qué significa el término cinco? como una cuestión acerca de lo que remite la palabra cinco. Sino específicamente en este ejemplo, en el sentido que tiene para el tendero el término cinco, donde se ve cómo actúa frente a tal nombre mostrando que ha comprendido lo que significa este. Al resultar imposible mostrar el referente del término cinco, se percibe entonces que su significado corresponde a un orden distinto. Porque al solicitarle “cinco manzanas rojas” al tendero, se puede pensar que éste se dirige al cajón donde tiene el signo *manzana* y consultando en un muestrario de color para ver el que corresponde al término *rojo*, para proceder a contar el número de manzanas que le pidieron, al ir tomando de manzana en manzana hasta completar las cinco; de ahí la aseveración de que el significado de los números, significa de una manera diferente; sin embargo, lo importante es el uso que se haga de la palabra *cinco*.

Otro ejemplo que aparece en el texto, que nos puede servir para ver que las cuestiones del lenguaje deben ser tratadas a partir de la función que desempeñan, en lugar de atender a su naturaleza o esencia, es el de la comunicación que mantiene un albañil con su ayudante; donde uno grita la palabra y el otro obedece. O bien, en un proceso más simple, donde el aprendiz pronuncia la palabra cuando el instructor señala un objeto; esta relación entre ambos sujetos consiste en un adiestramiento, al no fíncar sus bases en un entender o comprender, sino un reaccionar ante las palabras. Esto quiere decir, en el segundo caso, que el ayudante no se pregunta por la adecuación entre palabra y cosa, pues él solamente se encarga de reproducirlos, mientras que en el primer caso, imaginando, que le grita la palabra "losa" no quiere decir sólo piedra llana y de poco grosor que le sirve como herramienta, sino que el ayudante debe ir por ella y dársela al albañil. He ahí algunas deficiencias al considerar que cada palabra tiene un significado y que a partir de él nos podemos entender al conocer lo que las diversas palabras nombran, porque ello no equivale a poder comunicarnos en todos los casos.

Dirá Wittgenstein que se trata sólo de una figura de la esencia del lenguaje humano, por lo tanto no se puede restringir todo el lenguaje a esa identidad entre palabra y cosa, considerado desde la enseñanza ostensiva, pues se estaría errando la investigación al dejar fuera el resto de los juegos de lenguaje que conforman nuestro hablar, y que en lugar de partir de la esencia del lenguaje debemos tratarlo desde lo que se diga con él. que para Wittgenstein será en su forma de uso.

Ahora bien, los usos que adquieren los términos son múltiples y muy variados, por estar relacionados con los tipos de fines que se persiguen, que pueden ser

desde evocar imágenes, repetir palabras, preguntar, señalar, negar, suplicar, maldecir, solicitar, etc., lo que significa que existen diversos géneros de palabras, así un término puede describir tales o cuales cosas de tal manera o de otra, siendo correcto siempre y cuando esté dentro de un margen que permita su comprensión; como en el caso de la palabra “gato” que puede ser dicha para denotar un animal felino doméstico, bajo otro contexto puede significar; ¡ven gato!, ¡quítate gato!, ¡vete gato!, ¡esfúmate gato! o tal vez señala con esa palabra una actividad recreativa que consta en poner ciertos signos de dos tipos, regularmente X y O, de tal manera que con tres de ellos del mismo tipo se forme una línea recta o una diagonal #, también podría ser referido a la persona que ayuda en las labores, así mismo podemos considerar una herramienta (gato hidráulico), al igual puede expresarse para indicar que un hombre es sagaz, astuto o quizá alguien que tiene ese apodo.

Como notamos en lo anterior, no debemos partir de una comunicación cuyos fundamentos se encuentren en la relación palabra-cosa, expuesta por la enseñanza ostensiva; si bien es cierto que ha dado buenos resultados para que los niños aprendan su lengua materna al ser una forma lingüística muy simple, no significa que funcione para entablar cualquier tipo de comunicación; estoy pensando, por ejemplo, en cómo expresar lo que es la forma cuadrada, sin que haya equívocos. Podría ser en la forma cuadrada que veo contenida en algún objeto, suponiendo que sea en la cubierta de un libro, ¿qué me lleva a pensar que cuando la señalo saben que me estoy remitiendo a la forma, no al color, a la dureza o al tamaño de la cubierta? Sin embargo, vemos que funciona este tipo de lenguaje para comunicarnos, ¿pero cómo sucede esto? Lo veremos en el siguiente apartado.

1.2.2. EL JUEGO QUE TODOS LOS HUMANOS JUGAMOS

Si nos preguntamos qué es juego, notamos que se nos vienen a la mente gran variedad de ellos, los cuales guardan alguna relación entre sí; podríamos decir, en términos generales, que esa relación se refiere a la actividad recreativa sometida a reglas. Pero si pretendemos sostener en qué consisten esas reglas, caeremos en la cuenta de estar remitiéndonos a ciertas reglas válidas únicamente para un juego determinado, uno más entre otros, y que de algún modo se relacionan con otros juegos. Porque al tratar de ir describiendo de manera más precisa las reglas *del juego* nos vamos abocando a un tipo de juego exclusivamente, dejando fuera la inmensidad que hay de ellos; no obstante, estas reglas no quedan rigurosamente restringidas a ese tipo de juego, ni todos los juegos quedan limitados a esas reglas, pues hay cierta conexión entre ellas y otros juegos, como entre otros juegos a través de las reglas que comparten, sin poder llegar a establecer límites tajantes en los parecidos de unas reglas con otras ni de un juego con otro al vincularse éstos de muy diversas maneras y sin que alguno de ellos tenga el monopolio, y así no poder hablar de lo que es “*el juego*”.

Otros tipos de juegos que hay son los juegos que Wittgenstein llamará *juegos de lenguaje*, a los que concibe como “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”.¹ En términos más simples, lo que llamamos lenguaje en realidad son juegos de lenguaje sin olvidar que no existe *el lenguaje*; sino un sinnúmero de lenguajes instituidos por el uso que le damos los sujetos de acuerdo con los fines que perseguimos y las circunstancias en los que nos encontramos.

De ahí el título de este apartado, pues considero que el juego que todos los seres humanos compartimos es precisamente el del lenguaje.

Examinaré ahora como es que se llevan a cabo estos juegos del lenguaje, considerando que no existe el primado de la enseñanza ostensiva, pues Wittgenstein sostiene que es un juego lingüístico solamente, el cual aparentemente es propuesto por Agustín. Éste lo concebía como un lenguaje nominativo, es decir, que vamos adquiriendo un lenguaje conforme vamos nombrando los distintos objetos. Lo que nos lleva a sostener que al conocer los nombres de los objetos, podría decirse que se habría aprendido tal lenguaje. Pero nos damos cuenta que no es suficiente con saber únicamente lo que las palabras nombran para dominar el juego lingüístico. Esto lo podemos ver en los ejemplos que mencioné anteriormente: el del “gato” y el del albañil con la palabra “losa”; en ellos podemos encontrar algunas complicaciones con los términos, al considerar que un término puede referirse a distintos objetos o también, el que no podemos omitir la distinción entre usos de palabras como: las interrogativas, exclamativas, declarativas, afirmativas, etc.; pues hay gran variedad de ellos. Además, en algunos casos un término, por sí solo, puede usarse para realizar oraciones completas e indicar acciones completas, como en el caso de ¡gato! que puede indicar ¡vete de aquí horrible animal! o en el caso de ¡losa! que puede remitir a ¡toma la losa y lánzamela!.

En efecto, el conocer las palabras de un lenguaje con que se nombran las cosas se sabe hablarlo, pero no lo que se hace con ello, pues sería, por ejemplo, tanto como afirmar que conociendo el nombre de las cartas de la baraja, ya sabemos jugar poker. Además, atendiendo a la cuestión que dejé pendiente al final del apartado anterior, donde se quiere señalar ostensivamente la forma cuadrada a

partir de la cubierta de un libro la persona a la que se le muestra comprenderá si, y sólo si, sabe lo que es la cuadratura o lo que significa el término forma. Porque en el caso contrario se pueden dar los malentendidos, imaginando que lo podría referir a lo que es el color, la consistencia, los bordes, la orilla, etc. Y no podríamos saber cabalmente lo que entendió, porque todavía no estaría capacitado para decirlo, pues apenas está aprendiendo este lenguaje. Esto quiere decir que si nos entendemos es porque hay un conocimiento previo del lenguaje y lo que parecía ser el principio de nuestro aprendizaje lingüístico, el juego nominativo, no lo podemos considerar en cuanto tal como un primer paso lógico de los otros juegos lingüísticos, porque se incluyen algunos de éstos al nombrar.

Pues no podemos decir que el lenguaje resida exclusivamente, en señalar y darle un nombre (proveniente de su “esencia”) a las cosas, para luego familiarizarnos con ellos y así poder dominar el lenguaje, porque ese *dominar* implica entender, saber, para estar en posibilidad de comunicarnos. Pero, entonces, estamos dejando muchas cosas sin aclarar, como: el dar por hecho que existe una esencia o ser de la cosa, que la palabra es el vehículo por el cual se pueda comunicar la esencia, pues va su esencia en el nombre mismo y no el que los términos sean productos del consenso, o de alguien que se le ocurrió llamarlo de ese modo, porque se considera que el nombre pertenece al objeto referido, que las palabras están desligadas del uso que se les da, esto quiere decir que se aprende el lenguaje pero no así su uso, también que por el simple acto de señalar ya tendríamos la *comprensión* de lo que es aquello a partir del término que tiene, etc. Eso lo podemos ilustrar a través de un ejemplo tomado de las *Investigaciones Filosóficas*:

Quien llega a un país extraño aprenderá a veces el lenguaje de los nativos por medio de explicaciones ostensivas que ellos le den; y a menudo tendrá que adivinar la interpretación de estas explicaciones y adivinar unas veces correctamente y otras erróneamente.

Y ahora podemos, creo yo, decir: Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es, como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también: como si el niño ya pudiera pensar, sólo que no todavía hablar. Y "pensar" querría decir aquí algo como: hablar consigo mismo.²

Éste es el discurrir que lleva a cabo Wittgenstein para afirmar que la enseñanza ostensiva no resulta factible sin un previo conocimiento del lenguaje, lo que implica que éste será *un lenguaje* más entre otros y que el juego nominativo no puede ser el primer paso o momento del que deban partir lógicamente en la enseñanza del lenguaje, porque éste ya incluye otros.

Aquí ya podemos sostener la imposibilidad de establecer límites a la construcción de juegos lingüísticos posibles, dado que aquello que le da a la palabra significación tiene que ser algo que está más allá del simple hecho de producirla. Inclusive si pensamos en cierto juego lingüístico, como el evocar imágenes, no puede hacerse sin una comprensión previa del lenguaje, porque cómo garantizar que cuando se pronuncia una palabra el oyente evoque la imagen y no que actúe de modo distinto; para ello debe tener un parámetro que le permite distinguir entre juegos de lenguaje; por tal motivo pienso que se debe contar con un lenguaje previo.

Además notamos que, al tratar de especificar en qué consiste un juego lingüístico, hallamos ciertos parecidos con otros juegos lingüísticos, pero no se pueden precisar esos parecidos porque se van modificando, otros dejan de existir, mientras otros van naciendo. Lo que significa que si pretendemos mostrar las características comunes que conforman la clase de los llamados juegos

lingüísticos, hallaremos que carecen de tales características que abarquen a la totalidad de sus miembros.

Siguiendo la explicación que da Wittgenstein para argumentar a favor de esa idea, al comparar los juegos del lenguaje con los juegos en general, advertimos que ambos comparten esa no definibilidad, pues si nos preguntamos ¿qué tienen en común los juegos como, por ejemplo, de cartas, el tenis, las adivinanzas? podemos decir que todos ellos son considerados como juegos, sin por ello deducir que deban necesariamente contar con una característica común. Si atendemos a los juegos en sí podremos percibir que más bien entre ellos guardan propiedades en las que parece advertirse algunas semejanzas, en términos de Wittgenstein, cierto "*aire de familia*". Estos rasgos comunes suelen ser en muchas ocasiones muy visibles en los miembros de la familia, mientras que en otros resulta un tanto velado. Pensemos, por ejemplo, cuando hay un recién nacido en casa mucha gente tiende a tratar de hallarle parecido con el resto de los miembros de la familia, y empiezan por señalar lo que se les aparece más inmediatamente como sus rasgos faciales, luego podrían continuar con los corporales; y decir que la nariz la tiene como tal familiar, mientras que las cejas son semejantes a tal otro, y del mismo modo notar las diferencias que conservan; también, las semejanzas de las que se parten se pueden modificar o tal vez desaparecer y surgir en lugar suyo otras nuevas. Que a pesar de no poder delimitar tajantemente el vínculo entre ellos, de una u otra forma encontramos ese *aire de familia*.

Así como acontece entre los miembros de una familia al buscar ese lazo de unión entre ellos, igual pasa con los diferentes juegos lingüísticos. Lo que nos sirve para reafirmar que al hablar del lenguaje en realidad nos estamos refiriendo a los lenguajes o a juegos de lenguaje, al no ser un fenómeno único por tener cada uno de ellos sus propias características, las cuales comparten hasta cierto punto con otros juegos lingüísticos. Pero, ¿de qué depende el que se use un determinado juego lingüístico para establecer la comunicación entre ciertos individuos? A esta pregunta trataré de darle respuesta en el siguiente apartado.

1.2.3. FORMAS DE VIDA

Considero que Wittgenstein, a lo largo de su trabajo, nos fue preparando para dejarnos incursionar en un terreno libre de las ataduras lógicas del lenguaje; dado que las reflexiones que realiza son en favor de cómo funcionan los juegos de lenguaje para que se de la comprensión entre los individuos, y no en centrar el problema en la corrección o incorrección de las proposiciones.

Así pues, el hecho de mencionar sólo en un par de ocasiones lo que son las formas de vida, a lo largo de setenta y ocho párrafos en su texto ³, me dice que es una propuesta a replantear el tema del lenguaje a partir de nuestra realidad. Porque, siendo el término *forma de vida* tan importante para su explicación del lenguaje, cómo entender que lo trate tan poco; pues no puedo creer que él lo de por un hecho evidente. Por ende, procederé a explicar qué entiendo por forma de vida y decir porque considero que es importante para la exposición que lleva a cabo Wittgenstein del tema del lenguaje.

Para mí, la forma de vida es ese irnos haciendo o creando dentro de un contexto específico, lo que quiere decir que nos vamos apropiando de la realidad en cuanto nos adecuamos a ella, es como un reconocernos a partir de lo otro, cuando eso que no soy yo me es significativo o vivenciar aquello que hacemos. Y es posible compartir nuestras vivencias porque hay algo común del cual participamos en tanto humanos, las vivencias no se conciben con exclusividad. Recurriendo a una analogía podría ser como ese cultivarnos en determinado terreno, de ahí el término de cultura.

Pienso que lo anterior se da de esa manera porque al tener la experiencia de un mundo nos transforma, y gracias a esa realidad vamos adquiriendo ciertas maneras de ser, aunque también nosotros modificamos a su vez ese mundo, por eso es como encontrarnos contenidos en ese contexto.

Ahora, esa realidad que cada uno de nosotros vive tiene sus propias características, aunque, también, comparte algunas de ellas con otros seres humanos; pues, si bien es cierto que las circunstancias por las que uno atraviesa son muy peculiares, igual notamos muchos puntos en los que nos relacionamos. Pues, por mucho que uno diga que sus experiencias de la realidad son particulares, hallamos que está en un error, dado que dichas experiencias no tienen exclusividad, porque vamos encontrando aristas por las que confluyen otros seres humanos y va dando lugar a la comunicación. Porque si cada quien tuviera su forma particular de aprehender la realidad estaríamos imposibilitados para entendernos con otros sujetos.

Pienso que las formas de vida resultan muy importantes en el planteamiento de Wittgenstein, porque en cuanto compartimos formas de vida similares logramos establecer la comunicación. Lo que quiere decir que el nivel de comunicación o comprensión que se de acerca de la realidad entre un sujeto y otro, dependerá de cuanto tengan en común en sus formas de vida.

Voy a dar un ejemplo que me ayude a ilustrar lo anterior, a través de una parte de la carta del jefe Piel Roja de Seattle, dada como respuesta a la petición de

compra del territorio indígena, en el actual Estado de Washington, que le hizo el presidente de los Estados Unidos de Norteamérica en 1854.

Jefe de los Caras Pálidas:

¿Cómo se puede comprar el cielo o el calor de la tierra? Esa es para nosotros una idea extravagante.

Si nadie puede poseer la frescura del viento ni el fulgor del agua, ¿cómo es posible que ustedes se propongan comprarlos? Mi pueblo considera que cada elemento de este territorio es sagrado. Cada pino brillante que está naciendo, cada grano de arena en las playas de los ríos o los arroyos, cada gota de rocío entre las sombras de los bosques, cada colina y hasta el sonido de los insectos, son cosas sagradas para la mentalidad y las tradiciones de mi pueblo (...)⁴

Los términos de que consta esta carta expresan esa armonía, compenetración e identificación que los Piel Rojas tenían con la naturaleza; y cada uno de ellos tiene un significado específico partiendo de ese contexto y fuera de ese margen establecido puede cambiar su significado, lo que quiere decir que logramos entendernos, no de modo exclusivo con las palabras, sino porque hay algo que compartimos en esas formas de vida que nos son similares. Puesto que, usamos determinado juego de lenguaje para comprendernos considerando las circunstancias y la forma de vida de la persona.

En el ejemplo de la carta del jefe Piel Roja, hallamos que la tradición es fundamental para comprender sus palabras; pues sin ese irse forjando en cada elemento de la naturaleza, donde ella es parte de uno y a su vez uno forma parte de ella, no resulta comprensible cómo la naturaleza conserva, digamos en un pino, en un pájaro, en el viento, etc., la memoria de lo que uno es y tampoco se da nuestro reconocimiento en ella, donde la luna, por ejemplo, es independiente de uno, al no armonizar con ella para crear un todo único. En esa segunda visión

sería el significado que tendrían las palabras dentro del contexto de “progreso” de la época moderna, donde ya no incluyen como parte de su formación el tratamiento de la tradición.

Lo que no quiere decir que para entender la carta del jefe Piel Roja uno deba ponerse en el lugar de él, sin embargo si resulta una invitación para que a partir de sus expresiones espirituales podamos replantearnos esas experiencias a través de nuestra propia vida; sin olvidar que en tanto seres humanos participamos de ciertos aspectos en nuestras formas de vida, sin poder delimitar en que residen éstos.

Como nuestro lenguaje está emparentado con la forma de vida que llevamos podríamos decir, en términos de Wittgenstein, que: en el lenguaje se expresa nuestra forma de vida, nuestro mundo, nuestro vivir en el lenguaje.

1.2.4. LO INEXPRESABLE

A lo largo de este trabajo he intentado mostrar que la comunicación no se establece únicamente partiendo de lo que expresamos: pensemos en el caso de las palabras, al no ser unívocas pueden tener diversos significados dependiendo del contexto en el que se formulan y de la forma en la que son utilizadas; lo que nos lleva a sostener la insuficiencia que tiene nombrar las cosas para decir que hemos comprendido lo que significan, pues el hecho de nombrar no es dominar ese lenguaje o hablar la lengua. En otros términos, este tipo de lenguaje no trasmite por sí solo el contenido espiritual del emisor, y por ello tampoco resulta captable por el receptor. Si lo tratamos estrictamente eso no es comunicación, al no compartir eso que se me presenta; en términos de Wittgenstein, al no ser común esa forma de vida.

Ahora, eso que llamamos forma de vida no se reduce a una serie de características que uno pueda enumerar, pues estamos en un proceso, lo que implica cambios, y las que en este momento pueda tener, tal vez cambien o desaparezcan posteriormente, o pueden surgir otras distintas.

Al no poder realizar un examen exhaustivo de las características que conforman una forma de vida y que a partir de ellas se pueda establecer la relación que mantienen los sujetos que dialogan entonces, ¿de qué depende? Para que haya una auténtica comunicación se requiere que se comparta el ser del otro a partir de mí, es decir, que lo que me dice el otro me resulta revelador de aquello que desea mostrar, pero partiendo de mi propia experiencia; porque la comunicación no funciona como receta, en la cual se van prescribiendo pasos muy específicos para llegar a determinado fin porque, a pesar de que dos sujetos se hallen en las

mismas circunstancias, no equivale a decir que deban actuar o entender la realidad de la misma forma, porque los intereses pueden ser distintos o las capacidades, o también la manera en la que llevan a cabo sus acciones para apropiarse del mundo, etc., más bien se debe a ese identificarnos en lo inexpresable, entendido como aquello que sabemos pero no podemos decir y sólo en la medida en la cual uno participa de ello se puede dar la comunicación.

Lo que significa que en la medida en que uno plasme una entidad lingüística estará expresando su arraigo a cierta forma de vida, transmitiendo lo inexpresable; y se establecerá la comunicación en tanto logre involucrarse con otro sujeto sobre algún objeto compartiendo lo inexpresable de su forma de vida, la cual tiene un carácter común.

1.3. CRITICA

Wittgenstein, a lo largo de los setenta y ocho párrafos consultados para este ensayo, en su texto *Investigaciones Filosóficas* pienso que da muchos vericuetos para tratar conceptos que son fundamentales para la explicación de su propuesta filosófica, como son: juegos de lenguaje, uso del lenguaje, parecidos de familia, formas de vida, etc.; pero considero que no es casual porque trata la cuestión de una manera muy cuidadosa y parece, más bien que es una estrategia para invitarnos a experimentar, vivir el lenguaje en lugar de reducirlo a términos.

La afirmación anterior es porque Wittgenstein no esclarece teóricamente dichas cuestiones, y sin embargo está redundando sobre ellas presentando varios casos ilustrativos para mostrar que la comunicación está sustentada en los usos que adquiere el lenguaje donde se manifiesta la forma de vida de los interlocutores, entonces, se entiende que no deba explicarse el proceso comunicativo a través de palabras, sino que se comprenda en términos vivenciales. De ahí que él utilice ese mecanismo para hacernos partícipes de la manera en que concibe la comunicación.

Ahora, una pregunta que se presenta es ¿si es posible o no tal comunicación de lo inexpresable? Lo que considero es que la comunicación no puede ser restringida, por ejemplo, en el lenguaje corporal o mímico que pretende manifestar algo por medio del cuerpo, ¿cómo saber que ante cierta señal se deba entender tal o cual cosa?, es factible decir que al compartir formas de vida similares, lo cual es inexpresable; pues no podemos decir que los amigos, por citar un caso, entiendan su amistad por el hecho de dar una palmada en el hombro o dar un abrazo fuerte en momentos de apuro para manifestar que

pueden contar con su apoyo. En realidad se entienden no por el gesto que tuvo el uno con el otro, sino que es algo que se halla inmerso en esa actitud y se sabe pero no es expresable. Por ende, sí creo que la verdadera comunicación se lleva a cabo en la medida que se comparte lo inexpresable, aunque sin excluir los otros lenguajes que permiten una relación todavía imperfecta, pero necesaria.

Además, considero que el planteamiento de Wittgenstein es válido, porque la herencia que nos ha legado la cultura occidental de tener un acercamiento de la realidad en términos intelectuales no debe ser el único confiable, sin perder de vista, de igual manera, el riesgo que se corre al no contar con el mecanismo que valide este conocimiento y pueda ser planteado como subjetivo. No obstante, no es posible discriminar la comunicación de lo inexpresable por falta de instrumento que confirmen su veracidad, al corresponder a un orden distinto del racional.

1.4. NOTAS

¹ Wittgenstein , L., *Investigaciones Filosóficas*, p.25

² Ibidem, parágr. 32, p.49

³ Los párrafos en los que hace mención Wittgenstein de las formas de vida son: el 19 que dice (...) Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida (...) El 23, que dice: (...) La expresión “juegos de lenguaje” debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actitud o de una forma de vida (...).

⁴ Revista de literatura # 6, *Quimera*, Ed. Montesinos editor.

CAPITULO SEGUNDO

LA PRECISIÓN EN LA CIENCIA DESDE LA POSTURA DEL POSITIVISMO LÓGICO, DE LA VERIFICABILIDAD, Y LA PROPUESTA DE POPPER, DE LA REFUTABILIDAD.

2.1. PRESENTACIÓN

El propósito fundamental del presente trabajo es ver si podemos hablar propiamente de precisión en la ciencia, de ser posible esto, ¿hasta dónde y bajo que perspectiva?

Para tal efecto, examinaré en primer lugar la concepción común de ciencia, procurando resaltar sus características más importantes; entre ellas las de índole universal que sirven para fundamentar las leyes o teorías científicas (haciendo una breve distinción entre leyes naturales y sociales), misma que será relevante en la exposición de las metodologías: de verificabilidad y refutabilidad.

Posteriormente analizaré los puntos más importantes del planteamiento científico con bases en la verificación, luego, abordaré la propuesta de Popper denominada refutabilidad. La revisión de estas posturas es con la intención de mostrar que tanto Carnap (como uno de los principales exponentes del positivismo lógico) como Popper están de acuerdo en que la meta principal de la ciencia es la evaluación de leyes y teorías que deben dar cuenta de la verdad, y en función de ello procurar vincularlo con el término: precisión. La noción de precisión será tomada del uso común que tiene: a saber, como eso que es claro y que podemos distinguir de otra cosa que podría causarnos confusión, y relacionado con la ciencia será aquel conocimiento del que tenemos evidencia sin temor al error.

Aunque cabe señalar que la inspección que hacen ambas posturas -verificabilidad y refutabilidad- para establecer lo que es ciencia, es a partir de puntos de vista contrarios desde el aspecto lógico, pues mientras la verificabilidad es planteada en la tradición naturalista como un proceso inductivo, valiéndose del *modus ponens* de la lógica clásica, porque los enunciados universales devienen de casos singulares; la refutabilidad lo hace a través de la inferencia deductiva, bajo el esquema del *modus tollens*, pues se puede decir que de la verdad de enunciados singulares se pueden falsear enunciados universales.

También, trataré de hallar puntos de convergencia entre estas propuestas, así como aquellos puntos en los que difieren.

Los textos que voy abordar especialmente en este trabajo son: *La lógica de la investigación científica*, *Conocimiento objetivo* de Popper y *El positivismo lógico* de Ayer, entre otros.

2.2.1. CIENCIA

Desde que el hombre se presenta en el mundo se ve enfrentado a una realidad que se le impone y la cual pretende conocer, explicar y dominar; que siguiendo la tradición occidental ese conocer será objetivo siempre y cuando parta de una formulación racional básicamente. Porque se ha considerado como rasgo esencial del hombre su capacidad de razonar a diferencia de otros seres que no cuentan con esta facultad o no se manifiesta de manera clara, y cuya característica permite al hombre ser consciente de sí mismo y de la realidad, es decir, el hombre da cuenta de él como sujeto que se percata que sabe y del mundo que le rodea. Pues la razón es la que le permite analizar, reflexionar, cuestionar, criticar sobre lo que acontece procurando hallar el porqué de tales hechos.

Pero cabe aclarar que existen distintos tipos de conocimiento; por esa razón realizaremos una primera distinción ente el conocimiento denominado común y el llamado científico. El primero de ellos es aquel que adquirimos de manera inmediata en el contacto con la realidad y del cual obtenemos datos muy vagos e inexactos al hacer un examen muy superficial de los hechos, donde muchos de los resultados registrados residen en un acercamiento del sujeto con el objeto permeándolo de sus sensaciones, pasiones, voluntad, imaginación, emociones, etc., en otros términos, a partir de su subjetividad. Además, este tipo de conocimiento es intrascendente en tanto se ocupa de fenómenos particulares sin pretender ir más allá de ellos, procurando generalmente satisfacer necesidades inmediatas.

En muchas ocasiones el conocimiento práctico ha sido punto de partida para la creación de planteamientos científicos al sentar la duda de por qué y cómo funcionan o suceden las cosas ya que el conocimiento común no está interesado en ese tipo de indagaciones al no querer ir más allá de la inmediatez, sin embargo, deja muchas interrogantes que requieren de una respuesta más especializada, propia de la labor científica.

Ahora, veremos cuáles son las características del conocimiento científico. El conocimiento es un proceso, un ir recabando elementos innovadores de manera constante por parte del sujeto para la construcción de un saber más consistente que le permita relacionarse mejor con el mundo. Dicho proceso está en permanente formación alcanzando diferentes niveles de explicación de la realidad; uno de ellos es aquel que adquirimos en nuestra relación inmediata con los objetos y que a través de una investigación se pueden obtener explicaciones con un mayor grado de certidumbre. Ese conocimiento que obtenemos con mayor grado de veracidad es el que denominamos científico, se ha distinguido por tratar de demostrar la naturaleza, las causas o principios y la relación adecuada de los fenómenos; mediante el establecimiento de leyes.

Pero no podemos dejar de lado el que estas leyes entendidas como las que regulan, legislan y ordenan con carácter de universalidad (al estipular su cumplimiento sin excepción); no obedecen exclusivamente a los fenómenos o acontecimientos de la naturaleza. Por ello distinguiremos entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la sociedad.

La primera espera que se cumplan inexorablemente, indicando o describiendo las relaciones constantes observadas en los fenómenos de la naturaleza para ser

comprobadas. Mientras que las segundas tienen la peculiaridad de que deben cumplirse pero como se expresan en el orden prescriptivo, señalando lo que debemos y no debemos hacer, pueden no cumplirse, esta ley aparece al hombre como un imperativo, al establecer órdenes bajo principios objetivos y válidos que deben ser estatuidos en términos universales.

Ahora bien, en tanto que una característica central del conocimiento científico es la universalidad de las leyes que establece, es importante reconocer cuáles son sus fundamentos, pues esa generalización que se hace de los hechos para hallar en lo accidental su condición de necesidad, dista mucho de generalizaciones obtenidas circunstancialmente, al ser superadas las experiencias singulares como independientes de lo general. Dado que no es un simple recopilar casos que tengan rasgos comunes entre sí y dejarlo en el mero plano de la descripción, sino pretender descubrir relaciones constantes mediante la investigación metódica y apropiada para poder comprender dichos procesos o leyes, y sobre esa base poder formular (predecir) lo que ocurriría siempre que se dieran tales circunstancias.

En el siguiente apartado mostraré la postura metodológica denominada verificabilidad, como posible respuesta al problema de sentar las bases del conocimiento científico, como aquel que puede ser reconocido como más preciso.

2.2.2. VERIFICABILIDAD

La filosofía contemporánea ha dado gran importancia a las cuestiones lingüísticas al considerarlas fundamentales para resolver los problemas epistemológicos; pues piensan que el problema se encuentra en el lenguaje y no en la realidad. Así, hallamos el grupo de filósofos y científicos que conforman el denominado Círculo de Viena, que sostienen una postura conocida como “positivismo lógico”, la cual se caracteriza por un rechazo a la metafísica, reconocimiento del método científico (observación, hipótesis, comprobación de la hipótesis y ley científica), partir de que los auténticos problemas filosóficos se solucionan por medio del análisis lógico, mantener una actitud filosófica empirista, establecer los criterios de verdad bajo la tradición naturalista, sustentar un modelo de explicación causal conocido como monismo metodológico, etc.

Ahora bien, las formulaciones hechas por esta corriente de pensamiento plantea que la actividad científica se da a partir de la observación de hechos que se van registrando como correspondientes de la realidad, para estatuirse en términos generales.

Pero ya Hume, que era uno de los predecesores de la postura hecha por los positivistas lógicos, había planteado algunas objeciones al respecto, pues no concuerda adecuadamente cómo se deba inferir de una serie de casos de los que se han tenido experiencia, por muchos que estos sean, a enunciados generales con carácter de universalidad. También, no se puede aceptar que de tales acontecimientos que se han venido dando se deba lógicamente esperar que sigan pasando de igual manera en el futuro, resulta pertinente ver, aunque sea de

manera muy breve, cómo aborda esta cuestión Hume, para conocer posteriormente como resuelven la dificultad los positivistas lógicos.

Hume considera que la experiencia nos muestra que a un cierto acontecimiento sucede regularmente otro cierto hecho; el primero es llamado causa del segundo y este último se le conoce como efecto, y que las conexiones causales son inferencias probables, fundadas en la repetición. Así, la certidumbre en las ciencias naturales es de carácter probabilístico, al ser el resultado de la repetición de experiencias, que al funcionarnos en nuestra vida práctica las adoptamos como certezas por nuestro aparato psicológico, más que por una respuesta proveniente de principios lógicos o de lo que captamos en nuestra experiencia.

Mientras que para los positivistas lógicos la pretensión de hacer ciencia está arraigada de manera exclusiva a las experiencias obtenidas de la realidad, para pasar posteriormente a la formulación de proposiciones que determinan su verdad; De acuerdo con esta postura los enunciados metafísicos, teológicos, éticos, etc., carecen de significado por no ser captados empíricamente. Porque según las investigaciones realizadas por los teóricos del conocimiento, retomando la explicación de Carnap, las proposiciones científicas deben explicar el contenido cognoscitivo de las palabras que conforman dichas proposiciones; y se establece que toda palabra posee un significado dentro de un lenguaje determinado. ¿Pero cómo se establece el significado de una palabra? En primer lugar, en cuanto responde a un orden coherente entre los signos en su forma proposicional más simple, es decir, en cuanto atiende al aspecto de la sintaxis. En segundo lugar, cuando se puede precisar su significado a través de otras palabras que tienen su origen en las palabras relativas a un acto de observación, también, denominadas básicas, elementales o protocolares que proceden de

nuestras experiencias empíricas. Siendo así, el significado de una palabra se define mediante su condición de procedencia de proposiciones elementales, en tanto se establecen su condición de verdad a partir del método de verificación. Tal método consiste en comprobar la verdad o falsedad de los enunciados emitidos respecto de la cosa captada mediante la experiencia.

Entonces, si pretendemos hablar de ciencia o hacer ciencia debemos circunscribirnos a un margen de aplicación del significado de las palabras. Toda palabra que carezca de un criterio de aplicación es ilegítimo, por ende las sentencias donde aparezca dicho vocablo serán consideradas pseudoproposiciones. Se sostenía que el discurso metafísico era de esa indole, pues sus enunciados son de una naturaleza de significación que se encuentra más allá de los límites de lo empíricamente observable; y si se pretendiera forzar la situación para mostrarlos físicamente, automáticamente perderían su sentido, su razón de ser. Por tanto, mientras que estas palabras carezcan de significado, de acuerdo con el método de verificación, serán meras pseudoproposiciones las oraciones en donde estén contenidas.

El mismo destino de los planteamientos metafísicos corren los enunciados teológicos, éticos, ontológicos, estéticos, entre otros: pues pongamos el caso de la palabra “bien” en su connotación ética, que expresa cierta cualidad de bondad que tenemos los seres humanos, pero cuya existencia al ser de un orden distinto al material no lo podemos ubicar en el plano de las concreciones (corresponde a un ámbito abstracto) además de resultar indefinible al carecer de significado: afirmar lo contrario equivaldría a sostener que tiene propiedades naturales y que ocupa un lugar dentro de nosotros, pues dijimos que es algo que tenemos los seres humanos, lo cual es contrario al sentido ético de la palabra, volvemos a

declarar que ese sentido adquirido independiente de las condiciones empíricas de la verdad se vuelven pseudoproposiciones.

Revisaremos a continuación un segundo género de pseudoproposiciones, que señala Carnap, éstas están conformadas por vocablos con significados, pero como no responden a las reglas de la sintaxis general carecen de sentido. Pongamos el caso de un enunciado hegeliano, “conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro”,¹ vemos que gramaticalmente se acepta una igualdad formal entre distintos tipos de palabras: las que tienen sentido y las que carecen de él, pensemos en que el sí mismo se refiere a algo o alguien, pero no sucede igual con el absoluto ser, porque no hay referencia para el absoluto, además habría una contradicción, pues cómo pretender conocerse a sí mismo (en términos de sustantivo), y luego, en el predicado negar la posibilidad de tal conocimiento al explicarlo a partir del opuesto de sí mismo (lo otro). Como vemos, estos enunciados al carecer de sentido se consideran pseudoproposiciones, porque las proposiciones significativas son las que se pueden verificar empíricamente o las formales como las de la lógica y las matemáticas puras que se decía eran tautológicas, donde su verdad radica exclusivamente en un ámbito formal, por no decir nada acerca del mundo; sin embargo, son importantes en cuanto ayudan a derivar enunciados de aquellas que nos proporcionan información de la realidad; de tal modo, si se pretende crear proposiciones independientes de estas clases estaríamos incurriendo en un sin sentido; como afirman, sería el caso de la metafísica.

Lo que conlleva a la imposibilidad de una labor filosófica dependiente de planteamientos metafísicos, según la postura de los positivistas más radicales, mientras que los positivistas lógicos moderados responderán que la filosofía es

importante, sólo que su tarea debe estar centrada en el método de análisis lógico. También reconocen que existe en la metafísica algo muy importante como para atraer la atención de tantos pensadores tan eminentes que ponen gran empeño y dedicación en este trabajo; en términos de Carnap, esa atracción estará contenida en un ámbito psicológico, donde sus enunciados expresan una actividad ante la vida, sin por ello poseer contenidos verdaderos o falsos que nos ayuden a conocer algo de la realidad, y el pretender hacerlo resulta negativo.

2.2.3. REFUTABILIDAD

El método falsacionista propuesto por Popper es el aspecto más sobresaliente de su labor epistemológica, cuyo trabajo reside en proponer una respuesta al problema de la inducción, oponiéndolo a la postura de la verificación presentada por los positivistas lógicos.

Para ello parte Popper de la necesidad de delimitar lo que debemos considerar como ciencia de lo que no lo es; además de abordar el tema de la demarcación sin tratar el sentido o significación, ni el de la verdad o aceptabilidad de las proposiciones científicas, sino que se centra en aquellos enunciados de generalizaciones empíricas que nos permiten contrastarlos con los hechos para hallar por lo menos uno que lo contradiga o desmienta para invalidar esos enunciados. Por consiguiente, basta un hecho que desmienta o contradiga una teoría para invalidarla, pero no así para verificarla o validar teoría alguna, ya que siempre es posible encontrar un hecho que la refute.

Por esa razón, Popper no está interesado en verificar proposiciones, sino por lo que denomina falsabilidad o refutabilidad. Una teoría o ley es refutada cuando se puede deducir de ella un enunciado particular donde no se cumpla utilizando un método contrario al de la verificación, inductivo, en lugar suyo el procedimiento adoptado es el de la deducción, pues proviene de otros enunciados que han sido aceptados en investigaciones previas y de ellos se deduce algunos enunciados singulares. El paso siguiente será elegir de estos enunciados los que contradigan la teoría vigente o aquellos que no se deriven de ésta. Luego, hay que someterlos a distintas pruebas y si las resiste son consideradas aceptables, es decir, son verificadas entonces la teoría se mantiene por el momento, hasta próximos

exámenes, pues no existen razones para eliminarla, modificarla o cambiarla por otra. Pero si fuese el caso que alguno de sus resultados tuviera cierta inconsistencia eso traería repercusiones negativas en la teoría que la sostiene porque de ella deriva y lo que afecte a una de sus partes pone en cuestión el resto de la explicación.

Como podemos observar, de lo que se trata es de darse a la tarea de refutar las teorías en lugar de procurar verificarlas, así cuanto más soporte esa prueba una teoría más fuerte será. Y si se da el caso de una teoría que no acepta la falsación estaremos, entonces, ante una argumentación inaceptable e incongruente con los enunciados o sistema de enunciados considerados científicos, porque independientemente de que se puedan verificar no hay manera de falsarlos. Pues se trata de distinguir entre los enunciados provenientes de las ciencias empíricas, que son las que Popper propiamente considera científicas, y los otros enunciados cuyo carácter puede ser de orden religioso, metafísico o pseudocientífico. Todos esos enunciados están estructurados lógicamente, pero sólo el primero de ellos (el de las ciencias empíricas) es el que da cuenta del mundo que experimentamos físicamente y al que propiamente llamamos "mundo real" (ambos son equivalentes). Así mismo, Popper determina que las proposiciones científicas son aquellas que hablan acerca de la realidad y las cuales tienen la característica de ser falsables, mientras que aquellos enunciados que no se apegan a la realidad no tienen la propiedad de ser falsables y, por ende, no son científicos. Aunque, en ciertos momentos, por una cuestión psicológica, se ve atraído a considerar una importancia de la metafísica para la investigación científica; pensando que en esta labor se puede filtrar una fe en algunas ideas en el discurrir del científico; pero dicho lapso debe ser superado si se quiere hacer ciencia.

Volviendo al problema de la demarcación, de saber cuáles enunciados son científicos de aquellos que no lo son, nos percatamos que de fondo se encuentra la pregunta de qué es para nosotros la realidad, lo cual comprende, de igual manera, lo que entendemos por experiencia; dicho en otros términos, estaríamos abordando la cuestión que se pretendía desechar del positivismo lógico, a saber, el aspecto de sentido o de significado del método de verificación; porque incurriríamos en el sentido que tiene para nosotros el mundo y la experiencia que tenemos de él. Sin embargo, este planteamiento no fructifica al no estar interesado Popper en el concepto de ciencia: en realidad lo que él quería era hallar las características generales que tiene aquel conocimiento llamado científico, el cual se centra en la ciencia empírica, que tiene la propiedad de dar cuenta de la realidad y en ese sentido sea falsable y coherente, aunque podría ser objetable la renuncia al análisis de esos términos que son importantes dentro de su explicación, además de ser un punto de apoyo para las discrepancias con la postura de los pensadores del Círculo de Viena. Pero igualmente de debe aclarar que no se debe tergiversar este criterio para decir que son similares ambas posturas en su sentido de demarcación, aunque trataremos de revisar dicha observación.

Después de hacer la señalización en lo que Popper considera conocimiento científico de aquel que no lo es, es pertinente analizar cuál es su postura ante la visión tradicional de ciencia, de ser formulado en términos de ley o teoría con carácter de universalidad, que explica cómo se dan los hechos en la realidad y por qué, bajo el parámetro de verdad.

Así pues, Popper explica:

Ví que lo que había que eliminar era la busca de justificaciones, en el sentido de justificar la pretensión de verdad de una teoría. Todas las teorías son hipótesis, todas pueden ser rechazadas.

Sin embargo, no sugería, ni mucho menos, que hubiese que eliminar la búsqueda de la verdad: nuestra discusión crítica de las teorías está presidida por la idea de encontrar una teoría explicativa verdadera (y poderosa). Además, justificamos nuestras preferencias apelando a la idea de verdad que desempeña el papel de idea reguladora. Contrastamos para encontrar la verdad, eliminando la falsedad. El que no podamos suministrar una justificación –o razones suficientes– de nuestras sospechas no quiere decir que no podamos haber rastreado la verdad; muchas de nuestra hipótesis pueden perfectamente ser verdaderas. Cuando nos percatamos de que todo conocimiento es hipotético, rechazamos el “principio de razón suficiente”, en el sentido de “que se puede dar una razón para toda verdad” (Leibniz) o en el sentido más fuerte que encontramos en Berkeley y Hume, quienes sugirieron que hay una razón suficiente para no creer si “no vemos razones suficientes para creer”.²

Lo que significa una propuesta contraria a la rigidez de ciencia, entendida como una explicación universal verdadera fundada en un conjunto de enunciados que han sido confirmados en la realidad como verdaderos (sin tratar el tema de cómo establecemos la verdad o la falsedad de los enunciados contrastadores), y a partir de ellos establecer la validez de las leyes o teorías científicas. Popper plantea que lo que se ha considerado como ley en realidad corresponde a conjeturas o hipótesis hechas acerca de la realidad, pues estrictamente se habla de pretensiones de llegar a ese conocimiento verdadero; pero tratando la cuestión de manera rigurosa, estrictamente apegados a los hechos, “la verdad” entendida como aquella única e inamovible no existe; más bien, son como pequeñas verdades que van conformando a ésta, o como pequeños acercamientos a ella o como esas conjeturas fundadas respecto a algo.

Así, surge la pregunta de cuál será el criterio empleado para preferir una hipótesis en lugar de otra. Puede ser preferida por el éxito, por su posible verdad al resistir la falsabilidad, porque la finalidad del investigador en ese trabajo

consiste en una actitud crítica que lo lleve a descubrir dónde se encuentran las fallas de una teoría establecida; y a partir de ella la que viene a sustituirla debe responder favorablemente haciendo la teoría más rica, al aclarar adecuadamente los aspectos que trataba el anterior más otros nuevos; pero sin perder de vista su falsabilidad en otro momento. Pues la base fundamental de este quehacer falsacionista es el de mantenerse con una posición crítica ante la realidad, porque aun cuando se espera que las cosas se den de cierta manera, no necesariamente es así, pues la realidad no siempre responde a esa lógica, sin embargo lo que permite tener la esperanza puesta en dicha idea es el acceder lo más posible a la verdad; considerando los factores que se presentan en tal momento para corroborarla, y los cuales no constituyen una garantía sobre el futuro, dicho en otros términos, no hay “confianza absoluta” en las teorías científicas no obstante estaremos actuando racionalmente al elegir a través de un juicio crítico aquellas proposiciones mejor contrastadas.

2.3. CRITICA

Después de haber presentado una pequeña semblanza de los puntos más significativos de la propuesta epistemológica hecha por los positivistas lógicos, especialmente Carnap y por otra parte la postura de Popper a ese respecto, me lleva a hacer las siguientes consideraciones; tomando en cuenta que el tema central del presente trabajo es la precisión en la ciencia: primero, que es un error tratar “la precisión en la ciencia” en términos de absoluto, pues eso sería expresarlo en un ámbito ideal mientras que la realidad es muy distinta porque estos términos refieren a una actividad, un proceso, un constante devenir, un cambio permanente, sin embargo no deja de ser útil esa formulación en tanto idea rectora que puede motivar la labor del investigador para intentar acceder a ella, además de servir como parámetro para establecer cuál explicación de la realidad, desde un aspecto científico, resulta más adecuada. Esto abre la posibilidad de dar varias explicaciones en torno al trabajo científico; entre ellas la de la verificación y la refutación, para ver por lo menos, de estas dos cuál es mejor y por qué, al proporcionar una respuesta lógica más acertada o cercana a lo que entendemos por precisión en la ciencia.

Comenzaré por la propuesta hecha por los positivistas lógicos, cuya explicación está basada en la formulación de proposiciones que determinan la verdad de experiencias obtenidas de la realidad, a través de la inferencia inductiva de ellos. Tal concepción presenta varios aspectos cuestionables para ser tomada como representativa de la explicación científica. En primer lugar, suponiendo que los enunciados elementales provengan de la experiencia, no significa esto que se puede inferir de ellos leyes científicas, pues por mencionar algunas deficiencias podríamos decir que esto nos puede conducir a una recopilación infinita de casos

sin por eso lograr aclarar el paso a términos de ley, a menos que dicho proceso tenga sus bases en un apriorismo, cosa que los positivistas lógicos no sostienen. Por lo tanto, tal salida resulta endeble al no justificar adecuadamente dicha postura. También hallamos en su aspecto de demarcación, entre aquellos enunciados que tienen sentido (significación) y los que carecen de él para ser tomados como enunciados científicos, que al excluir a la metafísica como ciencia, porque sus enunciados “carecen de significado”, al mismo tiempo se excluye la posibilidad de la ciencia natural al formular sus conocimientos en términos de leyes. Pues si nos apegamos a una justificación coherente, en sentido estricto, encontramos que los enunciados elementales, provenientes de nuestra experiencia, no conducen a la elaboración de leyes científicas, porque la inducción que se lleva a cabo está sustentada en enunciados que sólo tienen la apariencia de ser verdaderos y deja abierta la posibilidad de que se hagan algunas excepciones al verificarla.

Procederé ahora al análisis de los argumentos de Popper sobre su propuesta denominada falsacionista; y ver si se acerca más que los positivistas lógicos a una concepción correcta de ciencia.

Popper señala que la serie de enunciados presentados como teorías o leyes científicas, son los que han resistido la falsación y que propiamente son hipótesis que tienen la intención de llegar a una universalidad. Pues él considera que no puede haber enunciados últimos en la ciencia al no ser enteramente verificables o justificables, sin embargo se pueden contrastar para hallar aquellos que sean más aptos, por eso los presenta como hipótesis.

Después de señalar el sentido que tiene para Popper la ley científica, sería un error referirla o compararla con la ley universal; si estas últimas fueran las bases del conocimiento científico verdaderamente entonces sería una incoherencia la propuesta metodológica de Popper fundada en la refutabilidad, pues una auténtica ley no puede ser refutada, en caso contrario diremos que no era una genuina ley.

Por otro lado, algo que resulta objetable de la postura falsacionista de Popper es el hecho de no poner cuidado en aquello que se puede rescatar de las proposiciones científicas, denominadas leyes científicas, que pueden servir de apoyo para el desarrollo científico. Igualmente se cuestiona esa actitud crítica y dinámica de la ciencia, que establece Popper, por restringirla a una misma tradición, dejando de lado algunas tradiciones científicas que aportan otro tipo de explicación para los avances científicos.

Y entre otras cuestiones que debemos tomar en cuenta es que el ser humano es imperfecto, que presenta muchas limitaciones, lo que pueda ser un factor que impida acceder a un conocimiento realmente preciso de la realidad. Considerando la imposibilidad de la precisión en la ciencia en términos concluyentes, y después de haber presentado dos explicaciones epistemológicas que intentan dar una visión lo más acertada posible del conocimiento científico, llego a considerar que de estas dos posturas la falsacionista es la que soporta mejor los embates hechos por otras corrientes de pensamiento. sin por ello eliminar sus deficiencias.

Además cuando el investigador labora en el terreno científico nunca agota su examen, porque al pretender hacerlo esto lo conduciría por un lugar distinto al

objetivo previsto al iniciar su trabajo, por ende tiene que realizar su investigación dando por supuestas varias cosas; y de acuerdo con la postura falsacionista, en la medida que "X" teoría resista la refutabilidad se estará acercando más al carácter de veracidad y precisión. Pero hay que tomar en cuenta, además, que el conocimiento científico es un acercamiento parcial de la realidad, que se erige como el portador del parámetro para establecer qué conocimiento es preciso o veraz y cuál no, descartando aquellos que no se ajusten a esa medición.

2.4. NOTAS

1. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México 1987, p.19
2. Popper, K., *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, p.39

CAPITULO TERCERO

¿QUÉ ES “LA HISTORIA PARA LA VIDA”, EN LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE NIETZSCHE?

3.1. PRESENTACIÓN

Uno de los grandes pensadores revolucionarios del siglo XIX es sin duda alguna Nietzsche, quien hace una severa crítica al mundo cristiano burgués, como valor supremo que sustenta toda la estructura de valores que había construido la cultura occidental de su tiempo; al plantear una nueva tabla de valores sustentada en la exaltación de la vida, como voluntad de vivir, en lugar de los valores establecidos que proponen la igualdad, la piedad, la humildad, el amor al prójimo, la compasión, la bondad, esto en el orden moral, mientras que en el ámbito intelectual rechaza toda sistematización, la pretensión de una verdad última y única, la objetividad, la razón como aquella que dé cuenta de las cosas.

Por esa visión tan radical con la que irrumpe Nietzsche en su época no debe sorprendernos el que instaure una manera de expresión igualmente radical, pues, la escritura de sus textos se presenta con una aparente facilidad de lectura, por el uso de un vocabulario sencillo, que en un primer momento puede mostrarse al alcance de cualquiera, además de resultar muy atractivo por el estilo que utiliza (poético, aforístico, metafórico); encontramos que es precisamente esto lo que ha traído como consecuencia muchas complicaciones, al ser un recurso polisémico; por tal razón tendré cuidado de no caer en la ilusión de que mi interpretación es la correcta o única que se puede hacer al respecto.

Así hallamos que algunos estudiosos de la filosofía, en un principio han despreciado la obra de Nietzsche, al parecerles un sistema poco “coherente” y que más se inclina al terreno literario que al filosófico; sin embargo, cuando lo analizan cuidadosamente se percatan de su pertenencia al ámbito filosófico, aunque sin lograr establecer “el criterio” que ayude a entender su pensamiento. Y

lo que en una revisión superficial de la obra de Nietzsche podría parecernos al alcance de todos se torna sumamente compleja al presentarse como un pensamiento exclusivo, que guarda en su interior una pluralidad de posibilidad de interpretación, sin opción de establecer cuál es la correcta, porque al poner límites a sus enseñanzas las estaríamos aniquilando al definirlos, y ella es, más bien, insinuante; no obstante nos permite saber cuándo la estamos interpretando mal, porque para ello tenemos el texto para cotejarlo. En tal caso lo más sensato es no pretender limitar rigurosamente esta manera de expresión y tener cuidado de quedar obnubilados por la aparente facilidad de lectura de sus escritos.

Después de tomar en cuenta estas observaciones espero no incurrir en el presente ensayo en alteraciones de interpretación del artículo: "*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*", que forma parte del escrito titulado *Consideraciones intempestivas*; mismo que tomaré como base para intentar responder la pregunta de: ¿qué es la "historia para la vida?" en la concepción filosófica de Nietzsche; para tal efecto llevaré a cabo el siguiente procedimiento: primero, haré un pequeño acercamiento de lo que Nietzsche considera como "vida" y lo que se opone a ella. luego, en el segundo apartado analizaré cómo con un exceso de historia se puede desplazar la vida, y por último, llevaré a cabo la crítica al exceso de historia para la vida.

3.2.1. INSTINTOS A FAVOR DE LA VIDA

En su análisis sobre “*La utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*”, Federico Nietzsche, comienza señalándonos la importancia de una historia que vaya más allá del saber por el saber mismo, es decir, ve la necesidad de una historia que no se limite a la acumulación de datos relevantes que acontecen en el mundo y que el sujeto mantiene con fines de erudición, sino una historia que emerja como fuerza creadora que ayude al hombre en su superación, que le sirva para desarrollarse plenamente. Al respecto nos dice:

Es cierto que necesitamos historia, pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber, aunque con aire de superioridad mire con desdén nuestras necesidades y apremios toscos y torpes. Esto significa que la necesitamos para vivir y para actuar... Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida... practicar la historia.¹

Pero ¿cómo conseguir una historia de este tipo? Nietzsche comienza haciendo un recuento de lo que era la historia de su época y se percata de que el problema fundamental del sentido de la historia lo constituye la manera como ésta es entendida y asumida, porque la concibe como ese relato que da cuenta, casi con “exactitud”, de los acontecimientos pasados, pero que no le es útil en el presente más que para ampliar sus conocimientos. En su análisis comienza distinguiendo entre el animal y el hombre; el animal es un ser ahistórico, porque no es capaz de distinguir entre el ayer y el hoy, reduciéndose a su vida vegetativa de placer y displacer; mientras que el hombre tiene conciencia de la temporalidad. Lo que quiere decir, que es un ser que se da cuenta de su desarrollo, por su capacidad de recordar, y de su finitud, mismas que le producen angustia.

El hombre, a diferencia del animal, no puede ser feliz, porque viviendo el tiempo histórico necesariamente recuerda, pero, ¿Nietzsche no plantea alguna posible salida ante semejante fatalidad?, pienso que si al plantearnos un pasado no ajeno y estatizado, sino en los términos en los que sepa aprender a mirar retrospectivamente para hallar en ese pasado algo significativo siéndole útil en el presente. Pero sólo querrán volver sobre su pasado los de espíritu fuerte, por aquello que se considera propio de una vida que merece repetirse y en última instancia como lo propiamente considerado como vida. Ahora bien: ¿qué entiende Nietzsche por vida?. La respuesta se torna sumamente difícil por plantearlo bajo diferentes formas, sin que en alguna de ellas se deje entrever la solución, algunas de las cuales mencionaré posteriormente, no obstante si nos refiere que la vida no es felicidad, pues no podemos abandonar lo que fuimos, en función de percatarnos de nuestro pasado.

La vida se presenta como potencia que impulsa, contrapuesta a la debilidad y la enfermedad; es una voluntad generadora, creadora, es entonces voluntad de poder con la que el hombre rompe con lo establecido poniendo en lugar suyo nuevos valores; ¿a cargo de quien estará el establecer esos nuevos criterios?, quedará en manos de los seres distinguidos, de los señores, de los hombres excepcionales, de los fuertes, pero sin que ellos señalen el camino que se deba seguir para acceder a ser uno de ellos o entender, siquiera, lo que proponen. y mucho menos indicarnos como promover el cambio de valores hacia lo superior. Pues Nietzsche nos dirá que es una cuestión de experiencia personal, porque para tener derecho a vivir cada uno debe aprender a ser hombre por sí mismo, al respecto dice: se hombre y no me sigas, cada uno tiene su manera de vivir, de caminar, en este sentido "...la afirmación de la voluntad de vivir es proclamada, por lo pronto como la única correcta..."² pues se debe dejar llevar por el impulso

vital de su voluntad instintiva hacia lo superior. Por tal razón no se pueden señalar reglas, leyes, caminos que haya que seguir para acceder a la vida propuesta por Nietzsche que es fuerza generadora de las cosas excelsas y bellas, en ese sentido se sobrepone al curso de ese pasado que se le impone y no se abandona cobardemente a él; pues sólo los hombres de espíritu débil se repliegan constantemente en el pasado sin lograr superarlo.

Nietzsche dice, el ser humano requiere del olvido, porque “Un hombre que quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño o al animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar”,³ una condición para vivir es saber utilizar lo pasado en nuestro presente, y en la medida en que este no satisfaga las necesidades humanas poder olvidarlo y no estar anclado en un pasado al que constantemente se recurre intentando evadir el hoy o no contar con esa fuerza para vivir su tiempo al sobrepasarle sus recuerdos a su voluntad.

En tal caso Nietzsche comienza distinguiendo los tipos de vida, nos dice que “...la historia es soportada sólo por las personalidades fuertes, a las débiles las borra por completo”.⁴ En este sentido reconocerá a las personalidades que tienen el ánimo de ir hacia delante, que son individuos destacados que logran escapar a la determinación e inacción y que para él representan los que propiamente viven, y por otra parte está lo que corrientemente pasa por vida, que el oriundo de Rocker, dice que pertenece a los esclavos, los débiles, los pocos favorecidos de la vida, los decrepitos, que se han contentado con una vida de espectadores, cargando a costas una serie de valores que le son impuestos, como aquello que proclama su sumisión y la promesa de la felicidad del más allá, en donde la vida

se torna ajena por no haber un compromiso en su actuar, propios del cristianismo.

La vida que Nietzsche reconoce como la de los hombres fuertes, es aquella que el individuo experimenta, confiriéndole valor y sentido, a partir de asumir la lucha consciente entre el dolor y el deseo; donde su misma experiencia de vivir es tan fuerte que acepta el dolor como parte integrante de su reafirmación o superación.

El planteamiento de Nietzsche perfila el cambio de todos los valores vigentes de su tiempo, especialmente en Alemania, porque la vida es su objetivo y considera que dichos valores van en contra de ella (la vida). Entendiendo la vida como voluntad creadora, trae como consecuencia, según Nietzsche, la modificación del sentido de historia. El no aprueba una historia que se reduzca a lo conceptual además de cuestionar su veracidad, pues dirá que en esos términos la tenemos de adorno y la historia no debe reducir de esa manera su papel, en lugar de ello él propone una historia práctica puesta en acción en la vida misma, es decir, una historia que mantenga los sucesos pasados como parte integrante de lo que es hoy. Esto lo expresa tácitamente cuando nos dice: "...Lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos de las culturas".⁵ En esta cita se ve la necesidad tanto del recuerdo como del olvido para poder vivir, en ese sentido la historia para que sea útil a la vida debe contar con la capacidad de vivenciar su pasado, es decir, que lo acontecido lo ayude a su superación.

3.2.2. EXCESO DE HISTORIA PARA LA VIDA

Nietzsche hace un recuento de la historia que le antecede. Así para él hay tres tipos de interpretación histórica que están al servicio de la vida, pero de los cuales no hay que exagerar porque entonces se torna en contra de ella, a saber:

- A. La historia monumental, esta interpretación considera que el hombre moderno necesita guiarse, según Nietzsche, por modelos que lo conforten e impulsen a la lucha por el futuro, así “...los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que en ellos perdura a través de los milenios un plano estelar de la humanidad, que lo supremo de tal momento caducado hace ya mucho tiempo continúa siendo para mí algo vivo, claro y grande...”.⁶

De tal manera la historia monumental resulta un paradigma que guía el sentido de la vida presente, apoyándose en el pasado por su utilidad, según Nietzsche para tenerlo como ejemplo. Pero el peligro que trae consigo este tipo de historia, y que viene en detrimento de la vida, es que se considere como “...que lo grande alguna vez se dio, en todo caso fue posible, y, en consecuencia, volverá a ser posible alguna vez...”.⁷ Un caso que puede ilustrar dicho abuso es el caso de Maquiavelo, quien considera que el estudio del pasado era del mismo valor porque permitía al hombre que viese el futuro, pues todos los acontecimientos sociales de una época se corresponden con épocas pasadas. Pues en el texto de *El príncipe*, Maquiavelo dice: “El príncipe (...) no tiene necesidad más que de no traspasar el orden seguido por sus mayores, y de contemporizar con los acontecimientos, después de lo cual le basta una ordinaria industria para conservarse siempre...”,⁸ lo que representaría que al príncipe se le instruye sobre la historia inmutable, de tal

manera que lo bueno de una generación debe serlo para las posteriores, donde lo único que cambia son las circunstancias.

- B. La historia anticuaria, consiste en el reconocimiento de la tradición, entendida ésta como aquello en donde uno se ha formado y que merece ser conservado, adoptando una actitud de respeto ante ella. Nietzsche dirá que esta historia “...se inclina por detenerse en lo acostumbrado y tradicional, cultiva lo pasado como historiador anticuario...quiere preservar las condiciones en que él nació...La posesión del acervo heredado de los antepasados...Lo pequeño, lo limitado, lo decrepito, y anticuado recibe dignidad e inviolabilidad”.⁹ Este modelo de historia es necesario para la vida por preservar aquello en lo que nos formamos y es digno de mantenerse. Sin embargo, Nietzsche nos señala que cuando lo hacemos en demasía resulta contraproducente, pues ésta “...sólo es capaz de preservar la vida, no de generarla, por lo que siempre subestima lo que viene, porque para eso carece de instinto”,¹⁰ lo que quiere decir que cuando volteamos la mirada a esa historia de manera exagerada podemos olvidarnos del presente, o mejor dicho lo desplazamos dándole mayor importancia a ese pasado en el cual fuimos resaltando algunos aspectos que consideramos significativos, pero que en muchos casos carecen de relevancia y sin embargo lo hacemos pasar como si en verdad la tuviera. Aquí podría señalar como ejemplo, desde mi perspectiva, a esas personas que trabajan incesantemente para obtener algún vestigio de épocas anteriores y lo mantienen como un trofeo, siendo en muchos casos sobre estimada a tal grado que lo pueden valorar aun sobre su misma persona.
- C. La historia crítica: este tercer modelo está en principio, según Nietzsche, al principio de la vida. El principio en que se fundamenta es hacer una reflexión de lo que ha acontecido en el pasado y de aquello que no sirve para el

presente hay que condenarlo, pues después de esa evaluación minuciosa se deben depurar lo que no sirva a la vida, es decir lo que nos mantiene atados a algo que requiere ser superado para poder ubicarse en el presente. Nietzsche lo dice en estos términos “pues todo lo que nace merece sucumbir. Por eso sería mejor que nada naciese. Se requiere mucha fuerza para poder vivir y olvidar”.¹¹ Lo que entiendo de esta cita es que nuestro vivir implica un conocimiento del paso del tiempo, así como de nuestra finitud, y que esta conciencia requiere constantemente se esté purificando para quitar aquello del pasado que obstruya en nuestro presente, pero dicha labor no es fácil, se requiere de un carácter fuerte y demasiada perspicacia para hallar el justo límite entre lo que debe y no debe mantenerse. Pues el peligro inevitable que se corre es que esos juicios no sean necesariamente correctos al estar formado el sujeto dentro de ese pasado que se trata de condenar. Nietzsche dirá que estas tres formas de historia presentan servicio a la vida a condición de que los historiadores se integren a ella

...no como una cohorte de pensadores puros que se limitan al papel de observadores de la vida, no como individuos ávidos de saber a quienes únicamente el saber puede satisfacer y para los cuales el aumento de conocimiento es la meta, en sí misma, sino siempre tan sólo para los fines de la vida y ...bajo el señorío y la dirección suprema de estos fines.¹²

esto es posible en la medida en que satisfaga las necesidades del sujeto “en tanto que éste es activo y aspira, en tanto que preserva y venera, y en tanto sufre y necesita de liberación”.¹³ Pero sin pretender demostrar y objetivar dicha experiencia del pasado, pues nos alejaríamos de él en tal sentido y ya no estaría al servicio de la vida.

3.3. CRITICA

La historia propuesta por Nietzsche está encausada a una liberación del espíritu, donde uno se resista a ser presa tanto del pasado como de novedades. Para ello se requiere de un conocimiento del desarrollo histórico, que nos permita contar con elementos referenciales para formarse un juicio más preciso de las cosas. Además, el conocimiento del pasado nos provee de ciertas herramientas que pueden ayudarnos en el crecimiento de nuestro espíritu, al no dejarnos aferrar a la herencia que nos lleva por un camino determinado, sino al dar pauta a volver la mirada hacia si mismo y con ese conocimiento del pasado poder adoptar una actitud crítica, donde sea posible distinguir lo propiamente histórico de aquello que se ha querido confundir con este, la historicidad.

Así en la obra *“Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”*, Nietzsche critica el exceso de historicismo de su época, sin embargo no deja claro porque el exceso de historicismo degenera la vida, ni cómo la historia puede servir como promotora de la vida: pero lo cierto es que Nietzsche intenta realizar una consideración intempestiva o fuera del tiempo que valga en todas las épocas; donde cada época interpreta esta consideración dependiendo de su necesidad de hacer historia retomando el pasado en función del hoy, no ya como copia del ayer, sino para liberarse de él y al mismo tiempo del encanto del presente.

Se puede retomar la historia desde el punto de vista monumental. anticuaría o crítica y hacer que valga para el presente en tanto se actualice en el aquí y ahora promoviendo en los individuos la acción. la vida. Lo que encuentro objetable de la clasificación hecha por Nietzsche de las historias es el que no se puede

delimitar tajantemente entre cada una de ellas, pues de alguna manera se incluyen entre ellas; por ejemplo en el caso de la historia en Maquiavelo en la obra *El Príncipe* donde en uno de sus capítulos (XIV) plantea que el objetivo propio de un príncipe debe ser el arte de la guerra y lo muestra con el caso de Francisco Sforza quien después de ser un simple particular llegó a adquirir un ducado en Milán por haber logrado sobresalir en ese terreno; y sus hijos, por no haber atendido la cuestión de las armas pasan de ser duques a particulares. Pienso que este pequeño pasaje nos puede referir tanto una historia monumental como una historia crítica porque la primera de ellas nos sirve como referencia, pero como no se queda en plena contemplación o referencia de ese pasado se torna entonces en una historia crítica.

Otro aspecto que igualmente atrajo mi atención es que la historia para la vida no es captable por medio intelectual, sino que parece corresponder a un orden propio de la intuición; aunque si plantea ciertos esbozos o pistas de lo que ella es, y en lugar de esforzarse en aclararlo a través de un gran tratado lo lleva por un camino fundado en los instintos de la juventud que permiten vislumbrar los puntos clave de una historia, a favor de la vida desde la mirada retrospectiva a nosotros mismos, pudiendo captarlo por propia experiencia y no a la manera de prescribir un camino para alcanzarlo.

Esos instintos de la juventud propios de la vida tienen su base en la esperanza, la audacia, la fuerza, el ímpetu, las aspiraciones por la grandeza desde sí mismos; por ello la historia para la vida no acepta el pasado como mera recopilación de datos que vayan degenerando el goce pleno de sensaciones y en lugar suyo se repliega en el recuerdo, ya sea como exaltación de momentos grandiosos del pasado o quizás a manera de vanagloria por su memoria, sin proyecciones en un

futuro renovador por estar sustentados en cierta madurez que le proporciona estabilidad y le va aniquilando su espíritu emprendedor. En tal sentido ese tipo de historia requiere de establecer de manera manifiesta los límites, y qué mejor medio para ello que los dictados por la razón.

Entre tanto la historia para la vida no puede ser definida, al no captarse por medios intelectuales, sino que sugiere captarse a través de nuestra experiencia; porque es una propuesta a la acción que no se pierde de vista en momento alguno, así pienso que de origen es el motivo de que Nietzsche sólo indicara qué es la historia fundada en la vida, permitiéndonos mejor conocerla al ir la haciendo nuestra al vivenciarla; sin incurrir en el error de querer apresarla. Aunque el hecho de plantear la cuestión tan abierta permite que se pueda mal interpretar; no obstante pienso que también lo hace porque lo considera como un anuncio de las bases que deben ser tomadas en cuenta por una historia que sea en pro de la vida, sin pretender que ha sido agotado todo sobre ella, lo cual no resta méritos a dicho esfuerzo; pues se levanta como un posible punto de apoyo para algo mejor y más claro.

3.4. NOTAS

¹ Nietzsche, F., Antología (“*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.*”), Península, Barcelona, 1988, pág. 55

² Ibid. Pág. 102

³ Ibid. Pág. 58

⁴ Idem. Pág. 79

⁵ Ibid. Pág. 59

⁶ Idem. Pág. 64

⁷ Ibid. Pág. 64

⁸ Maquiavelo, Nicolas *El Príncipe*, Espasa-Calpe, México, 1989. Pág. 13

⁹ Nietzsche. Op. Cit. Pag. 68

¹⁰ Ibid. Pág. 70

¹¹ Ibidem. Pág. 70

¹² Ibid. Pág. 71

¹³ Ibid. Pág. 63

CAPITULO CUARTO
EL TEXTO EN PAUL RICOEUR

4.1. PRESENTACIÓN

El marco en el que aparece la llamada hermenéutica contemporánea, enfrenta la puesta en cuestión de la ciencia como la legisladora y legitimadora del conocimiento verdadero con su ambicionado carácter de universalidad y definitivo. Las ciencias naturales sostienen la idea de que los hechos naturales se pueden verificar a través de un análisis objetivo, bajo una explicación conceptual regida por el principio de causalidad. Ante tal escenario, la hermenéutica se presenta como un conocimiento que reclama un carácter de validez, que si bien no tiene la pretensión de desplazar a la ciencia sí exige su reconocimiento, como un saber encargado de comprender las acciones humanas. Dichas acciones serán para los hermenéutas el gran texto por interpretar, en este sentido difieren sus posturas, mientras para algunos de ellos el texto es el modelo del diálogo, para otros es el discurso fijado por la escritura, para otros es, su análisis situacional, etc. Por tal motivo realizaré el análisis de la propuesta planteada por Ricoeur acerca del texto, tratando de marcar la distancia que se establece con la concepción de texto en Gadamer. Para tal objetivo, el procedimiento que llevaré a cabo será el siguiente:

En primer lugar, mostrar las características del sujeto hermenéutico, que iran incluidos en el apartado denominado el texto en Paul Ricoeur; en segundo lugar, abordaré el concepto renovado de explicar aplicado a las ciencias humanas, para relacionarlo con la comprensión y para validar el conocimiento hermenéutico; luego, presentaré cuáles son los distintos elementos que propone Ricoeur para conformar el llamado círculo hermenéutico. Por último, rescatar algunos puntos de divergencia entre Ricoeur y Gadamer en cuanto al texto.

4.2.1. EL TEXTO EN PAUL RICOEUR

El ser humano para Ricoeur es un sujeto que se encuentra en el mundo pero cuya existencia no es algo que ya esté determinado, sino que es la posibilidad de ser en el mundo. Esto quiere decir que, es un sujeto que se ve enfrentado a una realidad que se le muestra distante, la que tiene necesidad de comprender para así poder ser de tal o cual manera según sus posibilidades, lo que significa su propia determinación. Bajo este aspecto el sujeto se muestra con proyecciones, intenciones, fines en su actuar, aunque no siempre sea consciente de ellos; marcando así su distancia con el resto de los seres con los que comparte el mundo.

Esa intencionalidad del sujeto es el objeto de estudio propio de la hermenéutica, que pretende dar cuenta de la experiencia originaria de la realidad; pero distanciándose de la explicación de verdad objetiva propuesta por la ciencia, que tiene sus bases en el principio de causalidad de indole universal; desde esa perspectiva podría considerarse a la hermenéutica como una postura modesta respecto de la ciencia, aunque considerándola como la que trata los orígenes mismos de tal conocimiento se estarán invirtiendo en tal caso los papeles, pero esto ya habrá otra oportunidad para abordarlo, pues lo que me ocupa en estos momentos es ubicar las características del texto para Ricoeur.

Ahora bien, reconociendo como constitutivo del ser humano el actuar, hacer juicios, conducirse rigiéndose por fines, inscritos en un tiempo, lo que quiere decir que el sujeto está en proceso, en devenir, abriéndose nuevas posibilidades de ser. A este respecto:

...la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su carácter temporal. Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado. Hasta es posible que ningún proceso temporal sea reconocido como tal sino en la medida en que es relatable de una manera u otra.¹

La cita anterior es un ejemplo de cómo el lenguaje es la historia del hombre, pues ahí se articulan ciertos pasajes seleccionados de la experiencia temporal del sujeto para mostrar cómo en su constante devenir va cobrando sentido su existencia y, con ello el sentido del Ser.

Para Ricoeur la unidad discursiva que mejor da cuenta de la relación entre vivencia temporal y el acto de relatar es el texto, porque éste constituye la ampliación del significado proporcionado por las oraciones, además de aprovechar la capacidad de ir entretejiendo los distintos momentos que conforman el relato. Pero cabe preguntar entonces ¿qué es el texto para Paul Ricoeur?. En términos literales podemos decir que el texto para Ricoeur es “todo discurso fijado por la escritura”,² lo que no quiere decir que sea un diálogo que se establezca entre el que escribe y el que lee, porque si fuera ese el caso entonces todas las interrogantes que pudieran surgirle al lector tendrían que ser contestadas por el autor mismo, para ello se requeriría tener al autor presente pero no sucede así, más bien, el texto se independiza del autor. Resulta muy provechosa esta autonomía del texto respecto a su autor, porque en el texto se abre un campo “limitado de interpretaciones posibles”,³ que nos ubica dentro de lo que se encuentra expresado en él, lo que dice el texto (evitando caer en un dogmatismo o en un relativismo), haciendo a un lado lo que el autor quería decir. Lo que no significa que dicha relación (autor y texto) pueda ser suprimida y así hablar de un texto sin autor, pues resulta poco aceptable además de

cancelar la posibilidad de la hermenéutica en este terreno; pues el texto se daría como algo ya dado como una coherencia lógica interna, que al sujeto le restaría destacar pero sin la intervención de la interpretación. Otro aspecto que vale la pena resaltar del distanciamiento del autor con su obra es que el tiempo de vida del creador del texto se inserta en un tiempo, mientras que su obra trasciende dicho margen temporal. Pues el tiempo finito vivido por el autor no guarda relación recíproca con el margen temporal que adquiere una obra, de tal forma que aún sin vivir Hölderlin, por ejemplo, es posible tener la experiencia de su obra.

Después de estos señalamientos generales, respecto a las características del texto, resulta conveniente tratar el papel que desempeña la explicación y la comprensión en el trabajo hermenéutico de los textos en nuestra cultura, de acuerdo a la postura de Ricoeur, tema que será tratado en el siguiente apartado.

4.2.2. EXPLICACIÓN Y COMPRENSIÓN

Como había señalado al principio del capítulo precedente que sólo el hombre es el que tiene la posibilidad de ser en el mundo, al mismo tiempo podemos decir que en su transformación va creando su propio mundo y no como aquellos seres que ya tienen una situación dada de manera fija. Pero ese mundo creado por el ser humano debe ser expresado para convergir así con otros hombres que, igual que él, se van determinando a través de sus experiencias con su realidad, y en la medida que las comparten se modifica su acercamiento vivencial del mundo, en tanto lo hace suyo.

Una manera que tiene el hombre para referir sus experiencias tanto cognitivas como valorativas es a partir de la narración que se va llevando a la manera de una urdimbre o trama de acciones que se integran unas con otras para armar una historia. En términos de Ricoeur:

...comprendemos que una acción es un comienzo sólo en una historia que ella inaugura; que se desarrolla cuando provoca en la historia relatada un cambio de fortuna, un "nudo" por desatar, una "peripecia" sorprendente, una serie de episodios "lamentables" u "horrorosos"; ninguna acción, en suma, tomada en sí misma, es un final, sino sólo cuando en la historia relatada concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia con el reconocimiento, sella el destino del héroe por un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce en el agente la *catarsis* de la piedad y del terror.⁴

Como ya había mencionado en el apartado anterior, existen diferencias considerables entre el diálogo, que manifiesta el desarrollo de ciertas acciones y la relación que se tiene con un escrito que fija dichas acciones, cuya unidad discursiva referencial será el texto, para Ricoeur.

De tal forma, que cuando vamos relatando un acontecimiento, uniendo una serie de circunstancias que consideramos fundamentales de la acción, hallamos otros elementos dispares entre el diálogo y la escritura; pues el primero de ellos se apoya en algunos recursos ostensivos que le imprimen mayor significación, sin embargo puede resultar contraproducente al confundirlos; mientras que el texto, en tanto escritura, requiere de un lector que interprete las palabras que tiene frente a él para comprender lo que nos quiere decir, en ese modo las palabras escritas cobran sentido por sí mismas sin el necesario referente material.

Así, dirá Ricoeur, “Para nosotros, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por los textos”.⁵ Por poner un ejemplo ilustrativo de la anterior podría ayudarme el diálogo de *La República* de Platón, donde para poder denotar su referencia no tendré que trasladarme a su época o tener que crear todas las condiciones semejantes que presenta el texto para poder comprender aquello que está diciendo –en el supuesto de que fueran posibles tales cosas-, sino que a partir del texto debo procurar entender mi realidad, rescatando los elementos que me convienen para explicar en este caso, mi régimen de gobierno. Y, en lo sucesivo dar pautas para proyectarse mejor nuestro ser en el mundo, por intentar hacer nuestro un mundo que hasta cierto punto nos es ajeno, partiendo de nuestras propias circunstancias y nuestro propio contexto.

Ahora bien, el distanciamiento entre nosotros y lo dicho por la obra no nos resulta del todo opuesto o ajeno por lo que refiere en última instancia el modo de ser de otro sujeto que expresa su modo de vida cultural. Lo que refiere la coincidencia en nuestros horizontes, mismos que se van forjando por las experiencias que tenemos del mundo, constituido por los prejuicios que mantenemos, nuestra postura social, nuestra historia, nuestra ideología etc., y que

nos va individualizando. Pero en cuanto compartimos estos aspectos sociales vamos a convergir inevitablemente en ciertos puntos, que podemos llamar fusión horiZónica.

La intersección de nuestra situación con la presentada en el texto, nos posibilita la reconstrucción de un mundo como propio partiendo de lo ajeno, sin incurrir en el error de pretender comprenderlo a partir de un avenimos con lo dicho en él, sino de los elementos en común que actualizamos como lectores. La lectura implica superar la escritura; y en lugar suyo hallar lo que dice el texto en tanto posibilidad de comunicar algo. Esto quiere decir, igualmente, que no se debe imitar lo expresado en el texto para poder comprenderlo, pues más bien se requiere de la consideración de nuestra precomprensión originada a través de las circunstancias históricas, distintas a las del texto aunque se fundan con él.

Retomando el ejemplo del diálogo platónico, y considerando las observaciones precedentes, tendremos un texto nuevo cada vez que llevemos a cabo una lectura de él, porque como estamos en constante devenir, como posibilidades de llegar a ser de manera permanente nos vamos renovando; lo que significa que desde nuestras nuevas vivencias estaremos realizando la actualización del texto a nuestras nuevas condiciones; lo cual es legítimo llevar a cabo considerando esta parte oculta del texto que es factible interpretar.

Ricoeur presenta como hipótesis para legitimar la explicación como concepto independiente de las ciencias naturales, con fundamentos en el análisis estructural del texto desde la semántica profunda, la siguiente argumentación:

...en ciertas condiciones, las grandes unidades del lenguaje, es decir, las unidades de nivel superior a la oración, ofrecen organizaciones comparables a las de las pequeñas unidades del lenguaje, es decir, las unidades de nivel inferior a la oración, aquellas que son precisamente de las que se ocupa la lingüística.⁶

Lo que quiere decir que todas las partes de la narración cobran significación a partir de su vinculación con la totalidad y a la inversa, el conjunto de la narración a partir de la integración de todas sus partes. Esto puede mostrarse con un fragmento de la obra *Madame Bovary* de Gustavo Flaubert;

(...)

-¡Estoy en la ruina, Rodolphe!, eso es lo que me pasa. ¿me puedes prestar tres mil francos?

El se incorporó y su rostro tomó una expresión grave.

-Pero es que..., es que...-balbuceaba.

(...)

Luego dijo con toda parsimonia.

-Pues lo siento, querida señora, pero no los tengo.

(...)

-¡Pobre! -dijo Emma -¡Qué pena me das! Sí, una pena horrible.

Se había quedado con los ojos fijos en una escopeta forrada de plata que brillaba colgada de la panoplia. (...)⁷

Este caso a pesar de cumplir con el elemento esencial de la narración (acción), encontramos que nos cuenta sólo parte de la trama y que eso esencial de ella. En este ejemplo, queda trunco, pues al descontextualizarlo de la obra en su totalidad nos hace una presentación parcial, pues no sabemos mucho de los personajes y del por qué actúan de esa manera; es más ni siquiera es un pasaje completo, entonces no podemos decir cómo se desarrollaron los acontecimientos para llegar hasta aquí ni cuál es el desenlace, menos aún cuál es el sentido de la obra; pues esta parte que presentamos queda como suspendida respecto a su conjunto. Si bien es cierto que esta muestra que transcribí tiene ella en sí un significado, no es el mismo del que guarda la obra en su conjunto.

Por lo tanto, no podemos decir que a partir de este pequeño fragmento de la obra ya la comprendemos, pues nos falta conocer los hechos –verídicos o ficticios ocurridos en este texto de Flaubert que nos ayuden a ir encadenando los sucesos explicativos que nos den cuenta de su sentido total. Inclusive, si realizamos el análisis de esta parte, independiente de su conjunto, tendríamos algunos problemas para vislumbrar su sentido pleno con la siguiente; en efecto tenemos noticias de lo que hizo Emma, - en ese pasaje- fue a pedir dinero a Rodolphe, pero no del para qué o por qué de su acción, aquí alguien me podría objetar que sí aparece en el escrito la razón de su actuar porque estaba en la ruina, pero ésto no responde cabalmente a la pregunta, pues falta conocer el por qué en ruinas, o quizá el enlace de implicación de ese término.

Para poder explicarlo separaré un enunciado del fragmento citado y a partir de él expresar lo que quiero decir. Se había quedado –Emma- con los ojos fijos en una escopeta forrada de plata que brillaba colgada de la panoplia.

Si me ajusto exclusivamente a la percepción causal ejercida por el hecho físico, entonces, estaré explicando qué fue lo que pasó de manera objetiva, según el concepto tomado de la ciencia; pero como se trata de actos humanos no podemos mutilar de esa forma la explicación, pues falta conocer los motivos, intenciones y fines de tal acción, para que en función de ello se de la comprensión del sentido de dicho proceder y, posteriormente, poder explicar el acontecimiento con las razones que propiciaron dichos actos. Así, es como podemos tener un acercamiento más real de la acción humana: que nos permite conocer mejor los rasgos propios de su actuar o por lo menos tener aproximación a ellos.

El ejemplo citado anteriormente me ayuda para reconstruir, a través de un esquema, la implicación que hay entre explicar y comprender dentro de un texto.

Sabremos **qué** fue lo que hizo Emma si dice el **por qué** lo hizo.

Explicación

Comprensión

En la medida que se de respuesta a esas interrogantes habremos hallado el sentido del texto de manera actualizada, por ser ese enlace entre nosotros –desde nuestro propio contexto- y lo que nos dice la obra. Eso lo sabremos si vamos siguiendo la lógica de la argumentación en ese ir entretejiendo los hechos que conformarán el relato y que son fundamentales para la explicación, pues de estos elementos depende el que tenga tal o cual sentido, y si se modificara alguna de sus partes eso incidirá en el sentido de conjunto de la trama.

Si en este momento intentamos expresar el sentido de la obra de *Madame Bovary*, nos daremos cuenta que no podemos hacerlo por no contar con su visión ni siquiera fragmentaria de la obra, porque de acuerdo a la lógica de la argumentación no sé que hizo Emma, pues desconozco los motivos de su actuar. Según el enunciado elegido todo se concreta al qué hizo –se había quedado con los ojos fijos a la escopeta- pero no presta atención al para qué o por qué, de tal manera rompe con el círculo hermenéutico necesario para la interpretación de las acciones narradas.

4.2.3. CÍRCULO HERMENÉUTICO

Los círculos hermenéuticos son estructuras de conocimiento propias para el tratamiento de las cuestiones humanas, donde las partes integrantes se relacionan de manera dinámica impidiendo plantear una última y única visión de las cosas humanas. Presenta, además, una forma holística, cuyo proceso no se reconoce en un punto central al cual aspire para su explicación, sino que implica una correlación entre sus elementos constitutivos y una ampliación de sus momentos. Es decir, para designar la realidad vital del hombre se considera como un todo estructurado, cuyas partes de tal estructura se encuentran funcionalmente relacionados entre sí, de tal forma que parece que si se toma sólo una parte aisladamente del resto del conjunto no tiene sentido por sí misma, sino en cuanto constitutiva de una unidad más amplia: desde esta perspectiva se considera entonces, a las partes con un sentido dependiente o derivado del conjunto. Y la posición holística pretende igualmente explicitar el significado del conjunto partiendo de sus fracciones, sin posibilidad de contener en una de sus partes los elementos suficientes para hallar el sentido pleno de cierta realidad.

Después de esta breve explicación resulta más accesible captar, como el texto para Ricoeur muestra estos círculos hermenéuticos indispensables para poder interpretar los eventos humanos.

A propósito de ello, al final del apartado anterior nos enseña que lo fundamental para la hermenéutica no es seguir una secuencia de oraciones, en términos formales u ordenados exclusivamente por su construcción sintáctica, sino el poder comprender aquéllo de lo que trata el texto, que en ese caso no se logra consolidar por estar incompleto para su interpretación, pues falta conocer, por

ejemplo, que Emma es el personaje principal de la obra, que ella y Rodolphe fueron amantes, que él es un hombre con mucho dinero, que la ruina de la que habla Emma es porque ella se encargó de despilfarrar el poco dinero que tenía el marido por intentar realizar sus sueños de un mundo glamoroso, además, porque un notario había escapado con el dinero que les quedaba, y empezaron a presentarse a su casa sus acreedores y el desenlace de la novela es el suicidio de Emma llevando consigo la destrucción de su familia.

Pensando en que existe la lectura de la novela de por medio, y no la mención de algunos elementos (que no han sido desarrollados) nada más; podemos hablar, entonces, del sentido de las palabras del pasaje al que hice referencia; porque se tendría una visión de conjunto o en el caso de considerar su sentido de su fragmentación tendría que ampliarse un poco más para contar con una visión más panorámica que abarque el porqué de su acción, que en el caso de Emma podemos decir que era coraje, desilusión, desamor, indignación, ingratitud porque él contando con los recursos para ayudarlo no lo hace, prueba de ello era que la culata de su escopeta era de plata, -debo aclarar que esa es la lectura que yo hago y ese es el sentido que encuentro en esas palabras-; pero como no contamos con la interpretación última respecto del actuar del hombre; es válida mi interpretación por tener sus bases en el texto y esto porque: “En el acto de la lectura está implícito un tipo específico de parcialidad y esta parcialidad confirma el carácter conjetural de la interpretación”.⁸

Con esos aspectos señalados hasta aquí, puedo resaltar las siguientes relaciones de circularidad hermenéutica en el texto planteado por Ricoeur:

Todo – partes

Explicación – comprensión

Validación conjetura

Ahora, cómo se desarrollan dichas relaciones partiendo del texto. La primera relación indica que todas las partes que integran un texto son representados como hechos ocurridos a lo largo de un tiempo y en un espacio, de manera que requieren encadenarse unas con otras para tomar un nuevo significado de conjunto, porque al proceder a la segmentación del desarrollo de la narración propia del texto hallamos que cada una de sus partes tiene un significado de manera independiente y que en el momento de hacer la conjunción de ellas también se adquiere una significación de conjunto. Esto es posible porque este círculo hermenéutico indica una vinculación entre el todo y las partes, donde cualquier parte nos puede hablar del todo y donde a partir de la comprensión del todo podemos hablar de las partes, todas las partes tienen sentido por sí solas, pero dicho sentido es fragmentado porque no tiene realmente el sentido de la unidad más amplia del texto.

Proceso semejante se lleva a cabo entre explicar y comprender, donde se da la connotación de válido a aquello que apunta a explicarnos qué es tal o cual cosa, o cómo sucedió esto o aquello. que apeados al análisis estructural, será posible en la medida que uno perciba el motivo, la razón, el por qué, el sentido de lo que estamos explicando. Esto implica la conjetura, porque hay elementos para pensar tal o cual cosa dentro de la narración pero no todo se muestra ahí, sino que guarda ciertos puntos que se deben interpretar para acceder a la comprensión del sentido de esa acción. Sólo en la medida que capto el por qué de un

acontecimiento; dicho en otros términos, lo comprendo, entonces podré explicarlo adecuadamente.

La unidad que se gesta entre explicar y comprender se da porque, para poder explicar ciertos aspectos de la realidad humana, necesariamente debemos comprender el por qué de dicha acción; pues no se aclara adecuadamente el proceder del hombre si no se implican dichos procesos, llevando al mismo tiempo su aspecto de validación o conjetura respectivamente.

4.3. CRÍTICA

Para Gadamer la comprensión del texto no tiende a la reconstrucción del psiquismo del autor, sino al comprenderse en la cosa, para esto es necesario que se presente un estado de apertura para que se pueda dar el reconocimiento del otro o del texto. Pero, también, se requiere que haya un manejo de la tradición porque ésta es el lugar en el que se apoya toda comprensión. La tradición maneja el conjunto de prejuicios que forman el horizonte de una época, en la comprensión del texto tanto él como el intérprete hablan de su tradición, por ese motivo para Gadamer el texto habla, pero quien lo hace hablar realmente es el esfuerzo del intérprete.⁹

Para que haya comprensión se necesita del reconocimiento de la distancia temporal del texto en relación con el intérprete, porque tanto el texto como el interprete tienen que fusionar sus horizontes, porque en ellos se interrelacionan sus tradiciones haciendo posible que se enriquezca la comprensión. Por eso para Gadamer un texto no puede comprenderse tratando de reconstruir el horizonte de su autor, porque este tipo de comprensión resultaría unilateral, puesto que sólo vería a uno de los elementos. Para él toda comprensión maneja prejuicios, es decir, maneja la tradición. Así Gadamer dice que toda comprensión es producto de determinadas condiciones que están previamente dadas y que determinan su interpretación.¹⁰

Lo anterior se ve expresado en el lenguaje, mostrando el modo de ser del hombre, lo que le permite ser, hacer y tener texto, significa que la comprensión plena del sentido del ser siempre es en el lenguaje comunicativo, dialógico, pues toda expresión de sentido implica obligadamente un interlocutor. A través del

diálogo el hombre se obliga a encontrarse con la comprensión del otro, que puede ser distinta a la suya, es más puede ser contraria. Eso le exige al hombre atender al ser que se retrae y se oculta más allá de lo que sus textos dicen. Tal lingüisticidad permite, entonces, la apertura al ser.

Ahora bien, qué papel desempeña el texto con lo anteriormente dicho. El texto es el nudo de un problema que requiere ser aclarado, como modelo que configura la estructura de la comprensión a partir del diálogo. Porque si pretendemos establecer lo que es la cosa, tendremos que acordarlo con la mediación del texto, tanto de nuestro interlocutor como el propio que hemos producido. Por ello la condición necesaria para la comprensión será el lenguaje.

En cambio para Ricoeur el texto será el paradigma de la acción, porque es ese discurso que ha quedado fijado en la escritura - al igual que las acciones -, se presenta para ser leído; son una obra abierta, cuyo sentido está por develarse. Pues acepta diversas interpretaciones por estar estudiando hechos humanos que se les puede identificar con diversas interpretaciones, donde se hace válida la explicación a modo de una conjetura por presentar un aspecto que mantiene oculto, en cuanto a motivos que mueven a actuar de cierta manera.

Y Ricoeur considera que existe un orden consecutivo en su estructura narrativa, donde se van integrando situaciones, disposiciones, motivos, etc. Que le van dando su carácter de cambio, secuencial que da cuenta del cambio de los escenarios, de una dimensión histórica

NOTAS

- ¹ Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, F.C.E., México 2001, pág. 16.
- ² Ibid. Pág. 137
- ³ Ibid. Pág. 187
- ⁴ Ibid. Pág. 17
- ⁵ Ibid. Pág. 174
- ⁶ Ibid. Pág. 136
- ⁷ Cfr. Flaubert, Gustavo, *Madame Bovary*, Ed. Origen, México 1983 pág. 368-369
- ⁸ Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción* pág. 185
- ⁹ Cfr. Gadamer *Verdad y Método* I, pág. 366
- ¹⁰ Cfr. Gadamer, pág. 337
- ¹¹ Cfr. Gadamer, pág. 319

CAPITULO QUINTO
UNA PROPUESTA MORAL EN NIETZSCHE

5.1. PRESENTACIÓN

En el presente escrito intento mostrar la posibilidad de una moral trágica, desde el punto de vista de Nietzsche, expuesto en su obra *El nacimiento de la tragedia*; aclarando que dicho texto es expresado de manera simbólica partiendo del uso de aspectos no racionales de nuestro ser para su explicación.

Por tal motivo, este libro se presenta especialmente enigmático y místico al integrar distintos tipos de conocimientos en él, que para poder entenderlo es necesario no tratar de reducirlo a un tipo de conocimiento ya establecido, porque su obra presenta un carácter visionario que al tratar de definirlo se nos escapa. Sin embargo, eso no debe ser un impedimento para intentar comprenderlo, aunque sí cabe guardar ciertas reservas para no incurrir en errores imperdonables, por ello procuraré no hacer afirmaciones que no tengan un mínimo de sustento textual.

Tal parece que los dos ejes más importantes sobre los que versa esta obra son: el mundo antiguo griego, su mitología, su arte, su tragedia –representado bajo las figuras de Sócrates, Apolo y Dioniso- y por otra parte se trata el aspecto de la música así como la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, sólo me voy a ocupar de la moral trágica, a partir de las contradicciones entre Apolo y Dioniso, para que de esta manera se de una superación de la individuación y llegar a lo uno originario. La individuación corresponde al campo fenoménico, lo que se considera como apariencia, mientras el uno originario es lo que permite la superación de la individuación. La contradicción no se anula, nada más se supera. En el uno originario se sintetizan los antagonismos. La superación es momentánea, Nietzsche ve en la tragedia griega la representación del uno

originario pero un uno en devenir, por eso la superación es momentánea. El uno no es fijo hay una síntesis dialéctica con la apariencia y ambos expresan el movimiento.

Esto significa que el uno originario no se puede apresar, porque se encuentra sujeto al devenir, en esto deriva la cuestión epistemológica, donde el conocimiento no pertenece a un ámbito exclusivamente intelectual y estático como algo accesorio al hombre sino a una experiencia vivida como algo íntimo, lo que nos lleva a asumir una postura, un compromiso de nuestras acciones en el plano ético. El conocimiento es algo que pertenece a la vida por eso implica una visión ética.

Tratando de resaltar el aspecto ético en la obra de *El nacimiento de la tragedia* lo abordaré de la siguiente manera:

En el primer apartado que lleva el título “La tradición Socrática contra la tragedia”, trataré el tema de Sócrates visto como el responsable de la muerte de la tragedia en cuanto que la racionaliza. La tragedia anterior a Sócrates expresa la unidad entre Apolo y Dioniso, es Eurípides bajo la influencia de Sócrates quien contribuye a la muerte de ésta.

En el segundo apartado, titulado “Apolo y Dioniso como voluntad de vivir”, me ocuparé del antagonismo que existe entre estos dioses para expresar las contradicciones que se presentan en la vida, pues por una parte la vida se presenta como dolor y sufrimiento pero también está su contrapartida que es el deseo o el anhelo por la vida, porque en ella también puede encontrarse la alegría, que ya es superior al dolor porque se asume que el dolor es superado.

En el tercer apartado, titulado “la vida como unidad trágica” me propongo plantear el tema de la moral a partir del mito de *Prometeo*; lo bueno es no quedarse en la individuación, lo malo será seguir a la masa, en Prometeo él asume no quedarse en la individuación afrontando todas las consecuencias de esta decisión.

5.2.1. LA TRADICIÓN SOCRÁTICA CONTRA LA TRAGEDIA

El punto de partida de la reflexión de Nietzsche en su obra *El nacimiento de la tragedia*, aborda el antagonismo entre lo apolíneo y lo dionisiaco, que señala, son términos de los griegos que representan su sentido trágico de la vida, ofreciendo una concepción distinta del mundo y de la totalidad de lo que existe.

El sentido trágico de los griegos anteriores a Sócrates puede ser entendido, según Nietzsche como el deseo de volver al fondo originario de lo real, de lo uno primordial, liberándose de la individualidad donde se pueda concebir el todo como uno, partiendo de la unión de opuestos, que para Nietzsche la tragedia griega logró captar de la naturaleza; al considerar que a través de ella se plasma la plenitud de la vida en su ambivalencia de alegría y dolor, en la reunión de los principios opuestos en que se funda la existencia, esto con ayuda de “las figuras incisivamente claras del mundo de sus dioses”,¹ mostrado en este caso por dos divinidades griegas, Apolo y Dioniso que presentan al hombre su destino trágico.

Lo apolíneo puede ser representando como el instinto de la bella apariencia, instinto regulador, medido, sueño, “como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*”,² -comprendido como aquello que nos singulariza por el vivir en el mundo, como fenómenos-; en ese sentido hallamos la figura del dios Apolo como incompleta y por lo tanto como parcial al dejarnos al descubierto sólo ese lado superficial; donde si nos concretamos a él, tendremos la experiencia de lo fenoménico, pero estaríamos incapacitados para conocer lo esencial en sí mismo y las fuentes originarias del mundo en cuanto tal, es decir que nos estaríamos moviendo en un plano estrictamente de apariencias. Pero la

imagen de Apolo no se reconoce como independiente del vínculo que guarda con la deidad de Dioniso, para considerar a la tragedia de modo pleno.

Ahora, para definir al dios Dioniso se presentan varias dificultades; en primer lugar, su origen debe ser distinguido de aquel personaje dionisiaco perteneciente a los bárbaros, el cual es relacionado con la embriaguez, la orgía, las bacanales donde la “parte central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, cuyas olas pasaban por encima de toda institución familiar y de sus estatutos venerables; aquí eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza”,³ mientras que las dimensiones del Dioniso griego tiene una connotación muy distinta al tener como fundamento la superación de la individualidad a través de un retrotraimiento de este mundo que representa lo existente como múltiple, hallando la esencia que se encuentra oculta en el fenómeno; donde este tipo de festividades dionisiacas presentan la característica de ser redentoras del mundo y de la transfiguración, porque “Sólo en ellas se alcanza la naturaleza su júbilo artístico, sólo en ellas el desgarramiento del *principium individuationis* se convierte en un fenómeno artístico”.⁴ Donde se puede representar ese éxtasis como producto de la embriaguez que conlleva una pérdida de los límites, olvido de sí, sin embargo al estar mediada por la figura del dios Apolo adquiere un sentido mesurado esa embriaguez. De tal forma que este instinto dionisiaco no se puede reducir a una embriaguez producto de la bebida sino a ese desbordamiento de las sensaciones como resultado del goce del vivir pleno. En el vivir extasiado es donde se reconocen las contradicciones dando cuenta del uno primordial que subyace a toda multiplicidad.

Pero aquello que es considerado como base de esta realidad que se presenta como múltiple conlleva muchos misterios, pues corresponde más a una intuición

la posibilidad de captarla, como un acercamiento místico, que a un entendimiento conceptual del mismo. Ante la indeterminación que tiene de suyo el instinto dionisiaco sólo trataré sus características generales y su relación insoluble con lo apolíneo.

El Dioniso que nos presenta Nietzsche no puede ser considerado de manera independiente de Apolo ni viceversa, pues estos dos personajes míticos representan la unión de contrarios que conforman la vida y que, partiendo de ellos, podemos acceder a la verdad originaria que se manifiesta en su plenitud tanto de placer como de dolor. Esta vida es entonces la que se muestra como digna, plena a partir del reconocimiento de sus contradicciones de modo permanente, donde la vida no se expresa como pura felicidad ni donde todo es dolor, sino donde el pesimismo debe ser superado tomando como elementos constructores el arte griego y el mundo de sus dioses. Pues en ellos se ven reflejados de manera bella, en el caso del arte, y en el de sus dioses como su reconocimiento o recuperación a partir de romper con las ataduras que los subyugan, como ese asumirse valiente ante su existencia mundana. Lo que le confiere al ser humano una permanencia en la Tierra de modo vital, es decir, el hombre da cuenta de las oposiciones que presenta la realidad y las acepta como un estado que debe ser superado al asumirse como transgresor. Eso le permite tener una visión del mundo no desde fuera, desde la barrera, sino como aquello que amerita ser vivido responsablemente.

Así, la postura nietzscheana que reconoce a la tragedia griega como ejemplo del acceso al uno originario, se expresa en clara oposición a la tradición que sostiene que sólo por medio del entendimiento se puede acceder a lo que verdaderamente son las cosas, pues todo aquello que nos viene por medio de los sentidos no es digno de confianza al moverse en el ámbito de lo estrictamente fenoménico, de

las apariencias, de la ilusión; este mundo empírico, cambiante, nos da cuenta únicamente de la representación de lo verdaderamente real sin poder acceder a él.

Por lo anterior Nietzsche verá en Sócrates al culpable de la muerte de la tragedia, al considerar el peso que representan las tesis socráticas: “la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz”,⁵ marcando así una nueva etapa donde se tiene a la razón como máximo valor y donde queda subordinada la otra parte del espíritu humano, su cuerpo.

Nietzsche va señalando el fin de la época trágica bajo la imagen de Eurípides, que en el fondo se halla la cuestión socrática, ya que él considera que al tratar de racionalizar de manera excesiva la obra de arte, entonces hace que se pierda su aspecto sublime y artístico.

Mientras el coro corre igual suerte, porque el coro en la tragedia griega, como máxima representación de la obra de arte, desempeña un papel central al remontarse a él el origen de la tragedia “y que en su origen era únicamente coro y nada más que coro”,⁶ pues en él se expresa la auténtica realidad donde antepone una protección para conservar a la tragedia del mundo cotidiano. El coro lleva a cabo dicha labor con la finalidad de preservar la más profunda realidad dionisiaca que ahí acontece. De manera textual Schiller lo señala: “El coro es un muro vivo erigido contra la realidad asaltante por que él –el coro de sátiros- refleja la existencia de una manera más verás, más real. más completa que el hombre civilizado, que comúnmente se considera a sí mismo como única realidad”.⁷ Y donde lo real es salvado gracias a las experiencias profundas y plenas que nos proporcionan los fenómenos estéticos. Es el arte el que tiene la

capacidad de modificar la existencia de una manera sublime al poder “curarnos” de todo lo que existe. Tomando en cuenta la transfiguración en un sentido amplio, donde

únicamente él –arte- es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolas en representaciones con las que se puede vivir: esas representaciones son los sublime, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo cómico, descarga estética de la náusea de lo absurdo. El coro sáiro del dítirambo es el acto salvador del arte griego.⁸

Así lo verdaderamente real se encuentra a sí mismo en el arte y se encuentra por medio de la imagen de los que existe tomando distancia de la cotidianidad por conducimos por las sendas de lo vulgar. Es decir, el arte representa el velo que simula la terrible verdad dionisiaca sin llegar a ocultarla, a la manera que lo lleva a cabo las ilusiones cotidianas. al pretender evadir ese antagonismo entre la felicidad y el dolor, arrasando igualmente la fuerza de la vida al querer ocultarlo.

Por las razones antes aducidas encuentro la importancia fundamental que tienen el arte para Nietzsche, y dentro de éste la tragedia, que a su vez halla su solidez en la figura del coro; por ende, cuando menciona Nietzsche que Eurípides ha desplazado el papel que funge el coro dentro de la tragedia griega y el lugar suyo pone la comedia nueva; con ello relega a su vez el ámbito dionisiaco. Ahora, el lugar que tenían los héroes trágicos “luchadores” es ocupado por el hombre cotidiano, pues aquella función que desempeñaba el espectador, ver y oír a su doble, es modificada para que también observe, actúe y saque conclusiones, por esta razón es que requiere de ser instruido el público; de trasfondo parece estar la voz de Sócrates, quien tiene la intención de educar al

pueblo enseñándolo a pensar. Teniendo como presupuesto el que se deba racionalizar la tragedia para poder ser vivida, comprendida; como si no fuera suficiente la tragedia para expresar que la vida es dolor y felicidad, que así hay que vivirla como hombres con instintos, ambiciones y pasiones al modo mítico bajo el lenguaje de semidiós no como hombres ordenadores que procuran dominar de modo racional lo existente, con el lenguaje del “sátiro borracho o semihombre”,⁹ planteado por Eurípides desde la perspectiva nietzscheana.

Tal parece que a través de Eurípides, Nietzsche estuviera considerando la postura de Sócrates respecto a la tragedia; así, pues, cuando Eurípides intenta reconocer los trabajos majestuosos de sus antepasados se encuentra

...algo inconmensurable, una cierta nitidez engañosa y a la vez una profundidad enigmática, aún más infinitud de trasfondo. La figura más clara tenía siempre en sí además una cola de cometa, la cual parecía señalar hacia lo incierto, hacia lo inabarcable. Esa misma penumbra recubría la estructura del drama y principalmente el significado del coro. ¡Y qué ambigua permanencia para él la solución de los problemas éticos! ¡Que discutible el tratamiento de los mitos! ¡Que desigualdad el reparto de felicidad e infelicidad!¹⁰

Con ello expresa su incomprendibilidad de tales planteamientos al considerar en su análisis la postura socrática que tiene sus bases en el entendimiento y parece proponer, más bien, la racionalización de la tragedia. De tal forma que esa confianza incondicionada de la razón para indagar la más íntima naturaleza de las cosas parece degenerar en un optimismo teórico, pues se sustituye el impulso creador por la fría racionalidad lógica, que pretende atrapar ese impulso vital en sus producciones concretas para lograr explicarlas de manera correcta.

Pues, según la tradición, cuando queremos conocer lo que verdaderamente son las cosas, como aquello que siempre se mantiene, que no cambia, que permanece, que se muestra como absoluto frente a todo aquello que está deviniendo, degenerando, es lo que tiene significado en sí mismo y está más allá del tiempo, es decir, se encuentra fuera de los cánones de la temporalidad y de sus constantes avatares. Es como cuando decimos, por ejemplo, que en el pasado tal objeto era parte del árbol, ahora lo han transformado en mesa, con el paso del tiempo será vestigio de este objeto, quizá esté como cacharro o polilla pero, se dice que hay algo que permanece inmutable en cada caso, como esencia, y pertenece al dominio del entendimiento su comprensión. Nietzsche no comparte tal idea porque para él la realidad se muestra como una unidad de contrarios, donde para saber qué es en sí tal objeto en particular, no debemos considerarlo de manera independiente de lo material, de lo sensible, pues para tener una comprensión adecuada de lo que son las cosas debemos tomar en cuenta que no existe una separación entre lo racional y aquello que nos expresa el cuerpo. Para él lo que captamos sensiblemente constituye una parte fundamental del ser. Por ende, si queremos conocer lo que son las cosas no debemos considerar su naturaleza como escindida.

Nietzsche ve en la tragedia griega el modelo que salva la superación de la individuación, lo cual se muestra de una manera indeterminada, que si se le fuerza a su determinación como intento para acceder al uno originario, que ella (la tragedia) representa, entonces, se cancela la posibilidad real de conocerlo al excluir parte inherente de su ser. La propuesta nietzscheana es no intentar disolver esta unidad de contrarios necesaria para su trascendencia, y de la cual no se puede hablar de manera tajante para poder comprenderla, sino que debe vivirla, sentirla, teniendo en cuenta su antagonismo para su redención.

Así pues, cuando el espectador requiere de una explicación racional para entender lo que está viendo representando en la escena, se presentan en tal caso limitantes para comprender plenamente lo que está ahí, al considerar ese espectáculo de manera desarticulada y darle primacía a uno de estos aspectos, como viene a ser la razón, además de presentar el conocimiento racional como el autorizado para emitir los juicios valorativos, subestimando lo instintivo y de esta manera tan categórica subordina el impulso místico sobre el lógico, lo que trae como consecuencia la decadencia de la tragedia, según Nietzsche, impulsada por la teorización socrática de las obras de Eurípides, en este caso.

5.2.2. APOLO Y DIONISO COMO VOLUNTAD DE VIVIR

Nietzsche dice que la característica esencial de la vida es su permanente impulso creador, el cual no se deja apresar por sus producciones, más bien se sobrepone a ellas hallando así su riqueza, que en esta obra de *El nacimiento de la tragedia* está expresado por dos deidades griegas como es Apolo que simboliza la apariencia y el cambio y por su parte Dioniso representa el mundo del ser y la verdad. Esta realidad de la que nos habla está considerada desde su inmanencia, es decir, desde este ámbito en el que nos encontramos habitando, desde esta Tierra, desde este mundo sensible; y es este el camino por el que debemos andar para llegar al conocimiento de aquello que es, en términos nietzscheanos es el camino hacia la prueba dionisiaca de la vida.

El ser requiere de la apariencia para liberarse, porque la individualidad es en cierta manera tan original y necesaria como el ser, éste no es fijo ni absoluto, y presenta una naturaleza compleja de permanencia y cambio como complementarios. El uno originario se muestra como incompleto, requiere de la multiplicidad para ser: porque dentro de la multiplicidad lleva en sí misma la unidad. Pues, cuando tratamos de describir la naturaleza originaria de la vida no debe ser considerada aisladamente, independiente de sus representaciones que devienen en el tiempo, que cambian, que son apariencias, fenómenos, que nos individualizan, que nos hacen múltiples; que al intelectualizarlo como lo absoluto, estático, lo dejamos en un terreno trascendente, alejado de este mundo; además de enfatizar la escisión entre el mundo del ser y el de las apariencias el del devenir; y que tiene implicaciones importantes en varios campos de estudios, donde aquello que cambia queda como representación de lo que es; partiendo de este punto de vista cobra mayor importancia el conocimiento intelectual que el

adquirido sensiblemente, porque el primero es el que aparece como capacitado para hallar la revelación última de la verdad.

Dicha postura parcializa la realidad, al dar primacía a la razón sobre lo instintivo para llevar a cabo el proceso del conocimiento, la cual resulta completamente opuesta al planteamiento de Nietzsche, porque él sostiene una unidad indeterminada, que en eso que se nos presenta como apariencia se encuentra la redención de lo uno originario; por ello resulta una relación indisoluble y mutuamente restauradora. Por lo tanto, esta individuación tiene su sentido en sí y no es originariamente reflejo, error o engaño de lo que es. “En su Transfiguración...los perplejos y angustiados discípulos, nos muestran el reflejo del eterno dolor primordial, fundamento único del mundo: la <<apariencia>> es aquí el reflejo de la contradicción eterna, madre de las cosas”.¹¹ La apariencia representada por la divinidad griega, Apolo, viene a representar el instinto regulador que se encuentra permanentemente cambiando y que no se concibe en relación con un ser fijo, pues en cuanto se hallan integrados ambos son deviniendo.

La dualidad entre Apolo y Dioniso se expresa como dos potencias que se encuentran en la naturaleza y nos remiten a la totalidad del ser; donde se mantiene una tensión entre ellas por ser opuestas, no obstante se mantienen unidas; Apolo no puede vivir sin Dioniso, y éste no se comprende, ni se considera de manera alejada y ajena de Apolo. Como se ha dicho estas potencias las encontramos en la naturaleza, esto significa que parten de una experiencia vital y no de un ámbito inteligible, trascendente. En cuanto esta unidad primigenia no se despegaba de este mundo, al ser parte esencial de esas apariencias que están deviniendo implica a su vez el mantener su aspecto immanente, que si

es considerada esta postura nietzscheana como posterior a la tradición filosófica, entonces estamos partiendo de una recuperación de la inmanencia, y al mismo tiempo implica el experimentar pleno de la vivencia de lo real, de la recuperación del mundo de la ilusión, de las obras humanas en permanente cambio que implica la recuperación del mundo con sus instintos, pasiones, desmesura, sufrimiento, cuerpo junto con alma, optimismo, razón, porque son entidades que no deben presentarse como separadas.

Desde la perspectiva expuesta por Nietzsche se puede decir que el núcleo de la vida es representado por Dioniso, como unidad de fuerzas antitéticas que se encuentran bajo una relación dialéctica, que mantiene presentes tanto el dolor como la alegría originaria para acceder a una experiencia plena de la vida o como experiencia dionisiaca. Pero no es posible efectuar ese acercamiento o experiencia plena de la vida desde algo ajeno a nosotros, sino que sólo a través de sí mismos podemos llevarla a cabo tomándonos como unidad, por ende no podemos parcializar esta existencia plena al apresarla en las redes de la razón o recluirla a lo meramente sensible. Dicho en otros términos, la vivencia dionisiaca es algo que atañe no sólo al pensamiento o a los sentidos sino al vínculo indisoluble de contradicciones que mantiene la existencia de manera dialéctica, donde la superación de las contradicciones no representa la aniquilación del contrario pues en él se comprende a sí mismo, porque la vida es una integración de opuestos.

Y dentro del movimiento perpetuo que nos manifiesta la vida hallamos esa completud de manera sublime en el arte, que en términos estrictos de Nietzsche estaría representada en la tragedia griega, donde a través del coro el espectador (el sujeto) se ve reflejado en la escena de una forma bella, sin tener la necesidad

de una explicitación teórica para poder comprenderse al vivir plenamente esa experiencia; donde ve representado en los personajes, que son héroes titánicos, un comportamiento activo, comprometido con sus acciones. La imagen más ilustrativa de ese modo de conducirse está en el *Prometeo* de Esquilo, quien al robar el fuego a los dioses y entregarlo a los hombres está poniendo en cuestión la superioridad de los dioses, sin pretender quitarlos de su trono para ocupar su lugar quedándose en un orden trascendente, sino que él se asume como detractor humano en contra de lo divino aceptando el dolor que conlleva su audacia, anunciando igualmente una decadencia de ese orden. De tal forma se transgrede ese orden divino por parte del héroe Prometeo, que para Nietzsche significará una conquista de la humanidad necesaria para cualquier cultura. En términos literales es cuando él dice:

Alzándose hasta lo titánico conquista el hombre su propia cultura y compele a los dioses a aliarse con él, y los límites de éstos. Pero lo más maravilloso en esa poesía sobre Prometeo, que por su pensamiento básico constituye el auténtico himno a la impiedad, es la profunda tendencia esquilea la justicia: el inconmensurable sufrimiento del <<individuo>> audaz, por un lado, y, por otro, la indigencia divina más aún, el presentimiento de un crepúsculo de los dioses...¹²

Partiendo de esta imagen propositiva del semidios Prometeo intento hacer una comparación con la imagen del hombre que se plantea en el mito de Sileno, -y en el apartado tres, la vida como unidad trágica, abordaré nuevamente la figura de Prometeo- que trata de cuando el Rey Midas logra cazar al fin al sabio Sileno, acompañante de Dioniso y le pregunta que qué era lo mejor para la humanidad

Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: <<Estirpe miserable de un día, hijo 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, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto.>>¹³

Este mito nos presenta una visión pesimista de la vida al incidir en una existencia miserable al hacernos reflexionar sobre toda la serie de limitaciones que tenemos, como lo efímero de nuestra existencia, la enfermedad, la vejez, y del como nos vamos afirmando en el mundo tratando de darle sentido a lo que somos.

Después de conocer el mito de Sileno y ver lo que representa, ahora sí estamos en posibilidades de llevar a cabo la relación entre la propuesta nietzscheana y la de Sileno, mencionada anteriormente. Sileno es en este caso la expresión del dolor que implica vivir, pero no podemos caer en el error de sostener que el vivir se reduzca a sufrir; pues en tal caso estaremos negando otra parte integrante de nuestro existir, cancelando la posibilidad de su contrario la alegría, que igualmente se requiere para la vida. Por otra parte, Nietzsche ve en los antiguos griegos la superación de ese pesimismo a través de la tragedia, donde no se trata de ocultar o negar el dolor, muy al contrario es necesario para integrar la unidad originaria; e impedimos de esa manera caer ingenuamente en una visión superficial al pensar que la vida es pura felicidad. Se trata de una visión superadora que proviene de esa gran capacidad para captar la angustia tan grande que produce la falta de sentido de la existencia y lo efímero que resulta todo en ella, eso lo lleva a crear “aquel mundo intermedio artístico de los

Olimpícos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses”.¹⁴

Los dioses griegos representan la dignificación de la existencia humana, como divinización de los seres humanos donde se dejan seducir por sus pasiones; de modo que son irascibles, mentirosos, envidiosos, celosos, son como nosotros con nuestras virtudes y nuestros defectos, esto se entiende por que sólo “Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana -¡única teodicea satisfactoria!”.¹⁵ De tal forma encontramos presente en la divinidades griegas la aceptación de la vida como plenitud en su alegría y su dolor, donde estos dioses no se hallan en una realidad fuera de este mundo, pues para poder expresarnos lo que implica la vida lo hacen desde ella misma; desde su existencia infeliz lo impulsa a la acción para superar esa visión pesimista, en el reconocimiento de las fuerzas encontradas, se propone asumir de manera consciente el dolor como parte integrante de la dicha, que es un precio justo que se debe pagar por vivir. Porque la vida se expresa con sus antagonismos de dolor y placer, donde este último se sobrepone al dolor por asumirlo como parte de sí para ser superado. Pues vemos que el mundo mítico le sirve a Nietzsche para su propuesta superadora y no como consuelo de un trasmundo que le dé sentido a éste; es decir, ese consuelo que le da el mundo de los dioses al propiciar el sentimiento de unidad que nos identifica con la naturaleza comprendida desde esta vida y no otra.

5.2.3. LA VIDA COMO UNIDAD TRAGICA

La vida humana planteada por Nietzsche bajo la figura del héroe Prometeo es una exhortación a procurar vivir en la verdad, la cual demanda actos valientes al asumir plenamente tanto la alegría como el dolor. Prometeo en cuanto héroe titánico no asume los mandatos de los dioses del Olimpo, al dar a los mortales el fuego de los dioses, podría representar el acto de superación de la individuación, para dar paso a la esencia de la vida; hacerse a sí mismo como “pecador activo” y no donde él quiera transponer los papeles y convertirse o mejor ponerse en la figura de dios. En ese sentido el hombre se asume desde el mundo como aquél que es movido por sus pasiones para llevar a cabo el sacrilegio –el pecado contra dios- necesario para la recuperación de su existencia. A partir de la ofensa a los dioses el hombre se va dignificando al simbolizar aquí a un sujeto impetuoso que no admite sujeción, él es capaz de mandarse a sí mismo, de establecer sus propias normas, sus propias reglas mismas que lo proveen contra la moral establecida, por ello su carácter transgresor, rebelde: pero cuya rebeldía no es injustificada pues no se opone a lo impuesto nada más porque sí, sino por ese reconocerse como algo más noble, más digno, más auténtico.

Este planteamiento nietzscheano resulta completamente opuesto al cristiano, el cual sostiene que al haber desobedecido a los dioses es castigado con el pecado original, dándole una condición humana miserable en este mundo, donde él no puede sobreponerse a los mandatos divinos, donde su existencia cobra sentido sólo en miras de una vida trascendente, aquí el sacrificio, la abnegación es la llave de entrada al paraíso prometido: que para Nietzsche son las que justifican la condición desdichada del hombre, que se envuelve en su cotidianidad para vivir la ilusión, el engaño de su individuación.

Nietzsche ve en Prometeo:

el afán heroico del individuo por acceder a lo universal, en el instinto de rebasar el sortilegio de la individuación y de querer ser él mismo la esencia única del mundo, el individuo padece en sí la condición primordial oculta en las cosas es decir, comete sacrilegios y sufre.¹⁶

Este hombre que se expresa en el deseo de superar su yo superficial, deja de buscar su reconciliación originaria, universal en la unidad cotidiana, asumiendo con ello el riesgo del pecado, es decir, aquel que se atreve más allá de lo establecido, transgrediendo los límites impuestos por la sociedad, impidiendo así el sometimiento que dictan sus leyes, pero llevando consigo la pena eterna que le marca la existencia trágica al tener que asumir la contradicción primordial que tiene la realidad. De tal forma que todo aquello que limite el crecimiento individual debe ser echado abajo. El hombre auténtico que supera su condición individual renuncia a la moral impuesta por las masas, lo que no significa que él sea un inmoral, simplemente que la moral con la que se guía es la suya que saca de su propia naturaleza superior, una moral que no está en contra de la vida, es una moral que fortalece la existencia, que está comprometida con ella, que promueve la recuperación de su esencia misma, aquella que genera en la plenitud.

Bajo este marco en que se impulsa la grandeza del ser humano, se puede considerar como bueno todo lo que promueva a lo superior, todo lo que enaltezca al individuo y malo todo aquello que limite, rebaje, sea prescriptivo e imperativo para él, en general todo lo que no surja desde el núcleo mismo de la vida.

5.3. CRÍTICA

De acuerdo con la propuesta nietzscheana la cotidianidad nos muestra una serie de reglas que sumergen al individuo en la masa, lo bueno es la fuerza, el salir de la cotidianidad.

La postura moral nietzscheana está a favor de todo aquello que esté en pro de la vida, el cristianismo presenta una moral de masas porque en la trascendencia encuentra el significado de la vida, pero para Nietzsche esto es algo absurdo.

Cuando se cuestiona la moral tradicional, la moral cotidiana, y se desarrolla una postura a favor de la vida se cae en la angustia.

Un sujeto que no admite sujeción es capaz de crear sus propias reglas, no se opone a lo impuesto sino que requiere reconocerse como algo auténtico. En *Prometeo* se observa el deseo de superar el yo superficial, de la moral cotidiana, aún cuando incluya la angustia. En el saberse distintos, la moral que sigue Prometeo fortalece su existencia, sin embargo parece que al asumir su propia decisión lleva a una moral trágica la cual se presenta comprometida en su actuar al aceptar el dolor que trae consigo el desafío a la naturaleza divina lo que implica un carácter elevado de dicho sujeto pues no cualquiera tiene ese arrojo de asumir el sufrimiento por transgredir las normas, al reconocerse en el aspecto contradictorio que muestra la vida. Para la mayoría de los seres humanos es más fácil hundirse en lo aparente, haciendo caso omiso del aspecto antitético que tiene la realidad y donde ellos se ven comprometidos a adoptar una postura, por ello prefieren replegarse bajo un actuar ya establecido y cómodo.

Me parece que Nietzsche deja puntos muy vagos e imprecisos cuando habla de una moral que esté a favor de la vida, que siga los instintos, pues si un sujeto sigue sus propias reglas tal vez esto constituya caer en el desorden, en la arbitrariedad, pues lo que se podría presentar desde esta línea es una lucha de todos contra todos, creo que Nietzsche no es muy claro al definir cuales deben ser sus instintos que tienen que utilizarse para favorecer una vida más auténtica.

Nietzsche no propone que los sujetos sean amorales, propone los límites de una moral. Si se renuncia a la moral de rebaño puede crearse una moral auténtica. Nietzsche mismo fue ejemplo de su propia propuesta, en este filósofo no se ve una postura amoral sino una moral que está comprometida con la vida.

Sócrates maneja la fórmula en la que se expresa que la virtud recae en el conocimiento, si se tiene conocimiento esto nos conduce a la felicidad, para Nietzsche no es suficiente una virtud basada sólo en la razón, aquí se presenta el antagonismo entre la razón y los instintos, yo no estoy de acuerdo en que deba haber una separación entre ambos aspectos; la moral tiene que apoyarse en los dos. Porque esa separación no debe existir ya que el sujeto es un ser integral. En *El nacimiento de la tragedia* se habla de la superación de esta separación, donde ninguno es más importante que el otro, lo dionisiaco necesita de lo apolíneo, de la apariencia en lo dionisiaco se da la unidad, que se abstrae a través de una experiencia vital, donde dichas experiencias no dan cuenta de un actuar bueno o malo, pues sencillamente son: sin dar posibilidad de establecer sus límites; lo que representa un gran problema para establecer la posibilidad de una moral trágica, al hacer el planteamiento tan amplio. Pero ello no significa que sea una propuesta absurda que vaya en contra de lo establecido nada más por que sí, él sí expresa una moral que enaltezca nuestra existencia aunque con la salvedad de no

saber cómo, pues alcanzo a ver el peligro que puede tener ello al enfrentarse dos o más personalidades auténticas, podría degenerar en campañas campales de todos contra todos, pero no descarto el que se pueda dar una explicación diferente de la propuesta nietzscheana sustentada en un aspecto más del vivenciarlo que del pensarlo. Siendo así, yo pienso que sí es posible una moral trágica.

NOTAS

- 1.-Nietzsche, Friedrich; *El nacimiento de la tragedia*, p.40
- 2 Ibid., p.43
- 3 Ibid., pp. 47-48
- 4 Id., p.48
- 5.-Ibid., p. 122
- 6.-Ibid., p. 73
- 7.-Ibid., p.81
- 8.-Ibid., pp. 78-79
- 9.-Ibid., p. 103
- 10.-Ibid., pp. 106-107
- 11.-Ibid., p.57
- 12.-Ibid., p.91
- 13.-Ibid., p. 52
- 14.-Ibid., p. 53
- 15.-Idem., p. 53
- 16.-Ibid., p. 93

CONCLUSIONES

La culminación de este trabajo refleja el intento llevado a cabo, al incursionar por el terreno de la filosofía contemporánea, de presentar algunas reflexiones propias generadas al interior del seminario; sin haber tenido como pretensión el hallar la solución de tales cuestionamientos o desplegar aquí un sistema genial. Esto no por el hecho de no desearlo, sino porque hay muchas limitaciones de por medio; sin embargo, resulta meritorio este proyecto por haber sembrado mínimamente la inquietud por indagar más sobre esos temas y donde es responsabilidad nuestra dedicarle una atención más comprometida, como he tratado de enfatizar a lo largo de todo el trabajo, no como un conocimiento que nos adorne y sí como algo que es parte de nuestra propia vida.

Así, en el capítulo primero donde se trató la cuestión de lenguaje, desde la perspectiva propia de Wittgenstein se puede destacar un lenguaje que consiste en examinar cómo funciona éste; en lugar de ocuparse de sus significaciones o desde la perspectiva lógica de la corrección o incorrección de las proposiciones; hallamos que no existe un único lenguaje, pues sus usos son múltiples y muy variados, donde cada uno de ellos incluye y expresa la forma de vida del interlocutor. Y al compartir formas de vidas similares se da la comunicación, por tener un lenguaje propio de trasfondo, el cual denomine como lo inexpresable. De tal modo que estas formas de vida se unen en la comunión de los inexpresable, aquello que sabemos pero no podemos decir, porque no corresponde al orden objetivo de la realidad y si pretendemos definirla ya no corresponderá con aquello que decimos. Esa propuesta parece más bien una sugerencia a vivirlo en lugar de tener un acercamiento teórico.

Por otra parte, en el análisis epistemológico llevado a cabo en el segundo capítulo, puede entreverse la inquietud de los positivistas lógicos por establecer una concepción científica del mundo; donde las únicas proposiciones significativas son las de las ciencias naturales, al ser verificables; bajo esas circunstancias se indicaría su carácter de precisión. Pero dicha proposición presenta varios inconvenientes para ser erigida como el conocimiento que de cuenta de la realidad de manera exacta o precisa, pues uno de los problemas que enfrenta es el no aceptar lo que otro sujeto ha verificado, ni lo que fue verificado en el pasado; otro problema es que los enunciados generales de la ciencia no pueden ser verificados.

Ante la dificultad de no poder verificar de manera concluyente una proposición universal, Karl Popper establece otro criterio de demarcación entre lo que es ciencia de aquello que no lo es, denominado falsabilidad o refutabilidad. El cual postula que un enunciado es significativo cuando su contenido puede ser contrastado con la realidad para encontrar un caso, por lo menos, que lo contradiga o desmienta. Esta solución de Popper al problema de la significación de los enunciados universales expresa una concepción de ciencia menos rígida, donde no debemos estar encaminados a la búsqueda incesante de explicaciones universales de la realidad: lo que conlleva un carácter nuevo de verdad y precisión de la ciencia al tener que resistir la falsabilidad.

Es claro que estos tipos de explicación del mundo (positivistas lógicos y Popper) presentan una visión parcial, comparada con lo que llamamos conocimiento, al reducir éste a la experiencia intelectual.

Mientras Nietzsche en el apartado tercero propone una visión mas completa del mundo, al darnos una concepción de historia que contiene tanto aspectos intelectuales de conocimiento como de otro tipo, mismo que tiene su base en la vivencia personal y que se complementan. Aunque Nietzsche no aclara en que consiste ese otro recurso de conocimiento, si parece insinuarlos al presentar de manera recurrente la importancia de la historia para la vida, donde tal parece que al hacerlo nos está incitando a volver sobre nuestra propia existencia para lograr comprenderlo. Si se osara llevarlo al campo conceptual sería su aniquilación, pues nadie en su sano juicio se atrevería a decir como se debe vivir la vida, lo que no implica que se destaque algunas intuiciones generales sobre ello; como en mi caso que planteo que la propuesta de “historia para la vida” de Nietzsche es de fuerza, acción, compromiso por parte del sujeto; si se insiste en encasillarla será el anuncio de lo desfavorable, de lo inconveniente de lo que nos hablo Nietzsche en su texto, *La utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*.

En el capítulo cuarto donde se llevo a cabo un análisis hermenéutico sobre lo que es el texto en Paul Ricoeur, se incide una vez más en la experiencia de la vida, porque al destacar que el texto para Ricoeur es todo discurso fijado por la escritura nos enfrentamos con una narración que lleva en su seno la acción humana, por ser parte de las ciencias del espíritu, donde no es suficiente explicar los hechos en términos objetivos, sino que se requiere conocer el motivo, del por qué de tal acción, para desprender de ahí la comprensión de semejante proceder y así poder explicar lo sucedido teniendo las razones que generaron dichos actos. Para Ricoeur lo más importante es la explicación de símbolos por ser aquello que da sentido, que hace reflexionar y nos motiva a actuar.

Por último, tenemos el capítulo quinto denominado “Una propuesta moral en Nietzsche”, planteo la posibilidad de una moral trágica sustentada en todo aquello que favorezca la vida, reconociendo en ésta su carácter dialéctico de las contradicciones originarias. De tal forma se asume plenamente tanto la alegría como el dolor, donde se transgreden los límites impuestos aún sobre los pesares que esto pueda traer. Y no replegarse en una actitud cobarde, de indiferencia o conformismo ante la vida.

En términos generales podemos encontrar en todos estos planteamientos -desde el capítulo primero al quinto- la constante preocupación por adoptar una postura crítica donde no se restrinja el conocimiento de la realidad a un solo aspecto, sino que debe fortalecerse todo aquello que nos propicie un acercamiento integral, pleno de nuestra existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1978.
- Flaubert, Gustavo, *Madame Bovary*, Origen, México, 1983.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método I*, Sigueme, Salamanca, 1992.
- Hegel, GW.F., *Fenomenología del espíritu*, México, 1978.
- Magee, B., *Popper*, Calafón S.A., México, 1994.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Espasa-Calpe, México, 1989.
- Nietzche, Friedrich, *Antología ("De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida")*, Península, Barcelona, 1988.
- Nietzche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, México, 1989.
- Popper, K., *Conocimiento objetivo un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1974.
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1973.
- Revista de literatura número 6, *Quimera*, Montesinos editar S.A. Barcelona, España, abril de 1981.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, F.C.E., México, 2001.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica-U.N.A.M., Barcelona, España, 1988.