

21011
13 A



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

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

**"LA PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA COMO CRÍTICA A LA
RACIONALIDAD MODERNA"**

SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR

TRABAJO TERMINAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
JAIME OJEDA RIVERA

ASESOR: MAESTRO JOSÉ ALEJANDRO SALCEDO AQUINO





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.

B

AGRADECIMIENTOS:

*A Josefina Alcántara Delgado
Por su comprensión y apoyo*

*Al Maestro José Alejandro Salcedo Aquino
Con admiración y respeto*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas
UNAM a difundir en formato electrónico e im-
contenido de mi trabajo
NOMBRE: Jaime Ojeda Rivera

FECHA: 29/11/2003

FIRMA: 

C

INDICE

	Págs.
INTRODUCCIÓN	1
1. "EL LENGUAJE POÉTICO COMO EXPRESIÓN DE CONOCIMIENTOS VERDADEROS EN HEIDEGGER Y GADAMER"	5
1.1 Presentación	5
1.2 Análisis	9
1.2.1 Heidegger: La Vecindad de la Poesía y Pensamiento	9
1.2.2 El lenguaje Poético y Las Verdades Hermenéuticas en Gadamer	17
1.2.3 El Método y las Verdades en el Lenguaje Poético según M. Heidegger y H. G. Gadamer	22
1.3 Crítica	25
2. "EL PARADIGMA MARXISTA DEL DESARROLLO DE LA HISTORIA EN CRISIS"	29
2.1 Presentación	29
2.2 Análisis	31
2.2.1 Los Paradigmas de Kuhn	31
2.2.2 El Materialismo Histórico Como Paradigma Marxista	34
2.2.3 El Naturalismo Marxista	36
2.2.4 El Método Marxista	38
2.2.5 El Paradigma marxista	40
2.2.6 La Crisis del Paradigma Marxista	43
2.3 Crítica	48

3. "LA RAZÓN INSUBORDINADA AL INSTINTO Y LA HISTORIA EN NIETZSCHE"	52
3.1 Presentación	52
3.2 Análisis	55
3.2.1 Nietzsche, el Intempestivo Contra la Modernidad	55
3.2.2 Contra la Educación de los Jóvenes	61
3.2.3 Lo Histórico y Lo Ahistórico	63
3.2.3.1 Vida y Olvido-Historia y Memoria	66
3.2.4 Razón, Memoria y Olvido	69
3.3 Crítica	72
4. "ALGUNOS CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE TEXTOS EN H. G. GADAMER"	74
4.1 Presentación	74
4.2 Análisis	77
4.2.1 La Hermenéutica Filosófica de Gadamer	77
4.2.2 Texto e Interpretación	83
4.2.3 Algunos Criterios de Interpretación	87
a) Intencionalidad y Sentido	88
b) La Referencia	90
c) Buena Voluntad y Diálogo	91
4.3 Crítica	94
5. "LA PRETENSIÓN DE LA VIDA HUMANA COMO ARTE Y SUSTENTO DE UNA MORAL IMPOSIBLE SEGÚN NIETZSCHE"	97

E

5.1 Presentación	97
5.2 Análisis	100
5.2.1 La Madre Naturaleza y su Hijo Pródigo	101
5.2.2 Los Instintos Artísticos de la Naturaleza	102
5.2.3 Sócrates contra la Naturaleza y el Espíritu Dionisiaco	109
5.3 Crítica: La Propuesta Moral Nietzscheana	112
CONCLUSIONES	117
BIBLIOGRAFÍA	128

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el producto de mi participación en el "Seminario-taller Extracurricular de Titulación", realizado de febrero a octubre de 2002, en la ENEP Acatlán, UNAM. Por su carácter de taller, no sólo surge de un esfuerzo personal, sino colectivo, de mis compañeros y de los asesores.

En los distintos capítulos del presente trabajo abordo algunos problemas de la Filosofía contemporánea, siempre como una crítica a la racionalidad moderna y con la constante de hacer una presentación, un análisis y una crítica de los mismos. De tal manera que en cada capítulo se precisa el problema y los autores, así como la o las obras o fragmentos de las mismas que se consideraron para su análisis, por lo que no sería justo decir que se hace una análisis exhaustivo de la obra de los filósofos, sino de aquellos aspectos o fracciones acotados en cada presentación de capítulo.

Conforme a la temática general, en el capítulo 1 y en el 4, expresamente hago un análisis de textos a partir de la interpretación hermenéutica y su problemática, puesto que versan sobre hermeneutas: Heidegger y Gadamer, y consecuentemente no pretendo llegar a la verdad, sino hacer interpretaciones que se deriven de manera pertinente de los textos considerados. Y en los capítulos 2, 3 y 5 también se buscan verdades hermenéuticas, pero como a quienes analizo: Kuhn, Marx y Nietzsche no tienen como objetivo, de manera directa, la reflexión sobre interpretación hermenéutica, pero sí dan muchos elementos que invitan a ella y sus múltiples posibilidades, por eso hago análisis hermenéutico sobre sus propuestas del desarrollo científico, el paradigma marxista y la historia para la vida,

Contra la racionalidad totalizadora y univocista moderna, la Filosofía contemporánea tiene como criterio el no cerrarse a otras posibilidades interpretativas o la multiplicidad interpretativa, además de rescatar aquellos elementos subjetivos de los que la razón moderna se quiso deshacer, como la subjetividad, el diálogo, el consenso, el acuerdo, etc., como parte importante de las verdades hermenéuticas y por ello pertinentes y convincentes, pero no definitivas, abiertas a nuevas posibilidades. Pero no a todas, que pretenden la universalidad, pero en contextos delineados.

Considerando estos aspectos, en el capítulo 1 analizaré la relación epistemológica entre la poesía y el pensamiento, entre el lenguaje poético y su peculiaridad como fuente de conocimientos, según Heidegger y Gadamer. Encuentro que, en efecto, el lenguaje poético también es fuente de conocimientos, aun sin considerar algunas de sus características, como la de su estructura y su sonorización, que harían más explícitos los conocimientos o al menos de una manera diferente, a la manera de la racionalidad moderna.

Otra de las críticas de la Filosofía contemporánea a la racionalidad moderna es a la idea de progreso, en el paradigma marxista del desarrollo de la historia. Progreso que prometía la Justicia en el socialismo, como consecuencia necesaria de las leyes sociales, pero que desde la óptica kuhniana, entra en crisis a partir del derrumbe del socialismo real y que desde mi punto de vista, preludia una nueva revolución científica, que trastocaría el viejo paradigma y de manera gradual instituiría uno nuevo, también necesariamente vulnerable, con una vigencia indefinida hasta la aparición de una nueva anomalía.

Además de la crítica la filosofía contemporánea incorpora conceptos antes excluidos por la ciencia moderna, como el de las comunidades científicas y sus consensos, la tradición y el multiculturalismo, como elementos integrantes en los criterios de verdad y propios de una nueva expresión de cientificidad. Estos son algunos de los aspectos analizados en el capítulo 2.

El capítulo 3 está dedicado a explicar el intento nietzscheano de subordinar la razón al instinto, como una argumentación de que en la modernidad del siglo XIX se hizo precisamente lo contrario; el someter los instintos al imperio de la razón, cuestión que según Nietzsche tiene sus orígenes en Sócrates y el cristianismo, y es decadente.

La idea romántica de una vida irracional o animal es envidiable para el hombre y por eso la historia debería atender a los fines de la vida y no como un cúmulo de información teórica que poco o nada tiene que ver con el saber práctico, que es más bien erudición inútil y no prudencial.

Considero que Nietzsche al darse cuenta de la imposibilidad de ser Uno con la naturaleza, le da otra dimensión a la razón humana, como mediadora entre la memoria (lo histórico) y el olvido (lo ahistórico) Tal tarea explico, señalando algunos problemas de origen.

En el capítulo 4 analizo la tarea interpretativa de textos de la Hermenéutica filosófica de Gadamer, que tiene como una de sus cualidades, diferente a la racionalidad moderna, la de no buscar interpretaciones únicas o definitivas, sino la de la apertura a múltiples posibilidades interpretativas, contraria a la univocidad, la equivocidad. Pero encuentro que la amplitud de posibilidades interpretativas, podrían derivar en darle crédito o validez a cualquier interpretación, a toda interpretación. Considero que el anterior es un extremo y el otro sería el pretender que

debe haber para todo texto una interpretación unívoca y por ello, la necesaria y correcta.

Ante tales extremos, la postura de la Hermenéutica filosófica es el justo medio: ni cualquier interpretación es válida, ni sólo una lo es, más bien hay muchas interpretaciones posibles y pertinentes, siempre y cuando consideren ciertos criterios interpretativos como la intención, la referencia, el sentido, la buena fe y el diálogo.

El problema que abordaré en el capítulo 5 es el de la propuesta moral nietzscheana, basada en principios estéticos, el apolíneo y el dionisiaco, que estimo es imposible o no viable. Y es un intento más de retornar al paraíso perdido, de la irracionalidad en el seno de la madre naturaleza o a la llamada "Unidad Primordial". Explicaré por que tal pretensión es una tarea imposible, y aunque Nietzsche lo señala como deseable, pero no habla de su viabilidad, porque lo que le interesa es hacer notar el abuso que de la razón se ha hecho en la modernidad, que aleja de la objetividad a cualquier elemento considerado como no científico o subjetivo. Por supuesto se trata de los instintos, de la pasión, del olvido de sí o el de la embriaguez dionisiaca.

Finalmente, expongo en las conclusiones las razones por las que considero que en gran medida una de las tareas de la filosofía contemporánea es la de cuestionar la racionalidad moderna, y que fueron particularizadas en cada capítulo, contraponiendo conceptos absolutos, "científicos", unívocos, rígidos o en búsqueda de la contundencia definitiva, como verdades, como propios de la modernidad, a otros como la pluralidad, la subjetividad, el acuerdo, el consenso, el diálogo, la equivocidad, la prudencia, etc., propios del pensamiento posterior a la modernidad.

1. "EL LENGUAJE POÉTICO COMO EXPRESIÓN DE CONOCIMIENTOS VERDADEROS EN HEIDEGGER Y GADAMER"

1.1 Presentación

El lenguaje humano como medio de expresión y comunicación ha probado ser el más eficaz. Ha permitido que los seres humanos logren ponerse de acuerdo. Para lograr la comunicación ha sido necesario tener algo en común como referencia, para que los que conversan, por ejemplo, lo hagan sobre el mismo tema o sobre el mismo asunto.

El lenguaje es el vehículo por el cual se pretende expresar con precisión lo que las cosas son, las cualidades que les son propias, excluyendo aquellas que no les pertenecen. Así pues, el lenguaje resulta de gran importancia en la tarea de conocer y de transmitir el conocimiento.

El lenguaje escrito es el medio por el que los literatos y poetas expresan pensamientos, historias, relatos, sentimientos, etc.; en ocasiones, de manera magistral por su dominio y belleza de la lengua, llegando a crear verdaderas obras de arte.

Para los psicoanalistas el lenguaje oral es la materia prima que les ayuda a diagnosticar los problemas de personalidad de sus pacientes, poniendo especial atención en lo que dicen.

El uso del lenguaje como una forma de ejercer el poder ha necesitado presentarse de manera consensadora, aunque esa ha sido una apariencia que oculta la intención coercitiva.

Con los anteriores ejemplos sólo he hecho referencia a algunos de los temas de reflexión sobre la comunicación, la expresión artística, el conocimiento y el psicoanálisis desde la perspectiva del lenguaje, que son objeto de estudio de la Filosofía del lenguaje.

Desde la Filosofía del lenguaje puedo darme cuenta de que la riqueza del lenguaje no se restringe sólo al ser humano y a su expresión oral, escrita, corporal, gesticular, simbólico, etc., sino que también se habla de un lenguaje del arte, de la naturaleza y de las cosas.

En este universo del lenguaje es menester delimitar con precisión el ámbito específico en el que hago mi análisis: el de la relación epistemológica que hay entre la poesía y el pensamiento. Es decir, entre el lenguaje poético y su peculiaridad como fuente de conocimiento. Todo ello, a partir del análisis hermenéutico de los textos: "Verdad y Método I", Capítulos 12, 13 y 14 de Hans Georg Gadamer y "De Camino al Habla", artículos sobre la "Esencia del Habla" y "El Camino al Habla" de Martín Heidegger.

Precisando el problema que me he planteado como una pregunta hecha a los autores referidos, queda formulada de la siguiente manera: Si la vecindad entre poesía y pensamiento es tal que no podemos decir con certeza quién ha invadido el espacio de quién, ¿es posible considerar al lenguaje poético como fuente de conocimientos e incluso de verdades? La respuesta al problema planteado, tanto en Heidegger como en Gadamer, a mi entender, es afirmativa. En este análisis presentaré los argumentos hermenéuticos que me hacen llegar a tal conclusión.

Me centro en el estudio de este problema porque los dos autores hacen una análisis sobre la relación, cercanía o vecindad, existente entre poesía y pensamiento. Los dos juzgan de manera crítica el método tradicional que, o no aborda el problema antes señalado, o es inadecuado para tales menesteres.

El análisis de la obra de ambos filósofos permite ver que proponen otra llave de acceso al problema y su solución: La Hermenéutica y El Método como región de múltiples posibilidades (concepto que explicaré en el primer apartado)

Heidegger y Gadamer afirman que, en efecto, el lenguaje poético manifiesta conocimientos y verdades, aunque éstos sean en el lenguaje, que no en las cosas. Tanto Heidegger como Gadamer encuentran la comunión entre pensamiento y poesía en el marco del propio paradigma de su Filosofía del lenguaje. Fuera de ellos tendríamos que profundizar en los conceptos de verdad, objetividad, sistematización y ciencia, como conceptos propios de las ciencias tradicionales diferentes a las del espíritu.

Inicialmente, mi intención era la de revisar en los dos autores la vecindad y la lejanía entre el pensamiento y la poesía, pero en el contexto hermenéutico de referencia, las distancias quedan fuera, pues cercanía o distancia, o vecindad y lejanía deben entenderse no como momentos o espacios territoriales o lugares que de algún modo están, sino como relativos a aspectos y contextos particularmente específicos, de relación recíproca, unidos por el tema o la cosa de la que dan cuenta en sus particulares formas de expresión.

De cualquier modo, al responder afirmativamente a la interrogante de nuestro problema, nos encontramos con que finalmente lo concluido y su verdad dependerán de la corrección de la interpretación hermenéutica que hemos hecho, no como mera repetición de las palabras de los autores, ni de sus estados de ánimo en el momento de escribir, mucho menos de las cosas de que hablan, sino de su habla y de la mía queriéndose poner de acuerdo.

Para alcanzar mi objetivo expondré primero el planteamiento de Heidegger con un ejercicio de la experiencia en el habla, en el que se ejemplifica la vecindad entre el lenguaje poético y el pensamiento. Posteriormente, abordaré el punto de vista de Gadamer sobre el problema planteado y su solución hermenéutica.

A continuación, expondré los lugares comunes entre los filósofos analizados, con relación a nuestro problema. Y finalmente haré unas observaciones críticas sobre el método hermenéutico y su aplicación al tema que nos ocupa.

1.2 Análisis

1.2.1 Heidegger: La Vecindad de la Poesía y del Pensamiento

Heidegger en las dos conferencias que analizamos, que tratan sobre el tema de la esencia del habla, dice que lo que pretende es provocar una experiencia con el habla. Por ello, utiliza el lenguaje poético ejemplificándolo con un poema de Stefan George titulado "La Palabra". En él hace una interpretación tan extensa y sistemática que nos hace pensar que el autor del poema ha llegado ya, de antemano, a la misma conclusión: que la esencia del ser se lo da la palabra, y tal conocimiento fue adquirido de otra manera, y lo expresa con dominio de su oficio, en su poema.

Lo que quiere Heidegger con su análisis es generarnos una experiencia con el habla en el habla, pero no el habla como discurso filosófico, sino poético o poético filosófico o, en todo caso, como filosofía poética que, como experiencia, invita a la sonoridad como necesaria. Así, interpretando a Aristóteles, concluye que: "...las letras son signos de los signos, éstos de los padecimientos del alma y éstos son, a su vez, signos de las cosas. La vertebración de la estructura está configurada por la relación sígnica."¹ Lo que me lleva a pensar que, en su origen, las palabras surgieron de expresiones y exclamaciones relativas a estados de ánimo o experiencias con rasgos comunes, es decir, las mismas experiencias o exclamaciones para designar iguales estados de ánimo, las mismas para tristeza y otras para designar alegría, etc., o exclamaciones onomatopéyicas que después de su

¹ Heidegger, M. "De Camino al Habla", Serbal, Barcelona, España, p.182.

estructuración garantizaban nombres iguales para las mismas cosas por consenso.

Además de su musicalidad, la sonoridad del lenguaje poético nos lleva a experimentar más de cerca la vecindad entre poesía y pensamiento. Al vocalizar un poema, al expresar con el habla estados de ánimo, al unir el sentido de lo escrito con distintos tonos de voz acordes al contenido de lo leído, si escuchamos un poema en una lengua desconocida por nosotros, pero con una adecuada entonación, es posible distinguir estados de ánimo relativos al contenido del poema. Además, el lenguaje de la poesía como el de la Filosofía no versa sobre sí mismos, sino sobre algo, sobre la esencia de algo, de su apariencia y lo que son éstas. Aunque no lo logren siempre, expresan alguna referencia de las cosas o de su ser. "...Hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla."²

Podría decirse que mediante el lenguaje filosófico y el poético se aporta conocimiento de aquello que de algún modo es: la cosa, el ser. Todo pensamiento lo es de algo y el lenguaje poético también expresa, afirma o dice algo de algo. A pesar de la desconfianza que genera la poesía como fuente de conocimientos.

"¿Qué es lo que logra el poeta? No un simple conocimiento. Alcanza a entrar en la relación de la palabra con la cosa. Pero esta relación no es una conexión entre la cosa de un Lado y la palabra de otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que <<es>> una cosa".³

La manera en que la poesía se entrelaza con el pensamiento no es, como tradicionalmente se pudiera pensar, un método científico, si de lo

² Heidegger, M. "De Camino..." Op. Cit. p. 144

³ Ibídem, p. 152.

que se trata es de generar conocimientos. Para Heidegger el lugar común, la vecindad entre poesía y pensamiento, es la Región entendida no como un espacio físico, sino como un centro temático desde el cual se pueden derivar un sin número de interrogantes que nos remiten por incontables derroteros que exigen respuestas. Es donde se da la convergencia entre el lenguaje poético y el pensamiento; así, en un poema, por ejemplo, por lo que dice, por lo que no dice, por lo que insinúa, sugiere u ofrece, allí la Región hace donación de caminos, da caminos o en-camina.

La Región nos da la pauta orientadora, que para Gadamer sería el lugar dónde se realiza la interpretación y la comprensión.

El camino pertenece a la Región y en ésta se encuentran el pensamiento y la poesía.

"De modo distinto a la representación científica sucede con el pensamiento. Aquí no hay método ni tema, solo hay región, llamada así porque obsequia con un en-frente... libera lo que el pensamiento tiene por pensar. El pensamiento mora en esta región al caminar los caminos de esta región. Desde el punto de vista de la representación científica no sólo es difícil, sino incluso imposible percibir esta relación".

En la experiencia pensante con el habla se encuentra la vecindad del pensamiento con la poesía. Los dos se mueven en el elemento del decir, con o sin lenguaje figurado, en convivencia tan estrecha que no podemos afirmar de manera contundente y definitiva que el pensamiento es una forma de poesía o que la poesía es una forma de pensamiento. Porque según Heidegger "Debemos abdicar de que la opinión de que la vecindad entre poesía y pensamiento se agota en la turbia y vociferante amalgama de ambos modos del decir, donde cada

⁴ Heidegger, M. "De Camino..." Op. Cit. p.160.

uno se apropia de aspectos inciertos del otro"⁵. Sin embargo, ambos quieren decir, mostrar, dejar aparecer. Además, si hubiera un cuestionamiento, lo sería por el lenguaje poético; Aunque éste no es expresión de locura, delirante e irracional, si bien, luego lo parezca, porque no es ni pretende ser un sin sentido, a pesar de la carga de subjetividad de su creador.

En el análisis que hace Heidegger del poema precitado de Stefan George, refiriéndose a la última frase, concluye que el lenguaje del poeta suena como una enunciación o como una tesis doctoral, quedando de la siguiente manera: Ninguna cosa es donde carece la palabra. Cambiando el "sea" por el "es" y "falte" por "carece", pues la palabra designa al ser, por eso no hay palabra sin ser y no hay ser sin palabra, porque la palabra nombra al ser y con ello le "da" ser. Las afirmaciones anteriores son producto de la lógica de su interpretación, que sólo referimos aquí para realzar la conclusión a la que llega: el pensamiento cuando sigue de cerca reflexivamente la palabra poética hace patente que el decir no tiene ser, se refiere a él pero no es él.

Poesía y pensamiento son modos del decir "...Decir significa mostrar, dejar aparecer; liberación luminosa-ocultadora, entendida como ofrecimiento... de lo que llamamos mundo".⁶ Con el pensamiento y la poesía desvelaremos el concepto del ser, no al ser, como el permanecer, lo que para los primeros filósofos griegos sería lo que no cambia dentro del cambio, el ser de las cosas, no como cosas, sino como esencia, dónde lo que se percibe con los sentidos, el devenir, no es lo que es, sino lo que parece ser, que oculta al ser y más que a éste a su esencia, su concepto.

⁵ Heidegger, M. "De Camino..." p. 175.

⁶ *Ibidem*, pp 178-179

No pretendo revisar y repetir la experiencia del habla con el ejemplo que hace Heidegger del poema de Stefan George. A partir de la vivencia de su ejemplo busca esclarecer o esclarecernos como, en la vecindad entre poesía y pensamiento, se hace patente el compartir el mismo "espacio" o la región, en donde la osadía de invadir la poesía el pensamiento o el pensamiento la poesía, la iniciativa no es privilegio de alguno de ellos, o es de los dos o no es de ninguno.

Para mejor acercarme a aquello a lo que Heidegger invita a la experiencia con el habla, en lo que él llama vecindad, o el compartir lugares comunes entre el pensamiento y el lenguaje poético, que se mueven en el decir o en el mostrar, lo más conveniente, pienso, es generar otra experiencia, una nueva, aunque sea sobre la misma experiencia. Para aproximarnos a la pasión con la que un narrador nos quiere transmitir su experiencia, por ejemplo, de cómo vivió y sufrió el crudo invierno en el extremo norte de América, debemos, por lo menos, haber tenido alguna experiencia, o, mejor aún, estar tiritando de frío cuando escuchamos al narrador transmitiendo su experiencia...

A manera de ejercicio hermenéutico, seleccioné un ejemplo de lenguaje poético, en el que me parece clara la vecindad entre la poesía y el pensamiento. Teniendo en cuenta que en la experiencia en el habla, en el decir poético está el del pensamiento, o en éste está el poético. El ejemplo es del poeta y escritor uruguayo Eduardo Galeano. Es un relato breve y tiene como título "El Hambre":

"En la escritura antigua de los nativos del río Yukon, se usa el mismo signo para decir palabra y para decir hambre.
Pero hay palabras que no nacen del hambre de decir, Sino de la necesidad de mentir o de las ganas de joder la paciencia. Quizá por eso el hambre de decir prefiere,

a veces, comer callando”.⁷

Galeano señala, en el uso de la palabra, la igualdad entre la palabra “palabra” y la palabra “hambre”. Palabra y hambre se expresan con el mismo signo, pero ¿significan lo mismo? O, mejor dicho, ¿tienen un origen común?

“Pero hay palabras que no nacen del hambre de decir”, al expresar “hay palabras”... está afirmando que casi todas las palabras surgen de la necesidad de decir, de hablar, como de la necesidad de comer, pues aquí, hambre y necesidad, también se identifican en el origen, la necesidad es entendida como vacío. Carencia, pero carencia que exige urgentemente ser satisfecha con lo necesario. Lo necesario es aquello que apacigua la necesidad, lo que satisface, es decir, el alimento que unido con el hambre generara la satisfacción o llena el vacío. En este caso, “el decir” implica lo necesario, las palabras que satisfacen, que necesitan aflorar urgentemente. “Pero hay palabras que no nacen del hambre de decir”, que no son necesarias, que no satisfacen.

La palabra como el hambre exige ser satisfecha, pero en otro sentido. La palabra por sí misma sería un signo vacío, sin nombre, sin “cosa”. Necesita decir, nombrar, designar, porque la palabra no es por sí misma, necesita un referente, no es sin él.

Cuando las palabras no nacen del hambre-urgencia de decir (la verdad), entonces ocultan. Hay palabras que no nacen del hambre de decir, sino de la necesidad de mentir.

⁷ “La Jornada”, Dir., Carmen Lira Saada, Diario, México, D. F., Sección Cultura, “Ventanas”, domingo 24 de marzo del 2002 p. 5

El relato sin traicionar el texto y sin dificultad hace pensar que los nativos del río Yukon, en algún momento histórico, el del origen de las palabras o el lenguaje, debieron haber carecido de los alimentos fundamentales de todo ser humano: de comida y de verdades. Alguien les mintió, más bien, alguien les ocultó lo que no les dijo. Quien necesita mentir no lo hace consigo mismo, ni lo podría hacer y no lo hace porque se lo impida su honestidad sino porque no puede, pues sabría siempre sus verdaderas intenciones, sería mentirse, como jugar solitario en el juego de ajedrez y hacer una celada... Mentir es una acción del habla dirigida que requiere de oídos o de otro que confía, que es engañado. Los nativos cansados de esperar y engañados por quienes agotan la paciencia, tienen hambre con urgencia de pan y pensamientos verdaderos.

El relato habla de los nativos y de los que necesitan mentir y agotar la paciencia, unos con hambre de verdad y de pan, otros con necesidad de mentir o de negar la verdad o tal vez el pan.

Quien engaña dice lo que no es, lo que no son las cosas, miente. Pero si lo pensamos mejor nos daremos cuenta de que las cosas son lo que no son, o no son lo que son, porque toda afirmación niega a su contrario. Somos lo que no somos: no somos seres imaginarios, no somos irracionales, no somos cosas, no somos... Es decir, el habla dice callando; quien miente puede hacerlo de buena fe o sin ella, dice lo que no niega o no niega lo que dice, siempre habrá algo que no se dice cuando se dice, y, si se quiere mentir, con intención se oculta y con palabras también.

"El hambre de decir prefiere, a veces, comer callando".

A pesar de las urgencias del cuerpo y del alma, de pan y pensamientos que digan verdades "a veces", no siempre, es posible lograr juntar el deseo o la apetencia con el pan verdadero, lo necesario con la necesidad, el hambre con el pan, el deseo del saber verdadero con las verdades, logrando con esto "a veces" la satisfacción del comer callando, es decir apaciguar el cuerpo y el alma satisfecha la palabra y el hambre, pues la satisfacción elimina al deseo, a la apetencia, mascullando en silencio.

Galeano, con su breve narración, posiblemente quiso decir lo que expresé y, seguramente, muchas "cosas" más que nos traerían la verdad del lenguaje poético y el pensamiento si en esta región, en la que hace converger en el decir a los dos, el poeta, aceptáramos otro derrotero de tantos que nos ofrece.

En el siguiente apartado analizaré cómo aborda Gadamer, desde la hermenéutica, la vecindad entre pensamiento y poesía.

1.2.2 El Lenguaje Poético y las Verdades Hermenéuticas en Gadamer

Para Gadamer la relación o vecindad de la que habla Heidegger entre poesía y pensamiento se centra en el concepto de verdad. Al igual que en Wittgenstein tiene que ver con el juego lingüístico, o los juegos del lenguaje, aunque en un sentido diferente. Wittgenstein entiende por juego de lenguaje aquellos usos del lenguaje que contextualizan las palabras y su significado según los diferentes contextos y los distintos modos de vida de los hablantes, así, de acuerdo a sus actividades y ámbitos las palabras pueden ser ostensivas, o nombrar cosas o referirse a signos, relaciones, cantidades, etc., y hasta ser ambivalentes.

En el caso de Gadamer, los juegos de lenguaje más bien tienen que ver con el carácter hermenéutico como una nueva creación del comprender, que finalmente generaría una interpretación o muchas que pueden ser "correctas" o sustentables con luz propia, como la de la belleza.

"El problema hermenéutico no es pues un problema del correcto dominio de una lengua, sino el correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje".⁸ El correcto acuerdo sobre un asunto no es otra cosa que la comprensión, y si ésta se da entonces lo que se logra es una interpretación. Para Gadamer la interpretación es comprender, no repetir, priorizar aspectos según la voluntad discriminatoria del intérprete; si hace un desciframiento correcto logra una verdad.

⁸ Gadamer, H. G. Verdad y Método I, Sígueme, España, 1993, p. 463.

Según Gadamer, con la hermenéutica se puede llegar a la unidad de la comprensión y la interpretación y esto se logra mediante el lenguaje, pues "... el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo o mejor en el que ambos aparecen en su unidad originaria"⁹. Precisamente en la convergencia del yo y el mundo está el lenguaje, que aparentemente con él se dice lo que es el ser, lo que son las cosas, pero tal presunción, según Gadamer es especulativa, pues,

"... en el lenguaje de la conversación como en el del poeta y en el de la interpretación se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje que consiste en no ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se enuncia un todo de sentido".¹⁰

Entendiendo como especulativo aquello que es la imagen del espejo, no es la cosa, es sólo su reflejo. El lenguaje no es lo que refleja, sino la imagen que suplanta a quien proyecta su imagen. De tal manera que, con y por el lenguaje, tenemos una idea del ser, de las cosas, así "...la frase especulativa no dice algo de algo, sino que representa la unidad del concepto".¹¹ Por lo tanto, de lo que damos cuenta con el lenguaje no es de las cosas sino de lo común en ellas, no de la reproducción-creación de ellas, sino de su esencia.

Siguiendo la Filosofía del Lenguaje de Gadamer, lo que quiero destacar con más detenimiento es la relación de las palabras con las cosas, del lenguaje con el ser, pero en la modalidad de pensamiento y poesía o del lenguaje poético como herramienta por la que se pueden adquirir conocimientos o verdades o, en qué medida el lenguaje poético se

⁹ Gadamer, H. G. op. Cit. p. 567.

¹⁰ *Ibid.* P. 567.

¹¹ *Ibid.* P. 559.

aproxima al pensamiento. A este respecto nuestro autor nos dice que "... el lenguaje poético como tal es especulativo en cuanto que a su vez el acontecer lingüístico de la poesía expresa una relación propia con el ser"¹².

Aunque en la expresión artística no necesariamente se busca la belleza, por eso Gadamer estima conveniente revisar diferentes conceptos de lo que se ha entendido por belleza. Así, parte del concepto platónico y del aristotélico. Ambos no se circunscriben al ámbito estético sino que se extienden al de la Ética y hasta al de las matemáticas, con conceptos tales como el de la medida, adecuación, proporcionalidad, orden y determinación, como condición de todo ser bello..., y ,finalmente, los relaciona con el concepto de Verdad hermenéutica. La esencia de lo bello, afirma, está precisamente en que se manifiesta, en que se proyecta. Es decir, la cualidad propia de lo bello es aparecer, manifestarse y para que esto se pueda dar, es menester que exista luz que lo permita, pero no una luz que le venga de fuera y la ilumine, que permita ver-la, sino la que emana de sí misma.¹³

Para Gadamer la belleza, que tiene como esencia el Ser, se muestra a sí misma por la sencilla razón de que no requiere de luz ajena, porque ella misma se muestra sin depender de luz "artificial", pues ella tiene luz propia y, por tanto, eso hace que no nos desviemos y la confundamos con imitaciones o con copias aberrantes. No sólo tiene luz propia, sino que con ella se hace presente, se deja ver y permite que otras cosas se vean.

"La luz que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra".¹⁴

¹² Ibid. p. 562.

¹³ Cfr. Ibid. pp 570-577.

¹⁴ Ibid. , p. 577.

En la palabra poética la luz estaría alimentada por dos fuentes, que sin embargo, serían la misma: la Belleza y la Verdad. Aunque cierto es que nunca se habla o se pretende hablar de la Verdad, o del conocimiento verdadero producto del rigor, la objetividad y la sistematicidad de la ciencia, sino de ciertas verdades relativas a la capacidad de quien vive la experiencia de la enunciación poética y su interpretación-comprensión, no como comprensión de todo el texto como lo correcto, sino sólo de aquello que por su consistencia interpretativa puede ser considerado verdadero o verosímil por medio de la hermenéutica.

En este contexto conceptual, el lenguaje poético es enunciador y, por tanto, también vehículo por el que se enuncia el conocimiento o se manifiestan un tipo de verdades.

"El poeta es un vidente porque representa por sí mismo lo que es, lo que fue y lo que va a ser y atestigua por sí mismo lo que enuncia. Es cierto que la expresión poética lleva en sí una cierta ambigüedad, como los oráculos. Pero precisamente en esto estriba su verdad hermenéutica".¹⁵

El poeta viene a ser una especie de profeta. En su poesía está la posibilidad de que de un modo o de otro, directa o indirectamente, enuncie verdades; pero luego no aparecen a primera vista, por lo que hay que "escarbar" para encontrarlas bajo el principio de que allí están y, por tanto, sólo es cuestión de verlas, de saber verlas o de descubrirlas en lo que se expresa y en lo que no se expresa.

El conjunto de palabras que expresa lo que se quiere decir es un juego del lenguaje y, éste, es el que me permite acceder a la verdad. En el caso del lenguaje poético es común que se manifiesten de manera figurada o de manera comparativa e, incluso, a través de palabras novedosas inventadas

¹⁵ *Ibíd.* p. 582.

por el poeta que lo enriquecen, o que como lo acabamos de referir de Gadamer, generan ambigüedad. Lo que más que demeritar su función enunciativa, la hace más prometedora por la multiplicidad de posibilidades interpretativas, lo cual deja muy de lado la necesidad de la ciencia tradicional de encontrar la llamada universalidad, la objetividad o la univocidad, que aunque no eterna sí sería un asidero en el mar de las incertidumbres o de la apropiación de la realidad que es el conocimiento.

Por otra parte, resulta interesante preguntarnos de qué manera el poeta va creando su lenguaje, cómo "fabrica" sus enunciaciones. ¿Del chispazo sintético que es la intuición?, ¿De la hipersensibilidad amalgamada con el pensamiento que obliga al poeta a no quedarse callado? ¿O de eso que se ha llamado inspiración? Esto nos llevaría por otros derroteros de exploración, que si bien no dejan de ser seductores, hoy no es mi intención adentrarnos en ellos.

1.2.3 El Método y las Verdades en el Lenguaje Poético Según M. Heidegger y H. G. Gadamer

La relación o, más bien, la interrelación o vecindad entre el lenguaje poético y el pensamiento que he estado analizando en algunos de los textos representativos de Heidegger y de Gadamer, ha tenido que pasar por una mínima pero necesaria revisión de la concepción tradicional del método en su relación con la ciencia contemporánea. Revisión que hacen los dos autores y que al juzgar como insuficiente e inadecuada para el estudio del lenguaje y sus usos, proponen otra metodología diferente cada uno, pero ambas tienen como base la interpretación y el reconocimiento de verdades hermenéuticas. Así demuestran que es real la vecindad entre el lenguaje poético y el pensamiento. Es decir, el lenguaje es portador de conocimientos verdaderos, todo depende de la correcta aplicación del método para confirmarlo.

Para Heidegger la alternativa está en la Región o el claro como el lugar del decir donador que encamina al pensamiento tras el lenguaje poético haciendo nuevos caminos. Y, para Gadamer, el nuevo horizonte de posibilidades de acceder a verdades mediante el lenguaje poético reside en los juegos del lenguaje como creadores de verdades hermenéuticas.

Gadamer considera que el lenguaje humano hace que el hombre tenga una relación con su entorno muy diferente a la de los animales y su medio. "El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden ser los objetos de la ciencia" ¹⁶.

¹⁶ Gadamer, H. G. op. cit. p.543

Por ello, se debe tener presente que la objetividad del lenguaje es diferente a la del mundo. Así, es necesario disponer de otra forma metodológica que contemple las diferencias.

El método de las ciencias contemporáneas no tiene ni ha tenido como objeto de estudio la vecindad de la poesía y el pensamiento. La opción debe ser: la Región que ofrece un abanico inagotable de caminos surgidos del interrogatorio, dónde prácticamente todo es camino. A este respecto Heidegger afirma contundentemente:

“El poder enigmático del actual dominio del método tal vez provenga -aún y sobre todo- del hecho de que los métodos no son después de todo y sin menosprecio de su eficacia, mas que aguas residuales de un gran río oculto. El camino que todo lo en-camina: el camino que a todo traza su vía. Todo es camino”.¹⁷

Gadamer, a su manera, critica la ciencia y los métodos contemporáneos que obran de una manera que no son convenientes para abordar correctamente los problemas del lenguaje, en general, y del poético, en particular, porque, como ya mencioné, la objetividad del lenguaje es muy diferente a la del mundo. La del lenguaje pretende dar cuenta del mundo, de las cosas, aunque sólo llega a lo común en ellas, a su esencia, a su imagen, a su reflejo, pero el lenguaje no es lo que refleja. Además el hablar no es susceptible de medidas o de cálculos y, por eso, no pertenece al ámbito de las ciencias que buscan causas y leyes.

Nuestros filósofos, a partir del análisis crítico, coinciden en concluir que la ciencia contemporánea y su método son insuficientes para abordar el problema del lenguaje y el planteado sobre la poesía y el pensamiento, ante lo cual proponen alternativamente la hermenéutica o la región como

¹⁷ Heidegger, M. Op. cit. p. 177-178

método; rico en posibilidades interrogativas que encaminan por cualquier rumbo.

La respuesta a mi cuestionamiento rector, en ambos filósofos, conforme a mi análisis es afirmativa. El lenguaje poético es fuente de verdades, pero éstas deben ser hermenéuticas. Por ello, en los marcos de los correspondientes paradigmas, la vecindad entre poesía y pensamiento se hace patente y hasta experimentable.

Finalmente, quiero señalar que hermenéuticamente sabemos que interpretar correctamente no es repetir las palabras de los filósofos, ni escudriñar en los estados de ánimo del momento en que elaboraron sus textos, tampoco de las mismas cosas de que hablan en ellos, sino de su lingüística y de la mía que pretendieron lograr un común acuerdo por medio de un texto.

1.3 Crítica

La presente no es una crítica a la obra de los autores analizados tomada en su conjunto. Por tanto, no pretendo realizar alcances y limitaciones de su Filosofía del lenguaje tomada como un todo sistemático. Se trata de observaciones críticas que deben entenderse sólo dentro del ámbito de los textos analizados.

Por otra parte, es menester indicar que el tema analizado en el presente trabajo es sólo uno dentro de una serie que, posiblemente, no es tan importante como otros. Por ello su trato invita a seguir profundizando, porque suscita, abre líneas importantes para futuras y prometedoras investigaciones.

El análisis hermenéutico es revelador cuando de lo que se trata es de interpretar y comprender libremente textos, siempre y cuando no se pierda el sentido de los mismos y se llegue a dialogar con ellos a partir de aquello de lo que tratan.

El lenguaje poético en su manifestación escrita como texto se estudia desde la perspectiva hermenéutica por Heidegger y Gadamer, como una manifestación evocadora y enunciativa, pero sin considerar ciertas peculiaridades que lo hacen diferente a otros textos. Si se les tomara en cuenta podría ampliar mis conclusiones respecto al problema que analizo.

A continuación me referiré a aquellas peculiaridades que, desde mi punto de vista, o no fueron consideradas o lo fueron sólo de manera muy somera. El lenguaje poético ha derivado, por el conocimiento y habilidad creadora del poeta, en verdaderas manifestaciones artísticas, que como tales son capaces de generar en el intérprete, lector o

escucha, experiencias estéticas. Por tanto, resulta también provocador el análisis de esta cualidad del lenguaje poético, por ella misma y en relación con fines epistemológicos. Es decir, la experiencia en el habla a la que se refiere Heidegger podría, por ejemplo, ser reforzada o acompañada por la experiencia estética como elementos participantes en la expresión de conocimientos.

Tampoco los autores analizados consideran la sonoridad del lenguaje poético como un elemento importante en la expresión de conocimientos y de verdades. Aunque, Heidegger sí habla de ella, pero, a mi entender, lo hace para provocar una experiencia en el habla y no como un elemento que podría hacer más esclarecedora la vecindad entre la poesía y el pensamiento. Afirmo lo anterior porque en la lectura de la poesía en voz alta se exigen entonaciones y modulaciones de la voz como una verdadera actuación acorde con lo que expresa el poema leído; a veces es sobre cosas, a veces sobre la vida o los sentimientos humanos, ligados a exclamaciones emotivas que facilitan la comprensión de lo que se está hablando.

Otro aspecto del lenguaje poético que no consideraron nuestros autores, es el de la forma del mismo, el de su estructura que comprende desde la expresión libre en prosa, hasta la que exige medidas silábicas y rimas en aras de cierta musicalidad, que, en muchas ocasiones, no es un elemento meramente formal, sino como un complemento del contenido.

Bien pudiera la hermenéutica tomar en cuenta este aspecto de la estructura de la poesía como otro elemento que también juega, o podría jugar, en esa vertiente de la poesía como expresión de conocimientos (cómo y de qué manera juega no lo sabemos, pero es sólo una sospecha.)

Gadamer realza la ambigüedad del lenguaje poético como una virtud porque enriquece las posibilidades interpretativas. Por su parte, Heidegger tiene cuidado al señalar la importancia de la forma del lenguaje poético, pero remarcando lo que el poeta no dice, poniendo énfasis en la puntuación, dejando entrever aquello que calla el poeta, incitando al lector a pensar en ello; de la métrica no hace comentario alguno.

Por último, quiero señalar que de la subjetividad del poeta nace su poesía y, del análisis hermenéutico de ella podemos extraer aspectos insospechados por su creador. Esto podría seducirme para adentrarme en el estudio del origen de los procesos creadores o, en todo caso, de las motivaciones que le hacen romper el silencio con un poema. Pero este campo de análisis, a mi parecer, no le corresponde a la hermenéutica, aunque si pudiese ayudaría a adquirir conocimientos y descubrir verdades en el lenguaje poético.

Como se podrá apreciar, el problema que analizo abre cada vez más vertientes y caminos de investigación. La perspectiva hermenéutica de Heidegger y de Gadamer, que hemos analizado, considera la posibilidad de hablar del lenguaje poético desde una óptica epistemológica, no obstante la tendencia tradicional moderna de excluir ese carácter, por su carga subjetiva y por ello, alejada del rigor científico. Pero desde el punto de vista de la filosofía posterior a la modernidad, hasta en aquellos conocimientos en los que se tenía plena certeza, hoy quedan en entredicho y se incorporan elementos como la tradición, el consenso, el diálogo, el multiculturalismo, etc. antes excluidos y ahora considerados como muy importantes en el proceso del desarrollo científico.

Precisamente sobre este punto, del desarrollo científico, analizado desde la filosofía contemporánea y retomando las categorías khunianas para criticar al paradigma marxista del desarrollo de la historia, versa el siguiente capítulo.

1 "EL PARADIGMA MARXISTA DEL DESARROLLO DE LA HISTORIA EN CRISIS"

1.2 Presentación

La realidad histórico-social que nos ha tocado vivir, que como siempre y para cada generación no corresponde a la que uno quisiera, se nos resiste o nos resulta adversa.

La realidad llamada neoliberal globalizadora con sus virtudes y cualidades extremas e injustas, se erige única y triunfante ante el fracaso de la alternativa socialista, exigiendo cancelar cualquier otra posibilidad diferente a sus parámetros. Pero, finalmente, como capitalista de libre mercado y competencia, con cualidades nuevas, sigue conservando rasgos comunes al capitalismo descrito y previsto por Marx y los marxistas.

La observación de lo anterior, la existencia de países que se siguen denominando socialistas y la explicación Kuhniana del desarrollo científico, me dieron la pauta para preguntarme: por un lado, sobre la vigencia de la ciencia marxista de la Historia como paradigma y, por otro lado, sobre si éste ya había pasado al museo del rigor de la ciencia después de una nueva revolución científica, a partir de la caída del socialismo real y después de un periodo necesario de crisis.

Precisando el planteamiento que nos ocupa a manera de pregunta, ésta queda de la siguiente manera: el paradigma de la ciencia normal marxista de la historia ¿derivó en crisis a partir de la anomalía del derrumbe del socialismo real?

El **Materialismo Histórico marxista** como sistema epistemológico tiene características naturalistas, comprende una metodología que parte de la aceptación de la existencia de leyes, como las naturales, que rigen el movimiento histórico y que no sólo permiten describir el desarrollo de la historia, sino también permiten hacer predicciones, como la que sostiene que el capitalismo de manera inevitable y necesaria derivará en otra forma más desarrollada: el socialismo, como una consecuencia lógica de sus propias contradicciones.

Voy a partir de las categorías kuhnianas para intentar explicar cómo a partir del derrumbamiento del llamado socialismo real, el marxismo y su cientificidad entraron en un proceso de crisis preludiando una revolución científica con su consecuente nuevo paradigma. La nueva realidad exige nuevas teorías explicativas o nuevos paradigmas que los viejos no contemplan. Concluyendo que tal revolución y paradigma aún no se han dado.

Para desarrollar lo que me he propuesto, consideré conveniente primero definir las categorías de Kuhn a partir de su texto clásico "La Estructura de las Revoluciones Científicas", para seguidamente exponer las categorías más representativas del marxismo a partir de algunos de los textos clásicos, que abordan de manera puntual los planteamientos epistemológicos que lo sustentan como ciencia y delinean su propuesta alternativa. También, lógicamente, tomé en cuenta el apoyo de algunas de las interpretaciones del marxismo.

Finalmente hago algunas observaciones críticas al planteamiento Kuhniano. Más que señalar errores, dejo abiertas algunas líneas de investigación y establezco otros aspectos para las ciencias sociales.

1.3 Análisis

1.3.1 Los Paradigmas de Kuhn

Kuhn en su afán como historiador del desarrollo de la ciencia, trató de determinar quién, en qué momento y de qué manera se llega a un descubrimiento o a un invento, explicando también el camino de los aciertos y el de los errores en la tarea del científico.

En esta labor Kuhn va descubriendo una serie de hechos insospechados y hasta fortuitos, que de una manera o de otra van incidiendo en el proceso de la investigación científica. Hechos que muchas veces se escapan del método y de las medidas controlables, según la concepción tradicional de ciencia, y que hacen cambiar el concepto de ciencia y la concepción que pensaba su desarrollo; que se creía lineal, como un proceso de acumulación sumaria de los saberes científicos de cada época, considerando cada conocimiento científico como un avance o peldaño de base para ascender a otro mejor. Todo sin rupturas.

Kuhn se da cuenta de que tal desarrollo científico ha sido producto de rupturas epistemológicas surgidas de la necesidad de búsqueda de otras explicaciones a nuevos fenómenos o anomalías de interés científico, que se escapaban al alcance de las teorías normales que la comunidad de científicos las tenían como verdaderas, pues, según Kuhn:

"El descubrimiento comienza con la percepción de la anomalía; o sea, con el reconocimiento de que en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas, inducidas por el paradigma, que rigen a la ciencia normal".¹⁸

¹⁸ Kuhn, T. S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1971

Pero, al no responder los paradigmas a las exigencias explicativas de las anomalías hacen que el conjunto de creencias metodológicas, de teorías compartidas, de valores y de una formación común basada en los mismos libros de texto científicos (componentes de un paradigma) entren en un periodo de crisis en el que, mediante los mismos marcos conceptuales, los científicos pretenden dar una explicación satisfactoria y dar cuenta razonable de la anomalía, pero no lo logran, ni lo lograrán, por más esfuerzos que hagan si lo intentan desde la propia ciencia normal. Porque, aclara Kuhn:

"La ciencia normal no tiende hacia novedades fácticas o teóricas y, cuando tiene éxito no descubre ninguna. Sin embargo la investigación científica descubre repetidamente fenómenos nuevos e inesperados y los científicos han inventado, de manera continua, teorías radicalmente nuevas".¹⁹

Kuhn explica que quienes han tenido menos contacto con un paradigma, y, por tanto, menos ataduras epistemológicas, los investigadores jóvenes y aprendices, son los que se atreven audazmente a buscar nuevas teorías o nuevos caminos. Y cuando sus líneas de investigación y sus teorías atrevidas abren brecha y aportan una explicación esclarecedora de las anomalías, logran reunir un cierto número de adeptos y dar mayor consistencia a sus nuevas teorías, conformando un nuevo paradigma porque "... una vez que ha alcanzado el status de paradigma, una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo para que ocupe su lugar".²⁰

A esta transición a un nuevo paradigma, es a lo que Kuhn denomina revolución científica, Implica la ruptura con una concepción del mundo y de la ciencia por otro marco conceptual y, por ello, redefine el mismo fenómeno desde otro punto de vista.

¹⁹ Kuhn, T. S., op. cit. p. 92.

²⁰ Ibid. P. 128.

Hemos hablado del concepto de paradigma sin precisar el sentido que Kuhn le da. Por ello, es justo considerar la aclaración y la acotación pertinente que hace en la famosa Posdata de 1969 (7 años después de la publicación de su libro "La Estructura de las Revoluciones Científicas") En ella hace referencia a un reclamo que señala que el término paradigma fue utilizado de veintidós formas diferentes. Por ello, puntualiza una definición más representativa:

"<<Matriz Disciplinaria>>: <<disciplinaria>> se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular; <<matriz>> porque está compuesta por elementos ordenados de varias índoles, cada uno de los cuales requiere de una ulterior especificación".²¹

Los componentes de un paradigma son: a)"generalizaciones simbólicas", como leyes o definiciones; b)compromisos compartidos, que son creencias en modelos particulares que ayudan a determinar lo que será aceptado como explicación y como solución de problemas; c) Valores, la exigencia de criterios normativos como la sencillez, la coherencia, la exactitud, etc., y d) Ejemplos compartidos de soluciones de problemas con leyes y teorías que los aspirantes a científicos encuentran en los laboratorios, exámenes o libros de texto.

Esta "Matriz Disciplinaria" guía los trabajos de investigación de los científicos, es decir, la investigación normal de la ciencia normal... hasta que irrumpe "algo" no normal, algo de lo que sus teorías y métodos tradicionales no pueden dar cuenta, a esto Kuhn lo denomina anomalía.

²¹Ibid. P. 279-280.

2.2.2 El Materialismo Histórico Como Paradigma Marxista

En su libro "La Estructura de las Revoluciones Científicas" (ERC), Kuhn explica con abundantes ejemplos de las ciencias naturales el desarrollo científico. Pero al referirse a las ciencias sociales afirma que no han alcanzado la madurez, y, por tanto, las considera como pre-paradigmáticas, en proceso de transición hacia el post-paradigma y esto dependerá de que se produzca un notable logro científico en ellas. Aunque "lo que cambia con la transición a la madurez no es la presencia de un paradigma, sino antes bien, su naturaleza",²² es decir, su carácter como ciencias sociales, en función de las naturales.

La pretensión kuhniana no es univocista, pero implícitamente al valorar como inmaduras a las ciencias sociales respecto a las naturales no considera su peculiaridad y, por ello, las particularidades de sus objetos de estudio y, por supuesto, de la metodología propia para cada una, diferenciadas entre sí, pero sobre todo de las ciencias sociales. Porque según Kuhn, en la medida en que logran ciertas cualidades similares a las naturales resultan ser más o menos maduras o, más o menos ciencias, reflejando criterios positivistas.

De la misma manera, en que señalamos aspectos positivistas en Kuhn, sobre las ciencias sociales, Ambrosio Velasco en su libro "*Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*", reconoce en el Materialismo Histórico marxista, un naturalismo y positivismo. Esto porque Marx, también en su explicación sobre el desarrollo de la sociedad, dice que éste está determinado por leyes

²² Ibid., p. 275

naturales que nos explican los mecanismos de transición de un orden social a otro, como producto de la necesidad de las leyes que gobiernan el movimiento social de manera no azarosa y, por consiguiente, nos permite hacer predicciones.

En este punto es pertinente considerar que, si bien, Marx habla de leyes naturales en la sociedad, quiero entender que se refiere a leyes que obran como las naturales, cada cual en su ámbito y a su manera. Las sociales rigen el movimiento de la sociedad de diferente manera que en la naturaleza lo explican la Física, la Química o la Biología; así, nos dan la pauta para describir objetivamente cómo se desarrolla la sociedad y cuál es su dirección y nos permite hacer ciertas predicciones, también peculiares.

2.2.3 El Naturalismo Marxista

Según Ambrosio Velasco, al interpretar a Marx como positivista y naturalista, el desarrollo de toda sociedad está determinado por leyes naturales, como ya apuntamos. Aunque hace una exposición del porqué del naturalismo y del método marxista, no hace énfasis en la demarcación de las ciencias sociales y naturales, que sí considera el marxismo.

No encuentro intenciones univocistas en Marx y Engels, y sí una aportación significativa sobre la manera de obrar del Materialismo Histórico considerando las cualidades propias de su objeto de estudio: la sociedad en desarrollo.

Marx y Engels reconocen leyes en la sociedad del mismo modo que se reconocen leyes en el movimiento natural. Engels ante la tumba de Marx expresa: "Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana..."²³

El propio Marx en distintas ocasiones, consciente de las diferencias entre las ciencias en cuestión, aclara lo siguiente "Cuando analizamos las formas económicas no podemos servirnos del microscopio, ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y de los otros".²⁴

Se trata de distintos objetos de estudio que requieren una adecuada metodología. Más aún si consideramos que, por ejemplo, uno de los objetivos de los físicos, es el descubrimiento de leyes inalterables e inmutables de la naturaleza ¿Podemos sostener que sus colegas de las

²³ Engels, Federico, "Discurso ante la tumba de Marx", en C. Marx F. Engels "Obras Escogidas", tomo III, Progreso, Moscú, 1974, p. 171.

²⁴ Marx, C. "Prólogo a la Primera edición de El Capital", en Marx, C., "Introducción General a la Crítica de la Economías Pol.", P y P, p. 71.

sociales tienen un objetivo semejante? Hay que tener presente que las plantas, los animales y los planetas se comportan de manera muy diferente a los seres humanos.

No obstante, el marxismo se apropia de la dialéctica hegeliana dándole un contenido materialista. Por ello, como herramienta fundamental del **Materialismo Histórico** sostiene que el Universo o más bien la naturaleza y la naturaleza humana están sujetas a las leyes de la dialéctica que considera que todo movimiento tiene su origen en la interacción de los opuestos en unidad y que, además de describir los procesos, resulta también un método epistemológico que reproduce como representación mental tales procesos.

Partiendo del reconocimiento del naturalismo marxista, las leyes sociales llevarán de manera inevitable a la sociedad capitalista a una forma superior, que según Engels, desembocará en el socialismo. Así, éste no sería el producto azaroso del acontecer social, ni consecuencia directa de voluntades bienintencionadas que lo proyectan, como sería el caso de los socialistas utópicos: Saint Simon, Fourier y Owen.

Marx y Engels encuentran en el devenir histórico de las sociedades elementos constantes y decisivos que permiten hacer generalizaciones y, a su manera, predicciones como la de las transformaciones sociales (cuando las fuerzas productivas no corresponden a las relaciones de producción...), las clases sociales en confrontación como motor de la historia, el trabajo concreto como fuente de riqueza y su enajenación, la base económica que precede a la conciencia (el ser social determina a la conciencia y no ésta al ser social), etc.

Además de estas aportaciones propias de una ciencia, en este caso social, también el marxismo desarrolló una metodología de investigación: el método de la economía política, que a continuación expongo.

2.2.4 El Método Marxista

Bajo la idea de que todo está en un proceso de cambio y desarrollo, Marx considera que en lo más desarrollado está "contenido" lo menos desarrollado, que las sociedades anteriores a las actuales, no sólo fueron etapas, que dieron origen a las de hoy, sino que además integraron a las anteriores, pues, dialécticamente, fueron negadas, integradas y superadas. De esta manera, analizando y estudiando a la sociedad más desarrollada se pueden comprender etapas anteriores de su propio desarrollo.

Por lo anterior, es comprensible que Marx tomara como objeto de estudio y modelo a la sociedad inglesa de su época, porque "... en la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono".²⁵

Con las consideraciones previamente señaladas, Marx ya desde sus trabajos de juventud, como "La Contribución a la Crítica de la Economía política", hace un esbozo de la metodología con la que analiza al capitalismo (y que más tarde desarrollará en *El Capital*), en donde expone su muy conocido "Método de la Economía Política".

El método parte de lo real y de lo concreto. Así, dice Marx, por ejemplo, de la población, que como inicio aparece como un todo caótico, sin considerar los elementos que la conforman, como las clases sociales, que a su vez cobran sentido al tomar en cuenta el trabajo asalariado y el capital,

²⁵ Marx, C., op. cit. P. 55.

que suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc., hasta llegar a categorías más simples para después en un proceso inverso: de las categorías más simples regresamos hasta las más complejas, se llega al punto de partida, pero ahora como resultado y por tanto ya nos es un visión caótica de conjunto, sino un todo integrado por múltiples determinaciones, que son cada una de las categorías o abstracciones que de manera retrospectiva, vimos que expresan la composición del todo, es decir, la población, como unidad de lo diverso.

Puedo decir que la descripción del todo que hace Marx parte de lo concreto-abstracto y culmina en el mismo lugar, pero como concreto-concreto. Es decir, de un proceso de análisis y síntesis que descompone y reintegra elementos expresados en categorías, también expresa un proceso de desintegración y reconstrucción en el pensamiento, como resultado y apropiación mental de la realidad, o conocimiento, ya que:

"Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y en consecuencia, el unto de partida, también de la intuición y de la representación"²⁶.

El método referido describe un proceso cognoscitivo de análisis y síntesis, y, también, Marx quiere dejar en claro que éste expresa o puede expresar el proceso histórico real, ya que cada categoría, hasta la más simple, puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado; es decir, relaciones que existían ya históricamente antes de que todo se desarrollara, por ejemplo, el trabajo en general y el asalariado en particular en la sociedad moderna, han expresado relaciones de producción y de apropiación.

²⁶ Marx, C., "El Método de la Economía Política", en Marx, "Introducción General...", op., cit. P. 51.

De ello puedo inferir que el sentido que Marx da a las categorías, es que pueden expresar el "sentido" o la tendencia del desarrollo social, sujeta a leyes.

Teniendo en cuenta las consideraciones naturalistas y no naturalistas de la ciencia marxista, así como con la descripción de su metodología y a pesar de la valoración que Kuhn hace de las ciencias sociales como pre-paradigmáticas y de la caracterización de lo que es un paradigma (expuesto en el apartado II.1) y por otros razones, que seguidamente expondré, creo que es posible hablar del Materialismo Histórico como el paradigma marxista.

2.2.5 El Paradigma Marxista

Tras la revolución de octubre de 1917 Lenin puso en práctica las ideas revolucionarias de Marx. Ideas que marcaron la pauta y el camino para que muchos países posteriormente "comprendieran" que las contradicciones de la producción anárquica del capitalismo y su dinámica insaciable de acumular capital a partir de la plusvalía, llevarían necesariamente al socialismo (en Rusia no se había alcanzado un gran desarrollo del capitalismo cuando se produjo el tránsito al socialismo.)

No se puede negar que a partir de la teoría marxista, durante décadas, el mundo se dividió en bloques en conflicto, el capitalista y el socialista, la "guerra fría".

En las universidades, en los partidos políticos y en toda organización social estaba en la mesa de discusión el marxismo como ciencia, y, por

supuesto, su gran carga ideológica. De su interpretación surgieron distintas corrientes: Marxismo-leninismo, troskismo, maoísmo, gramscismo, etc., que en términos kuhnianos partieron de la misma "Matriz Disciplinaria" al compartir y practicar una disciplina particular: el marxismo y sus textos básicos de referencia, en los que se expresan, sus fundamentos, principios, leyes y teorías "generalizaciones simbólicas", diría Kuhn. Así, además de aceptar compromisos compartidos, comparten también valores o la exigencia de que, por ejemplo la predicción social, debe ser probable, coherente y útil a la sociedad.

La teoría marxista regularmente aporta ejemplos, en este caso de la historia universal, que ayudan a comprender situaciones del presente (la "Comuna de París", "La Guerra Civil en Francia", "El Programa de Gotha", etc.)

Como se puede ver, sin forzar la referencia o adecuación del marxismo al concepto de paradigma de Kuhn, puedo decir, que en efecto, el marxismo ha sido un paradigma más, pero en el terreno de las ciencias sociales, y por ello junto con su carga ideológica se ha puesto en entredicho su carácter científico y, por tanto, su eficacia.

Como paradigma, el marxismo fue, no sin dificultades, fundamento o guía de distintas ciencias sociales "normales". Ensimismado en su "certeza", fue confirmando la teoría con el desarrollo del socialismo en distintos países de Europa del este, en China, Korea, etc., en tanto no se encontrara con fenómenos que entorpecieran su curso normal. Durante ese período su tarea era la consolidación y el crecimiento, demostrando que la organización de la producción, la producción misma y el consumo de los productos, se planeaban en función de las necesidades de la población y no de la acumulación de capital de algunos, dando resultados palpables y positivos.

Sin sobresaltos significativos durante el período anterior a los años 80s, el marxismo avanzó, como diría Kuhn, sin contrastes teórico-prácticos notables.

"La ciencia normal (que) se esfuerza y deberá esforzarse continuamente por hacer que la teoría y los hechos vayan mas de acuerdo y esta actividad puede verse fácilmente como una prueba o una búsqueda de confirmación o falsedad".²⁷

Las voces disidentes, y por tanto discordantes, desde dentro y de fuera, van haciendo cada vez más claro el contraste entre la teoría marxista del socialismo y su realización, que no logró superar los conflictos de clase, ni mucho menos garantizar la democracia y las libertades políticas, mostrando el peor de sus rostros, el totalitarismo, la intolerancia y la represión. Preludiando la catástrofe del derrumbe.

En la lógica del marxismo, la transición del capitalismo al socialismo era un asunto más allá de mentes imaginativas y creativas, más bien producto del movimiento gradual en que las leyes imponen su dinámica y generan del capitalismo un nivel de desarrollo mayor, más humano, el socialismo científico, como una etapa transitoria hacia el comunismo, pero al derrumbarse el socialismo real, ¿entra en crisis también la ciencia marxista?

En el inciso siguiente analizaré con más detalle cómo el paradigma marxista entra en crisis y nos lleva necesariamente a concluir su inconsistencia o, en todo caso, a señalar que su crisis preludia una nueva revolución científica.

²⁷ Kuhn, T. S., op., cit. P. 132-133.

2.2.6 La Crisis del Paradigma Marxista

Federico Engels en su obra "Del Socialismo Científico al Socialismo Utópico", después de hacer una revisión muy somera de la historia del materialismo, llega al Materialismo Histórico para contrastarlo con las propuestas de los utopistas, que pretenden emancipar a toda la humanidad e instaurar el reino de la justicia y de la razón, pero de manera ilusoria; pues quieren encontrar la solución a todos los problemas: el socialismo. Porque "El socialismo es, para todos ellos, la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia y basta con descubrirlo para que por su propia virtud, conquiste al mundo"²⁸. De esta manera se espera su arribo de manera incierta y azarosa, por ello la denominación de socialistas utópicos.

Lo que intentan es convertir tal utopía en una ciencia. Para lograrlo primero hay que situarla en el terreno de la realidad, ver cómo el desarrollo social progresa gradual y legalmente para pasar inevitablemente por la etapa socialista, es decir, encontrar una explicación científica, bajo supuestos naturalistas, en tanto que

"...El socialismo no aparecía ya como el descubrimiento casual de tal o cual intelecto de genio, sino como el producto necesario entre la lucha de dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión ya no era elaborar un sistema, lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada".²⁹

El marxismo congruente con su línea materialista encuentra una concepción materialista de la historia. A través de ella pretende descubrir

²⁸ Engels, F., op., cit., p. 133.

²⁹ Ibid., p. 140.

el secreto de la producción capitalista, al que denomina plusvalía, fuente de riqueza, producto del trabajo no remunerado y apropiado por el dueño de los medios de producción.

Tal concepción materialista de la historia sostiene que la producción, el cambio de sus productos y la división social de los hombres en clases está determinada por lo que la sociedad produce, cómo lo produce y el modo de cambiar sus productos.

La dinámica de la producción capitalista a partir de la revolución industrial ha sido anárquica, mas no caótica, sino organizada conforme a una necesidad constante de perfeccionamiento de herramientas y procesos par garantizar una, cada vez más, potente fuerza de producción y con ella la acumulación de capital. Pero, para que esto se realice debe distribuirse en los mercados, que nunca resultan suficientes, se saturan de mercancías sin compradores.

La abundancia de mercancías sin compradores produce una crisis económica. Para poder superarla y evitar otras crisis, los capitalistas buscan la manera de regular la producción sin menoscabo de las ganancias. Así crean organismos que controlan una rama de la producción: los Truts, éstos derivan en otros que controlan todos los procesos de una rama productiva, los monopolios. No obstante, no logran frenar las crisis recurrentes y, al convertir a más y más individuos de cada país en proletarios, se va gestando la fuerza, que ante la alternativa de perecer o aspirar a una vida mejor, traerá la revolución.

Al tomar el proletariado en sus manos, el poder del Estado va convirtiendo los medios de producción en propiedad del Estado para acabar con toda diferencia o antagonismo de clase. De este modo se destruye a sí mismo como clase, lográndose la abolición de las clases

sociales y con ello se lograría la apropiación social de los medios de producción y de sus productos, para organizar la producción conforme a las necesidades de los de los individuos en su conjunto, y no de un sector de ellos. Esto sería posible en el socialismo.

La anterior es una explicación, descriptiva y predictiva que hace Engels de cómo sería el socialismo y su dinámica, que reconocería al hombre en su verdadera dimensión, mediante su emancipación.

La tendencia obligada "natural" del desarrollo social hacia el socialismo se da con o sin conciencia de los sujetos históricos; pero si es de manera consciente, al conocer las leyes de los procesos, es posible utilizarlos conforme a fines.

Pero vino el derrumbe y con él, para la mayoría de los marxistas, un período de crisis de su paradigma y la consecuente restauración del modelo capitalista. Esto puede parecer un retroceso paradójico de la ciencia marxista de la historia.

Se trata de una anomalía, contradice al Materialismo Histórico y generó, y sigue generando, desconcierto en la comunidad científica marxista, además de muchas renunciadas a la "Matriz Disciplinaria" y, consecuentemente, un periodo de crisis. Esta crisis se caracterizó por inseguridades y resistencias, así como por esfuerzos para entender desde el propio paradigma, sus causas y posibles soluciones. Pero nunca con conciencia de generar una nueva revolución científica, ésta obedece a otros elementos más, incluso no epistémicos, como los hechos fortuitos significativos, los compromisos, las pasiones, etc.

Anomalía porque "... para que una anomalía provoque crisis debe ser algo más que una simple anomalía".³⁰ Y porque el ajuste de la teoría con la realidad, evidentemente no coincidió.

Es una situación crítica que también generó el surgimiento de teorías que consideran hegelianamente al capitalismo, ahora en su etapa neoliberal, como el lugar en que el proceso del desarrollo histórico llega a su máxima expresión y culminación o autorrealización, consecuentemente al fin de la historia. Lo que desde este punto de vista, también sería el fin del marxismo y, por ende, de las ideologías (opinión de Francis Fukuyama.) Asimismo dio lugar a resistencias ideológicas a considerar, como el que, en tanto no se hayan superado las constantes que expresan las categorías del marxismo y que dan cuenta del desarrollo de la historia: como la base económica sustentada en la producción y la distribución, en contradicción con grupos o clases sociales en conflicto la presencia recurrente de crisis económicas, etc., por mencionar sólo algunas, en suma y en esencia se sigue manteniendo la dinámica capitalista descrita por el marxismo, lo cual confirma su vigencia (postura sostenida, entre otros, por el peruano Camilo Cachi Balqui, en su libro "Marx Vive").

Con el derrumbe del socialismo real ¿vive o agoniza el ideal y su base científica?. Las resistencias sugieren que el proceso de consolidación del socialismo fue abortado y que, eso que pretendía ser, realmente no llegó a ser socialismo.

Por otra parte, habría que analizar sus características y, sobre todo, las causas de la debacle. Esto me llevaría por un lado, por caminos políticos mas que epistemológicos y, por otro lado, a revisar el proceso cubano que

³⁰ Kuhn, T. S., op., cit., p. 135.

se asume como socialista y, por supuesto, el caso chino, que sé auto define como socialista de mercado.

Hoy sólo podemos afirmar que sigue vigente el periodo de crisis del paradigma marxista, en tanto no se consolide uno nuevo y, consecuentemente, la realización de una revolución científica, que pienso que todavía no se ha dado. Así, conforme a Kuhn

"El rechazar un paradigma, sin reemplazarlo con otro, es rechazar la ciencia misma. Ese acto no se refleja en el paradigma sino en el hombre .. De manera inevitable, será considerado por sus colegas como <<el carpintero que culpa a sus herramientas>>".³¹

Considerando que la teoría marxista sobre el desarrollo de la historia, por su aportación metodológica y por la ubicación que hace de las constantes presentes en cada momento histórico y expresadas con categorías tales como valor, trabajo, producción, relaciones de producción, etc., y sobretodo la pretensión de encontrar leyes que rigen, a manera de las naturales, el desarrollo de la sociedad y que permiten hacer predicciones, nos permite considerarla como paradigma.

Puedo hablar del marxismo como un paradigma que se aventuró a predecir el paso necesaria del capitalismo al socialismo y, de éste, al comunismo. Pero con la caída del socialismo real, el paradigma marxista entró en un período de crisis del que no ha salido ni saldrá hasta que lo reemplace uno nuevo.

³¹)Kuhn, T. S., op., cit., p. 131

2.3 Crítica

En su afán como historiador de la ciencia Kuhn, al tratar de explicarse cómo se desarrolla el conocimiento científico, quiere averiguar cómo se generan los descubrimientos, por quién y cuándo, en qué circunstancias, etc., llegando a conclusiones que pretenden ser universales como: el considerar que la ciencia progresa no de manera acumulativa y lineal, sino a partir de rupturas o revoluciones científicas que obligan a redefinir los marcos conceptuales previos, y que los científicos forman parte de una comunidad en la que se comparten teorías, valores, compromisos, etc., y que éstas inciden, junto con los procesos metodológicos, en los resultados de sus investigaciones.

Desde su labor científica como historiador de la ciencia, Kuhn hace descubrimientos que no se habían considerado, pero que influyen en la eficacia de la ciencia, de la actividad científica y en el valor o validez de sus resultados.

Pero, lo cierto es que no tomó suficiente distancia para adoptar una postura autocrítica y ver -no obstante las consideraciones de la Posdata: 1969-, que el alcance de sus planteamientos podrían ser muy útiles en el terreno de las ciencias sociales en general y de la suya propia, la Historia.

Desde su postura positivista tiene como parámetro de ciencia a las ciencias naturales. Por tanto, comparativamente, las sociales no llegan a ser más que ciencias en proceso de maduración o preparadigmáticas y, por lo tanto, poca atención merece, a pesar de que con ellas ha trabajado y logrado sus novedosos aportes.

Por otro lado, señalamos que Kuhn presta poca atención a la naturaleza de los objetos de estudio, tanto de las ciencias naturales, como de las sociales. Ambas remiten justamente a un trato diferenciado, de metodologías también diferentes y, por ello, no es pertinente la pretendida univocidad de los positivistas.

Así como Kuhn descubre elementos no epistémicos que juegan en el proceso de investigación, en la validación y hasta en la objetividad de los mismos, como los sueños, las situaciones accidentales significativas y sobretodo aquellos elementos dialógicos, bien podía pensarse que, de manera analógica, redimensionara la importancia de las ciencias sociales en sus justos términos, con otro tipo de leyes y mecanismos para descubrirlas, conocerlas y aplicarlas.

No obstante lo anterior, es justo reconocer que las aportaciones Kuhnianas rebasaron las expectativas de su análisis, restringido al ámbito de las ciencias naturales, dando la pauta a las polémicas que hoy se suscitan entre los filósofos de la ciencia en torno a la objetividad del conocimiento científico en general.

Por otra parte, quiero hacer notar que actualmtnne, el hablar del marxismo, o utilizar sus categorías, genera una actitud adversa y de cierto rechazo acrítico. Por ello, es común el hablar del mismo, o hacer análisis desde el marxismo, pero con otras palabras, para que resulte digno de atención y hasta de crédito.

Soy consciente de los prejuicios que entorno al marxismo se han generado, por ello no pretendí hacer apología del mismo, sino señalar algunos aciertos y otros desaciertos buscando aclarar dudas propias.

Así, es correcto considerar al marxismo como un paradigma kuhniano. Lo cual confirmo en el uso más frecuente como modelo o conjunto de teorías, métodos, creencias y marcos conceptuales que comparten una comunidad científica y que por tanto guían su investigación; y como una "Matriz Disciplinaria", con todos los elementos que la componen (explicados en el 2.2.5.)

Una vez reconocido el marxismo como paradigma y reconocido el período de crisis en que se encuentra a partir del contraste entre la teoría marxista y su realización en el socialismo truncado, es de esperar una revolución científica en el terreno de las ciencias sociales.

Si bien es contundente la fallida predicción que sobre el socialismo hace el marxismo ¿queda invalidada su metodología?, ¿Quedan también canceladas las clases sociales y su conflicto como motor de la historia?

Pienso que agoniza el marxismo, pero no ha muerto. En sí misma, la agonía es lucha y resistencia. Desde fuera vendrá quien le ayude a bien morir, porque desde sus propias filas, como paradigma, es casi imposible

Hoy la razón tiene fundamentos también en el poder, pues las razones sin poder, suelen tener pocas consideraciones. Es decir, el criterio de validez o de vigencia de una teoría no depende exclusivamente de su consistencia, sistematicidad, rigor lógico, etc., sino también con soportes ideológicos.

A continuación, en el capítulo 3 analizo otro aspecto de la crítica a la racionalidad moderna: el desarrollo histórico y su sentido a partir de la propuesta niestzheana de utilizar a la historia para la vida, sin poner énfasis en el sentido y en el cúmulo de conocimientos inútiles que

generan eruditos pero no sabios, sino en el considerar a la razón en otra dimensión diferente a la moderna, es decir, no como todopoderosa y aniquiladora de los instintos y las pasiones, más bien como mediadora entre la memoria y el olvido, entre lo histórico y lo ahistórico.

3 "LA RAZÓN INSUBORDINADA AL INSTINTO Y LA HISTORIA EN NIETZSCHE"

3.1 Presentación

Desde los pueblos antiguos, según K. Löwith en *"El Hombre en el Centro de la Historia"*, el hombre se ha preocupado por llevar un registro de los hechos significativos y, también, por dar cuenta de la manera en que se dieron. Para ello, o bien se ha centrado en el pasado, sin proyección alguna de sentido y de significado hacia el futuro, como sería el caso de los historiadores griegos; o bien, por el contrario, se ha centrado en el presente para hablar del pasado, incluyendo una perspectiva de futuro con un sentido de salvación, que fue el aporte historicista de los cristianos.

Para los historiadores occidentales modernos, la Historia cobra sentido esperanzadoramente en función de una lógica orientada hacia el progreso, como proyecto para un mundo mejor. Para los orientales, no tiene sentido el preguntarse por el sentido, por el para qué de la Historia; para ellos, la finitud de la vida ha sido asumida tradicionalmente con naturalidad, sin un necio apego a la vida y, por tanto, la Historia no se entiende como un acontecer orientado o dirigido hacia un fin, como promesa de salvación cristiana o de progreso pagano por un mundo mejor, sino cómo el relato, cómo la monotonía de la vida diaria se alteró por algún incidente y cómo se reconstituye el orden alterado.

En suma, la reflexión filosófica sobre la Historia se centra en el sentido o dirección que existe o no en ella, si en el acontecer histórico es posible encontrar una relación teleológica entre los hechos; o si, por el contrario, el conjunto de hechos históricos carecen de sentido o de dirección, o, en todo caso, ésta se la pone el historiador.

Nietzsche aborda el problema de la Historia en función de la vida. Para ello, empieza por caracterizar al hombre como un ser histórico. Así, a diferencia de otros miembros de la fauna terrestre, cuenta con razón y conciencia, pero éstas se contraponen a la vida. (idea estudiada en el inciso 3.2.3.1)

La naturaleza y sus criaturas, a diferencia del hombre son ahistóricas. En ellos no cabe la posibilidad de memoria alguna, al menos como la humana. (razón, memoria, olvido, lo histórico y lo ahistórico, serán tratados en el inciso 3.2.3)

Ante la relación obligada entre vida e Historia, entre instinto y razón, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿ logra Nietzsche su objetivo de subordinar la razón al instinto? De antemano adelanto que la respuesta es negativa. Por ello, explicaré el porqué de la respuesta, y cómo al utilizar la Historia para la vida, Nietzsche aparentemente se orienta hacia el destierro de la razón, pero al ser una tarea imposible le da otra dimensión e importancia, como mediadora entre la memoria y el olvido, como llave de explicación de la crisis de la época moderna, del siglo XIX.

En esta exposición me baso en el análisis de la Segunda Intempestiva: "De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida" de Friedrich Nietzsche, y otros textos posteriores del mismo autor, además de otros estudios complementarios.

A Nietzsche le tocó vivir una época en crisis, el siglo XIX o de la Modernidad. Ante ella asumió una postura crítica; como intempestivo la considera enferma de "fiebre histórica". (Cuestión abordada en el capítulo 3.2.2) Tal enfermedad se expresa a través de los usos y abusos que se hace de la Historia en contra de la vida: en el querer hacer de la Historia una ciencia, con, por un lado, la consecuente separación que se hizo de la

interioridad y la exterioridad, ejemplificada con los alemanes y que implicó la carencia de hombre auténticos que se muestren como son, que sean lo que parecen; con, por otro lado, la educación de los jóvenes a base de mucha información y hasta excesiva historia del pasado, pero poca enseñanza para la vida. (Puntos tratados al final del 3.2.1 y en el 3.2.2.)

Según Nietzsche, la crisis que le tocó vivir tiene sus raíces en la antigüedad clásica griega, cuando Sócrates de manera contundente afirma que la razón humana deberá someter a los instintos. Esta tiranía de la razón se continuó con el cristianismo, que considera al cuerpo humano, a las pasiones y a los instintos fuente de pecado y de perdición; por tanto, de la razón prudente dependerá la salvación. Y en la época Moderna, con la manera en que se educa a los jóvenes, se continúa con la paulatina separación de la razón y los instintos, que sería de la Historia y de la Vida o de lo histórico y lo ahistórico. (Aspectos analizados en los puntos 3.2 .3.1 y 3.2.4.

Considerando que el fin de la vida es la felicidad y que los irracionales en su inconsciencia e inmediatez, sin el peso del pasado, sin memoria y con olvido, son felices o parecen felices y que, según Nietzsche, a mayor olvido, el hombre es más feliz dejando a la memoria o a la necia e inevitable razón, es necesaria la tarea de poner a la Historia al servicio de la vida, integrando la memoria y el olvido en el seguimiento de la felicidad, y no subordinándola a los instintos. (inciso 3.3)

3.2 Análisis

3.2.1 Nietzsche, el Intempestivo Contra la Modernidad

En su polémica obra autobiográfica, "Ecce Homo", Nietzsche habla de su Segunda Intempestiva ("De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida"), y de manera muy parca reconoce que "en este trabajo el <<sentido histórico>> del cual se haya orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia."³² Asimismo, habla del historicismo que llama movimiento histórico o sentido histórico, y de la época (s. XIX), que considera en crisis o con "fiebre histórica" y no sólo, reconoce la "enfermedad", sino que explica el porqué de ello y por que se opone a su época.

Además, como médico-filósofo pretende encontrar la cura e influir en el advenimiento de tiempos mejores. Nietzsche se sabe pupilo de la antigüedad, pero, sobre todo de su época, y, aunque no le satisface, reclama el derecho de ser intempestivo porque considera que "... obrar de una manera intempestiva, es decir, contraria al tiempo, y por lo mismo, sobre el tiempo y a favor, así lo espero, de un tiempo futuro".³³ Intempestivo porque, a pesar de ser su época y producto de ella, no basta con oponerse a ella señalando aquellos aspectos que se consideran decadentes, como el exceso de historia, el tipo de educación de los jóvenes, el querer hacer de la Historia una ciencia, etc.; sino que es menester dar alternativas, como el llamado que hace a la unidad del "Espíritu Alemán" y el uso de la historia para la vida.

³² Nietzsche, F. "Ecce Homo", Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 73-74.

³³ Nietzsche, F., Antología ("De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida"), Península, Barcelona, 1988, p. 56

La causa de tal "enfermedad" se remonta a los griegos clásicos, particularmente a Sócrates. A él se le acusa de ser el destructor de la tragedia griega por ser enemigo de la vida instintiva. Con su dialéctica se manifiesta más crítico que creador espontáneo, llega a identificar la felicidad y la virtud con la razón, ésta como el instrumento que debe contener o acallar a los impulsos instintivos de la vida, convirtiendo la decadencia en norma: el destino del hombre occidental y la supremacía de la razón. Por eso, para Nietzsche, Sócrates es considerado como una aberración para los propios griegos por feo y decadente, porque ante las pasiones la razón debe reprimirlas, controlarlas y por tanto, someterse a su designio, a la racionalidad como salvación.

A este respecto refiere Nietzsche el diagnóstico que dio un conocedor e intérprete de la expresión de los rostros cuando observó a Sócrates; le dijo que su rostro era un antro de malos impulsos, a lo que éste respondió que era verdad, pero que había llegado a ser dueño de ellos.³⁴

Contra la tiranía de los impulsos, era necesaria otra tiranía mayor: la razón, pues "... una vez que la racionalidad fue descrita como salvadora, ni Sócrates ni sus enfermos tuvieron más remedio que ser racionales -fue de rigor, era su último recurso".³⁵ Desde entonces todo lo sometía al rigor de su dialéctica. Dialéctica inquisidora que, como parte de lo que consideró Sócrates su misión, debía ayudar a que cada ateniense se conociera a sí mismo y actuara conforme a la templanza; es decir, conforme al autodomínio o autogobierno que la razón juzga conveniente por encima de los impulsos inmediatos o instintivos.

³⁴ Cfr. Nietzsche, F. *"El Ocaso de los ídolos"*, Tusquets, Barcelona, p. 28

³⁵ *Ibidem*, p. 31.

Para Nietzsche, otro antecedente de la "enfermedad" de la modernidad fue el cristianismo, pues representa el triunfo de la moral de los esclavos sobre los amos.

En *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche explica que el origen de la moral no está en el reconocimiento de las acciones desinteresadas, no egoístas, como buenas y sus contrarias como malas, según pensaban los psicólogos ingleses. Está en la asignación que del término bueno se hizo para referirse a una casta superior de hombres. Por lo que no es casual que en diferentes idiomas y, consiguientemente, el concepto malo se refiere a seres decadentes, significando débil, falaz, el que dice no a la vida, etc. El bueno hace lo que quiere por la sencilla razón de que puede, en tanto que el malo quiere, pero no puede. Ante tal impotencia se llena de odio, rencor y resentimiento y, con ello, su reacción se hace creadora de normas y valores. Así, crea la moral, autonombrándose bueno y virtuoso y calificando de malo al noble. El débil y resentido quiere vengarse, pero, al no poder, se justifica diciendo que no es buena la venganza.

Quien obra de manera decadente, sin el impulso natural emanado de la certeza del propio poder o fortaleza que conduce a la acción inmediata, sin el previo cuestionamiento de si es correcta o no, (basta que el querer coincida con el poder para actuar), sino que no actúa, mas bien reacciona de manera mediata, previa reflexión, después de considerar si lo que se va hacer es debido o no lo es, reacciona contra el noble.

En primera instancia fue el sacerdote cristiano, el que se muestra como predicador de la muerte, pues, según él, la vida y el cuerpo humano son fuente de pecado y de perdición. Por tanto, ser bueno ahora significa renunciar a la vida, a esta vida terrena en aras de la salvación, y ganarse otra vida, la verdadera, pero el boleto de entrada es demasiado caro, es la propia vida, su renuncia, la muerte. Y así, sólo hay cabida para los

"buenos", en tanto que a los otros, los "malos", les espera una gran venganza: la Bienaventuranza, el juicio final, porque

"la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan con una venganza imaginaria".³⁶

El triunfo de los esclavos, de la decadencia y su carácter universal han permeado al hombre occidental bajo su criterio de historia y su necesidad de trascendencia o salvación para darle sentido a la vida y a la Historia. Es decir, ésta vida sólo es meritoria y transitoria, en ella y a través de las acciones se gana o se pierde la otra vida.

Por otra parte, después de echar una ojeada a su época, Nietzsche se pregunta por la claridad, la naturalidad y la pureza de la relación entre la vida y la historia. Concluye que ha cambiado todo a raíz de la pretensión de que la historia debe ser ciencia, pues acumula muchos saberes sin hambre de saber, y peor aún, sin hacerlo en función de la vida y si en su contra. De esta manera los modernos se llenan con excesos de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos ajenos a una expresión propia, convirtiéndose en enciclopedias andantes o, en todo caso, en epígonos.

La añoranza de los griegos clásicos, anteriores a Sócrates, se produce porque en ellos la relación entre contenido y forma no era contrastante y coincidía naturalmente, eran lo que parecían y parecían lo que eran. Pero en los hombres modernos, decadentes, resulta marcado el contraste, así, tal como lo afirma Nietzsche:

"...el rasgo más característico del hombre moderno: el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corres-

³⁶ Nietzsche, F., *"La Genealogía de la Moral"*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 p. 42-43.

ponde ningún interior, contraste que los pueblos antiguos no conocieron".³⁷

El contraste de los hombres modernos se refiere especialmente de los alemanes. Según Nietzsche hacen patente una personalidad débil y requieren de disfraz y fingimiento para lograr algo de auto superación.

El contraste se produce porque existen la interioridad y la exterioridad. Los alemanes avivan el contraste al mostrarse más interiores. Sería terrible que sólo se quedaran con la pura exterioridad, sólo serían una mera apariencia, pura forma sin contenido, una farsa, cobrando sentido la frase que dice que los alemanes sentirían basándose en abstracción.

Nietzsche quiere ayudar a restaurar la unidad entre exterioridad e interioridad, ello implicaría la unidad del espíritu y la vida alemanes. Se trata de garantizar que se logre la sinceridad en lo que se aparenta, sin fingimientos, no de desterrar la historia por los instintos, ni éstos por aquella, porque

"...la expulsión de los instintos por la historia ha convertido a los hombres casi por entero en abstractis y sombras, nadie expone ya su persona, sino que se disfraza de hombre culto, de erudito, de poeta o de político".³⁸

El fingimiento presenta hombres con doble rostro, con una falta de personalidad auténtica, no son ni exterioridad ni interioridad, que según el contexto se van mostrando tal y como no son. ¿Es que la multiplicidad de personalidades los define plurales? ¿Oportunos? Más bien oportunistas, engañadores que hacen del fingir una herramienta que oculta las verdaderas intenciones, según la situación o contexto se adaptan sin convicción, emulando a los camaleones.

³⁷ Nietzsche, F., Antología, "De la Utilidad...", op. Cit. p. 72.

³⁸ Ibidem, p. 78.

Por otra parte, Nietzsche dirige sus dardos críticos hacia otra de los aspectos en que se refleja otro decadente atentado contra la vida, el carácter de la educación de los jóvenes. A ello me refiero en el apartado siguiente.

3.2.2 Contra la Educación de los Jóvenes

La crítica se dirige contra la educación histórica que reciben los jóvenes en la modernidad, pues el hombre debe aprender ante todo a vivir y, por eso, sólo ha de usar la Historia al servicio de la vida.

Pero el objetivo de la educación de los jóvenes alemanes se orienta a la educación con historias de tiempos y pueblos pasados para generar eruditos y científicos y no a tratar consideraciones inmediatas de la vida.

Tal educación va a generar en los jóvenes un deseo de experimentar algo por sí mismos. Así, por ejemplo, a los jóvenes artistas se les educa llevándolos a museos y galerías y no a talleres con maestros o a la naturaleza, para que de manera directa conozcan distintas enseñanzas de la vida y de la creación, que es lo verdaderamente importante para Nietzsche. Aprender para la vida no se valora como debiera, "¡ como si la vida misma no fuese un oficio que hay que aprender a fondo y en forma sostenida y ejercer sin escatimar esfuerzos...! ".³⁹ Como podrá observarse, es patente cómo Nietzsche estima que es necesario que los objetivos de la educación estén dirigidos hacia las exigencias de la vida.

El problema de la historia útil para la vida consiste en hacer historia no como el recuento del pasado, sino como la arquitectura del futuro, y esto sólo lo logran las grandes personalidades.

Ante la interrogante de qué debe dominar, si el conocimiento a la vida o la vida al conocimiento, o en todo caso, de las dos ¿cuál es la potencia superior? Nietzsche responde contundente que es la vida la superior y

³⁹ *Ibidem*, p. 109.

dominante, pues el conocimiento que pretenda la destrucción de la vida lograría, consecuentemente, su propia destrucción. Puede haber vida sin conocimiento, pero de ninguna manera conocimiento sin vida.

Lo que se quiere es que lo ahistórico subordine a lo histórico, o dicho de otra manera, lograr que la fuerza de la educación florezca instintiva y creadoramente sin el dominio de la razón sobre los instintos y que los instintos se sobrepongan a la racionalidad.

La educación moderna no moldea individuos auténticos, sino que produce especialistas versados en diferentes disciplinas y profesiones, con las que se puede lograr una exterioridad acorde con las exigencias del mercado o de la sociedad y tal vez den prestigio, pero siempre están muy alejadas de la vida. De esta forma se han constituido e institucionalizado parámetros de lo que debe ser el hombre moderno, en sentido decadente, con una moral cristiana como universalmente válida y un cúmulo de conocimientos académicamente necesarios y a la moda para lograr seres humanos creadores, espontáneos y no decadentes.

3.2.3 Lo Histórico y lo Ahistórico

Decir lo que es el ser humano es y ha sido constituye una tarea interminable de la Antropología Filosófica. Siempre serán insuficientes todas las respuestas. Además estrictamente el hombre no es, porque si dijéramos que el hombre es... implicaría intemporalidad, en tanto que si dijéramos ha sido y será, lo fijaríamos inmutable, cuando, en realidad, más bien, está siendo, cambiando. Hablar de algunas de sus cualidades, más que de su esencia, de su racionalidad, de su capacidad de recordar, etc., sería un buen punto de partida para aproximarnos al objetivo que nos hemos planteado: revisar la relación entre la razón y el instinto para ver quién somete a quién, el instinto a la razón o la razón al instinto.

Así, Nietzsche comienza su Segunda Intempestiva con una explicación de algunas de las cualidades propias del ser humano: conocer, tener memoria, recordar el pasado. Al recordar el pasado no puede escapar de él, por lo que se dice que el hombre vive históricamente, sufre por la conciencia y por el paso del tiempo.

A diferencia del hombre, los seres irracionales viven sin darse cuenta, sin conciencia ni memoria, sin el peso del pasado, en un eterno presente, junto a la naturaleza y con todas sus capacidades puestas en la inmediatez de cada instante de la vida. No tienen otras necesidades, sólo las estrictamente propias de su especie que le garantizan la vida, por lo que Nietzsche le llama ahistórico: "...con el término <<ahistórico>> designo el Arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse dentro de un horizonte limitado..."⁴⁰ Poder olvidar o la imposibilidad de recordar permite siempre

⁴⁰ *Ibidem*, p. 111

la aparente ventaja de ser uno con la naturaleza, de no pensar en el pasado ni de proyectar el futuro, ubicándose sólo en un aquí y ahora, limitando la vida en un eterno presente, sin preocupación alguna. Así, al irracional, como el rebaño, lo describe Nietzsche, no sin cierta envidia y con una invitación a que el lector experimente lo que es la vida o lo ahistórico

“Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a correr, y así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al hombre porque ante el animal se jacta de su humanidad... y, sin embargo, mira envidioso su felicidad –pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal”.⁴¹

El rebaño vive y se muestra en cada instante como lo que es, sincero, es uno con la naturaleza. Es decir, no sólo es parte de ella, sino que no se distingue de ella, por eso es ahistórico. Así, para el hombre lo admirable y envidiable es que el rebaño vive, sin hastío ni dolores, feliz, y, por ello, él quisiera también vivir sin hastío ni dolores, sin conciencia, con permanente olvido, pero como ser humano, o sea, ser histórico y también ahistórico, rebaño y hombre, naturaleza e historia. Contradicción aparentemente irresoluble, pero que, sin embargo, eso es el ser humano, una permanente contradicción.

El ser racional, por serlo, nunca ha estado conforme con lo que es, pues también es parte de su naturaleza el aspirar siempre a ser, a perfeccionarse o, en todo caso, a encontrar la manera de sentirse bien consigo mismo. Desde sus orígenes nunca se ha sometido a la voluntad de la naturaleza, por el contrario, siempre ha querido someterla, estando en conflicto permanente con ella.

⁴¹Ibidem, p. 56-57.

Conflicto que parece ser irresoluble porque el hombre no es un ser puramente natural, ni tampoco completamente artificial, es las dos cosas a la vez, es decir, es histórico.

El carácter racional histórico y el irracional ahistórico son dos cualidades paralelas que, sin embargo, se entrelazan. El alejamiento entre el hombre y la naturaleza, no sólo no ha sido separación definitiva, sino que se siguen relacionando contradictoriamente. Para el hombre es necesaria tal relación, entre lo histórico y lo ahistórico, porque de ella depende el sentido de su vida. Se puede considerar que la relación entre lo histórico y lo ahistórico es equivalente a la relación entre la memoria y el olvido que, por supuesto, también dan sentido a la vida del hombre. Esta cuestión resulta indispensable explicar para lograr una aproximación a nuestro objetivo, lo que haré en el siguiente capítulo.

3.2.3.1 Vida y Olvido-Historia y Memoria

Desde su particular condición humana, el racional, eternamente insatisfecho, se mira y mira y observa al irracional, al rebaño, sin evitar o evadir la comparación. En primera instancia, bien podría ser con una mirada de desprecio, pero, también, inevitablemente, con envidia desde su "normal" infelicidad y desdicha, en medio siempre de dos infinitos que lo agobian y lo aplastan: el pasado y el futuro. Ante el espectáculo apacible del rebaño que en la pradera, en la naturaleza, no es más que la necesidad y lo necesario, hambre y alimento, es decir, la satisfacción, o, al menos, eso es lo que aparenta, no se siente presionado por la carga de la certeza del pasado o por los anhelos inciertos del futuro.

El ser histórico que es el hombre, piensa y concluye que el rebaño, ubicado necesariamente en la inmediatez del presente en constante prórroga, es feliz. Además, el rebaño está situado en la felicidad, para él no representa momentos o chispazos fugaces en los que reconocer ese estado de ánimo que es la felicidad. Así, según Nietzsche

"Tanto en la mínima felicidad, como en la máxima es siempre una sola cosa lo que hace que la felicidad sea felicidad: poder olvidar... la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración".⁴²

Podemos inferir de lo anterior que para que el hombre sea feliz es indispensable que tenga la capacidad de olvidar de manera constante. Esto implicaría ser ahistórico y, por ello, la renuncia al carácter histórico de la humanidad por la animalidad irracional. Pero eso es imposible, es el paraíso perdido y además, irrecuperable.

⁴² *Ibíd.*, p. 58.

No obstante, el hombre cuenta con una razón y con una memoria que lo hacen histórico, pero que lo pueden hacer también feliz. Si nos situamos inmediatamente en el extremo opuesto, en el de lo ahistórico, quedan aparentemente dos alternativas excluyentes: o se es histórico o se es ahistórico, o se es feliz o se es infeliz.

Pero la lógica extrema de tal disyuntiva nos llevaría a concluir que el rebaño siempre olvida, (lo cual parece ser el motivo por el que no le respondió a Nietzsche, cuando éste le preguntó si era feliz); y el hombre siempre recuerda, como el desdichado personaje del cuento de Jorge Luis Borges, "Fumes, El Memorioso", a quien, a partir de un accidente se le atrofió el cerebro, quedando sin la posibilidad de pensar o relacionar cosas, estando obligado a repasar la sucesión de imágenes, repaso de la memoria sobre cualquier experiencia, pues no era capaz de olvidar.

Afortunadamente el hombre con su memoria, también tiene la capacidad de olvidar porque, como ya lo había apuntado, también tiene y necesita algo de lo ahistórico; para vivir necesita olvidar. El problema es saber olvidar y recordar oportunamente, condición de posibilidad real de la felicidad y de la vida. Por eso Nietzsche afirma que "... lo histórico y lo ahistórico son por igual necesarios, para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas".⁴³ Necesarios como el pasado, como herramienta para la arquitectura del futuro y olvido de lo intrascendente o insignificante.

No siempre el hombre es racional y consciente, también siempre tiene algo de inconsciente y de instintivo en su acontecer diario. En él predomina su carácter histórico y racional, sólo por momentos tiene la ventaja de experimentar la felicidad: cuando logra "aniquilar" el tiempo o cuando éste

⁴³ *Ibidem*, p. 59.

no le resulta agobiante. Así, mediante alguna actividad o experiencia intensa o "absorbente", hace al tiempo imperceptible. Esto es lo que le reporta felicidad, no la felicidad, porque son momentos que no cuentan, al menos, no de manera consciente, pero por más que duren, no permanece en ellos, como el caso del rebaño.

La experiencia bien podría ser sensible o sensual y, por ello, podría ser diferente a la norma o a la racionalidad moderna, y hasta ser calificada de animal, pero no dejaría de ser muy humana y, por lo mismo, digna y necesaria. En este sentido sostiene Nietzsche:

"Considerar la capacidad de sentir, hasta cierto grado ahistóricamente como una facultad más importante y más originaria por cuanto constituye el fundamento indispensable para que crezca algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano".⁴⁴

Como ya lo había señalado, el hombre necesita de la racionalidad para ser feliz, pero tiene también la capacidad de sentir ahistóricamente, pero es más razón que olvido, más histórico que ahistórico, más infeliz que feliz, por lo que necesita más olvido que memoria. En realidad, necesita de los dos, pero ¿cómo y de qué manera? Esto es lo que precisamente analizaré a continuación.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 59.

3.2.4 Razón, Memoria y Olvido

Como ya había advertido, la racionalidad que define al hombre, que lo hace histórico, aparentemente, también es causa de su desdicha, pero que al ser reconocida, no sólo como inherente al hombre, sino también como irrenunciable, resulta indispensable para la dicha o felicidad humana o, como lo refiere Nietzsche, útil para la vida como historia.

La pasión ahistórica es también el motor de todas las acciones: del artista al que impulsa a concluir su obra, del jefe militar para su triunfo o de un pueblo por su libertad. También la razón, la historia o la memoria, juega su parte y se hace necesaria, pero no como una carga que aplasta el presente y la vida, sino como una herramienta que puede utilizarse para la vida, aunque no en exceso porque se revierte contra ella.

Por eso Nietzsche nos advierte que existen usos y abusos de la historia, dependiendo de los fines por los que se acude a ella. Por ejemplo, puede utilizarse, para ocultar la propia mediocridad, como historia que llama monumental que "... es el disfraz bajo el cual su odio a los poderosos y grandes de su época pretende hacerse pasar por admiración plena de los poderosos y grandes de épocas pasadas"⁴⁵. Con admiración por lo grande, pero sin capacidad para lo grande; es el uso de quien sobrevalora lo tradicional y venera las reliquias del pasado, quedándose allí y cancelando mejores posibilidades, esto lo hace el historiador anticuario. Finalmente hay quienes utilizan la historia para analizar, juzgar o, en todo caso, condenar el pasado, a lo que se le llama historia crítica.

Los usos de la historia, pueden ser loables, siempre y cuando su fin sea la vida. Pero cuando se pretende hacer de la historia una ciencia, es un

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67.

abuso que atenta contra la vida, ya que lo importante es saber del pasado para la vida y no como un saber por él mismo. En este sentido afirma Nietzsche:

"La historia que está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico y por tanto en éste estado de subordinación nunca podrá ser ni debe llegar a ser una ciencia pura como lo son las matemáticas".⁴⁶

La ciencia obedece más al deseo de saber que al de servir a la vida y, por tanto, pone más énfasis en un cúmulo de saberes del pasado que en los que se requieren para la vida. Así, se tiene mayor conocimiento histórico del que se puede adquirir o asimilar, de forma que, en vez de servir para la vida, la perturba.

El único ser histórico que es el hombre necesita de la historia, del pasado para la vida, saber interpretarla para saber reconocer en aquellos hombres que hacen la historia y son expertos y superiores aquellas cualidades que les dieron el lugar que tienen en la historia y, por tanto, dignas de imitarse; pero, no para ser imitados, sino para reconocerse en ellas de manera vivificante para la construcción del futuro. Sólo aquel que construye el futuro, tiene derecho a juzgar el pasado.

La historia como razón y memoria del pasado es útil a la vida, sólo desde la fuerza del presente se debe interpretar el pasado, reconociendo en él las cualidades que hicieron trascender a los grandes hombres para equipararlas a las propias, buscando lo igual.

Con la razón Nietzsche se cuestiona la racionalidad y su contraposición con la vida, no obstante, resulta inevitable como un elemento de mediación entre la memoria y el olvido como phronesis, que en aras de la felicidad,

⁴⁶ Ibidem, p. 62.

elige, discierne lo que habrá de retomarse y lo que no importa y que sin autoengaño no retiene la memoria. Retención de aquello que se considera digno o propio de la grandeza obtenido del pasado y útil para la vida (instintiva y ahistórica) y el olvido de lo superfluo, de lo inútil que en vez de fortalecer la vida, llega a anularla.

El papel de la razón, con la consciencia de la imposibilidad de recuperar el paraíso perdido de la vida ahistórica del rebaño, y, ante la imposibilidad de suprimirla, es incorporada por el hombre como una herramienta que busca y retiene del pasado, a voluntad, lo considerado como útil, con el desprecio de lo que no lo es y, consecuentemente, de su olvido, producto de la indiferencia.

3.3 Crítica

El planteamiento nietzscheano de pretender que la historia sea útil para la vida, me parece ubicado en el centro de una paradoja inevitable: ante la añoranza de la vida ahistórica de los irracionales, que son o parecen ser felices, sin un pasado abrumador, ni un futuro prometedor, pero inexistente, la alternativa lógica e inmediata se dirige hacia la revalorización de la vida y sus instintos, como prioritarios o imperantes y hasta con la tentación de que, triunfantemente, sean los que superen a la razón. Primero esta aspiración se hace racionalmente, y, luego se cae en la cuenta de que es un sueño imposible. Imposible porque la aspiración voluntaria de recuperar el paraíso perdido de la inconsciencia y la irracionalidad de que gozan los miembros de la fauna irracional, es pretender renunciar a la historia siendo históricos, renunciar a la humanidad. Lo cual sería como tratar de dormir, pero pendientes del tránsito hacia el sueño, lo que nos impediría conciliarlo, es decir, no se puede racionalmente pasar a la irracionalidad.

Concluye Nietzsche, racional y conscientemente, que mejor sería la irracionalidad, la inconsciencia o el olvido vivificante. Aunque sabe que al no poder despojarse de la razón, los impulsos instintivos de la vida son más naturaleza que historia y que el hombre es más historia que naturaleza, pero podría ser de otro modo, no de una manera excluyente o, en todo caso, que los instintos sometan la razón en beneficio de la vida, dejando a la razón otro lugar. Pero no el de la razón todopoderosa de la modernidad, como razón teórica que todo lo analiza y somete al rigor del análisis y del método, institucionalizada desde R. Descartes como verdadera o fuente de verdades absolutas, dejando fuera al sujeto de carne y hueso, a la subjetividad, por falsa o en todo caso por desconfiable. En aras de la racionalidad teórica, también se dejó fuera a la racionalidad

práctica, o dicho de otro modo, el saber teórico universal, excluyó al saber práctico, de los individuos, para la vida.

Se deja a la razón la tarea contradictoria de mediar entre el olvido y la memoria. Para la vida, necesario es el olvido, pero éste ¿puede ser voluntario? Porque con la atención fija, con interés en aquello que quiero recordar o mediante el ejercicio de ciertas técnicas a base de relacionar o de repeticiones, podemos memorizar, pero sólo mediante la indiferencia de aquello que no nos interesa recordar, se llega a olvidar. Pero esto es un acto involuntario porque si se quiere, con intención dirigida, olvidar cualquier cosa, puede implicar el tener siempre presente aquello que no se quiere en la memoria. De este modo, la doble tarea de la razón es olvidar y recordar; más bien discernir qué recordar y que olvidar, pero como ya lo advertí, resulta más fácil elegir que memorizar y memorizar que olvidar, el problema es cómo hacerlo.

Aunque de otra manera, la importancia de la razón para la vida, desde la perspectiva de Nietzsche, es prioritaria, con una función phronética que finalmente es triunfante y práctica.

Otra tarea mediadora de la razón, diferente a la moderna y su pretensión univocista, es empleada por Gadamer con su hermenéutica filosófica, que en una de sus tareas, la de interpretar textos, considero que ni toda interpretación es válida, ni sólo una es la correcta y por ello la definitiva, sino sólo aquellas que consideren ciertos criterios, como la buena fe, la intención, la referencia, el sentido y el diálogo, serán razonables, pertinentes y dignas de considerarse, sin repetir ni traicionar al autor de textos. Temática que abordaré en el siguiente capítulo.

4 "ALGUNOS CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE TEXTOS EN H. G. Gadamer"

4.1 Presentación

En el presente trabajo voy a realizar un análisis de algunas de las tareas de la Hermenéutica filosófica de Gadamer: interpretar y comprender textos, particularmente de textos escritos. Para ello, explicaré de manera general la tradición que dio origen a la Hermenéutica gadameriana, centrándome en la forma en que se ha hecho tal interpretación y la comprensión de textos, revisando desde sus orígenes la aportación griega del arte de la interpretación alegórica de la enunciación de pensamientos y mandatos divinos; pasando por la llamada Hermenéutica teológica y sus afanes de lograr una correcta interpretación del verdadero sentido de las Sagradas Escrituras.

También estudiaré la intención de hacer de la Hermenéutica una ciencia acorde con los tiempos modernos con la aplicación del lenguaje de las matemáticas en la estructura del lenguaje para lograr una interpretación univocista en el Positivismo Lógico, para referirme, con algunas de las aportaciones del romanticismo, a lo que hoy se entiende como Hermenéutica Filosófica como parte de la reacción contra el imperio de la razón moderna, y por el rescate del sujeto, contrario al "rigor" científico y objetivo y de las verdades universales, retomando al sujeto y la subjetividad y su importancia en la interpretación diversa, así como el carácter dialógico de nuevos criterios de verdad. (Temas analizados en el apartado 4.2.1 .

Posteriormente haré una exposición de lo que es el texto y su interpretación, lo que se produce en el medio del lenguaje. Todo

aquello que es susceptible de ser interpretado es un texto. La interpretación es un aspecto de cómo se llega a la comprensión que resulta de una fusión de horizontes, en dónde en vez de excluir aquellos elementos subjetivos que "apartarían" de la objetividad, como los prejuicios, la ideología, la tradición, se integran y necesariamente forman parte de misma comprensión. Al hacerla el intérprete comprende y se autocomprende dialógicamente con el otro, el autor del texto. (Conceptos desarrollados en el apartado 4.2.2.)

Toda la exposición previa es un panorama en el que se ubica el problema y objetivo del presente ensayo. Es decir, cuando al considerar como una de las tareas de la Hermenéutica a la interpretación, se encuentra que ésta ha tendido en distintos momentos históricos a lograr la univocidad interpretativa, la correcta, única y definitiva interpretación. Así, por ejemplo, en la Hermenéutica teológica, en la jurídica y en la positivista, por un lado y, por otro, con la Hermenéutica filosófica, la equivocidad interpretativa.

La Hermenéutica filosófica no concuerda con la idea de método o ciencia que llevaría de manera excluyente instituir el camino hacia la verdad interpretativa, sino que, por el contrario, deja abierta la posibilidad de proponer y de escuchar nuevas alternativas no fijas e inmutables. Tal equivocidad permitiría la multiplicidad interpretativa que me lleva a preguntarme: ¿qué criterios debe cumplir la Hermenéutica filosófica de Gadamer, para lograr interpretaciones pertinentes?

Ante tal cuestión, afirmo que no solamente hay criterios o supuestos que no sólo están presentes en toda interpretación de textos, sino que también, son necesarios para hacer interpretaciones pertinentes.

Por lo anterior, me propongo señalar en el presente análisis cómo la intencionalidad, el sentido, la referencia, la buena voluntad y el diálogo son algunos de los principales criterios que posibilitan hacer interpretaciones pertinentes de textos escritos. Puesto que todo texto es producto de algún autor y, por tanto, fue concebido con un fin, la interpretación busca esclarecer tal intencionalidad y desentrañar comprensivamente no la descripción del momento de la creación del texto, sino el sentido del mismo. Para lograrlo es necesario que el intérprete y el autor dialoguen en medio del texto y se pongan de acuerdo sobre aquello a lo que se refiere el mismo. (aspectos que se desglosan y explican en el apartado 4.2.3),

Finalmente, realizaré algunas observaciones críticas sobre la hermenéutica filosófica y la manera de llevarla a cabo, así como sobre el carácter reflexivo y relativista de la misma.

Es necesario señalar que para explicar la respuesta al cuestionamiento que se hace y cumplir con el objetivo, me baso fundamentalmente en el análisis de los capítulos 3, 8, 18, 22 y 24 del texto "Verdad y Método", vol. II de Hans-Georg Gadamer y en el capítulo 12 del texto "Verdad y Método", vol. I del mismo autor, así como en los demás textos referidos en la bibliografía.

4.2 Análisis

4.2.1 La Hermenéutica Filosófica de Gadamer

La Hermenéutica filosófica de Gadamer es... quisiera poder seguir con esa formulación definitoria que fijara de manera enunciativa aquellos elementos propios y esenciales y, por tanto, únicos y definitivos de lo que queremos definir. Pero al igual que al querer definir lo que es Filosofía, resulta insuficiente, inacabada y hasta injusta cualquier definición de lo que es la Hermenéutica en general y la gadameriana en particular. No obstante, me ayuda a aproximarme al concepto que busco, el señalar sus tareas y reconocer algunas de sus cualidades. Considero que es conveniente también, tener en cuenta que tal Hermenéutica es el extremo de una larga tradición que de manera sintética ha ido retomando selectivamente elementos del pasado, desde las aportaciones de la época clásica griega, pasando por la medieval y la moderna y el romanticismo de los siglos XIX y XX.

Hoy se reconoce en la Hermenéutica en general, como algunas de sus tareas: enunciar, traducir, interpretar y comprender textos. De un modo u otro, siempre han estado presentes a lo largo de su historia. Por eso haré una breve descripción histórica de lo que ha sido la Hermenéutica para llegar a determinar más claramente lo que está siendo la Hermenéutica filosófica de Gadamer.

Para la antigüedad clásica griega la labor hermenéutica es el arte interpretativo de transferencia del mundo de los Dioses al de los hombres. Labor realizada precisamente por Hermes, el mensajero de los Dioses, quien al traducir el mensaje o mandato divino para la comprensión no debía perder el sentido de lo que se quería comunicar u ordenar, una

enunciación de pensamientos o de un mandato. Por eso, dice Gadamer: "El núcleo de la Hermenéutica antigua es el problema de la interpretación alegórica"⁴⁷ Gadamer, Hans-Georg: "*Verdad y Método*", vol. II, Ediciones Sígueme-Salamanca, Col. Hermeneia, núm. 34, Salamanca, España, p. 97. Es decir, el arte de la interpretación de la epopeya homérica en la búsqueda de valores y ejemplos éticos, importantes para la formación de los hombres de la época.

En la Época Medieval, con el poder económico y político en manos de la Iglesia cristiana, la actividad hermenéutica adquiere un sentido teológico, pues, en esta época, es considerada como el arte de la correcta exposición de las Sagradas Escrituras; lo que se busca es la correcta interpretación de aquello que se juzga importante recuperar. Por eso, a partir de la Reforma, se intenta encontrar, de manera exegetica, el sentido originario de lo que dice la Biblia. Luego, en la Ilustración, al rechazar la doctrina de la inspiración verbal se intentan establecer las reglas generales de la comprensión.⁴⁸

La modernidad occidental, a partir de Descartes, se caracteriza por el imperio de la razón; con ella es una exigencia común encontrar explicaciones que den cuenta de las constantes de los fenómenos naturales y hasta sociales, es decir, las leyes. Además de que también la razón humana, todo poderosa, prometía conocer y dominarlo todo mediante procedimientos rigurosos y adecuados, es decir, métodos, que con su aplicación puntual, invariablemente llevarían a descubrir verdades universales.

⁴⁷Gadamer, Hans-Georg: "*Verdad y Método*", vol. II, Ediciones Sígueme-Salamanca, Col. Hermeneia, núm. 34, Salamanca, España, p. 97.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 96-97.

En este contexto moderno, la Hermenéutica se consideró una parte de la lógica. Así, utilizando el lenguaje de las Matemáticas y analizando la

estructura del lenguaje y encontrando los enunciados con un mínimo de sentido y formalizándolos, se podría lograr interpretaciones metodológicas de rigor científico y, con ellas, garantizar la univocidad.

Con la razón convertida en ciencia se tenía plena confianza en que se podría resolver todo problema que aquejara al hombre y se lograría el progreso suficiente para hacer de este mundo una digna morada para el ser humano. Convencidos de la infalibilidad de la ciencia, en ella se siembra toda esperanza, si bien, señala Gadamer:

“El concepto moderno de Ciencia aparece marcado por el desarrollo de la ciencia natural del siglo XVII. A él debemos el creciente dominio sobre la naturaleza y cabe esperar que la Ciencia del hombre y de la sociedad nos permita alcanzar el dominio similar del mundo humano-histórico. Pero se espera aún más de las ciencias del espíritu al ver que el creciente dominio de la naturaleza como producto de la ciencia acrecienta el malestar en la cultura en lugar de reducirlo”.⁴⁹

Es decir, la promesa del progreso no ha sido cumplida, los problemas y las necesidades del hombre se han ido acrecentando en distintos ámbitos. Esto se puede observar, por ejemplo, en el ámbito de la ciencia y la tecnología aplicadas a terreno la medicina, a la vez que éstas se desarrollan, surgen nuevas e incurables enfermedades y las viejas resisten. En el caso del deterioro del medio ambiente sucede algo similar.

Por otro lado, señalar el fracaso del positivismo al pretender aplicar la metodología de las ciencias naturales a las del espíritu, resultó más fácil

⁴⁹ *Ibidem*, p. 43.

declararles la guerra por metafísicas, en vez de aceptar que, como tenían que ver con distintos ámbitos de la realidad, la metodología y criterios de validez también serían diferentes. Además, con su afán de objetivarlo todo, el positivismo llega al extremo de excluir al sujeto y a la subjetividad.

En este mismo sentido, acorde con su época Schleiermacher intenta hacer de la teología una ciencia. Pero, como romántico se le reconocen aportaciones a la labor de la Hermenéutica, ya que según manifiesta Gadamer "... intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso: la Biblia por la tradición magisterial de la iglesia; los clásicos por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano, por una jurisprudencia regional; etc.,"⁵⁰. Aquí, entonces la Hermenéutica busca desentrañar el verdadero y original sentido de los textos que, por eso mismo, cuanto más antiguos son más valiosos.

Entre los muchos pensadores que reconoce como parte de su tradición, Gadamer habla de las aportaciones de Dilthey, sobre él afirma que "Complementó el concepto de vivencia, que había sido la base psicológica de la Hermenéutica, con la distinción entre expresión y significación..."⁵¹ Como romántico, con su postura psicologista, considera que para comprender una manifestación de vida humana se necesitaría una transposición del intérprete al mundo de la vida para tener, de esta forma, el sentido original de tal manifestación.

Contra la soberbia de la razón o racionalidad moderna y su exigencia de verdades universales, en el ámbito de la Hermenéutica posterior a la

⁵⁰ *Ibidem*, p. 98.

⁵¹ *Ibidem*, p. 102.

modernidad, se habla de conocimientos, de verdades históricas y limitadas, con gran carga subjetiva, sin exigencias de universalidad unívoca.

Contra la objetividad univocista y libre de hombres de carne y hueso, en la Hermenéutica filosófica, al sujeto se le da el lugar que le corresponde, como un ser ontológico y epistemológico. Así, en vez de eliminar sus prejuicios y su bagaje cultural en aras de la objetividad, Gadamer los reclama como necesarios, porque

"Una Hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma de que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión".⁵²

Así, entendemos que la comprensión de textos como tarea de la Hermenéutica, se logra precisamente cuando se llega a la llamada fusión de horizontes, cuando el horizonte o conjunto de conocimientos, de prejuicios, de preconcepciones, la ideología, etc., del intérprete se fusiona con el horizonte del texto después de una relación tensa a partir del enfrentamiento no sólo de lo común, sino también de todo de aquello extraño que existe en cada horizonte, pero que se llegan a integrar en uno.

En vez de buscar un método como herramienta infalible que garantice verdades en la tarea interpretativa, la Hermenéutica representa una crítica a la postura metodológica positivista. Ésta no considera aspectos psicológicos del comprender y el intérprete busca descifrar el sentido de los textos, pero deja abierta la posibilidad de nuevas y diferentes comprensiones y nuevos criterios de aceptación o pertinencia

⁵² *Ibidem*, p. 111.

interpretativa, como el considerar al otro o a los otros, con quienes se realiza la comprensión, en común acuerdo o consenso.

Si bien una tarea fundamental de la Hermenéutica es la de comprender, esta labor no se realiza en el sentido tradicional, de la relación entre el sujeto y el objeto, donde el sujeto comprende o conoce el objeto, o, en este caso, el texto. Así, el sentido de la comprensión va del sujeto que se dirige al objeto, sin que esto implique simultáneamente una autocomprensión, porque al conocer se conoce o al comprender se comprende, además de que de manera crítica, el comprender no implica que el que comprende debe imponer su criterio, sino ponerlo a consideración con el otro, porque

"La Hermenéutica es filosófica porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende no adopta una posición de superioridad sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia".⁵³

No existe, pues, con la reflexión hermenéutica, la pretensión de llegar a sostener la verdad, sino que, de manera abierta y dispuesta, pone las propias verdades a la consideración de los otros, no para competir y ver quién es el que ostenta la mejor verdad, sino para compartirla, adoptando una actitud humilde, la de un saber práctico o Phronético.

⁵³ *Ibíd.*, p. 117.

4.2.2 Texto e Interpretación

Es lugar común el considerar que un texto es sólo un modo de ser del lenguaje, es decir, el escrito en libros, documentos, etc. Pero en un sentido hermenéutico, según P. Ricoeur, un texto es "... todo discurso fijado por la escritura"⁵⁴. Cuando se refiere a todo discurso, se refiere al habla fijada por signos e inscripciones que quieren ser leídos porque tienen un significado y un sentido y, por ello, susceptible de ser interpretado y comprendido.

El habla fijada para ser "leída" no sólo se encuentra en el lenguaje escrito, sino en otros modos de ser del lenguaje, como la fotografía, el arte, los libros, etc.

Para Gadamer "Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete"⁵⁵. Con lo cual entendemos que todo objeto de interpretación por ser tal, busca ser leído o escuchado por el intérprete, puesto que posee un lenguaje por descifrar. Por esa razón, también podemos afirmar que texto es todo aquello que es susceptible de ser interpretado y de alguna manera comprendido, aunque nunca se llega a la plena comprensión; ello implicaría el hablar de una fijación esencial y, por tanto, atemporal al delimitarla bajo la fórmula de una definición, después del verbo es, lo que se adjetivara del ser, o en este caso, del texto, estaría también implicando que ha sido y será... Además, la forma tradicional de la definición pretende ser completa y acabada. En este mismo sentido Gadamer afirma que "Cuando acuñé la frase: <<el ser

⁵⁴ Ricoeur, Paul ;: *"Del Texto a la Acción"*, ed. F.C.E., sección obras de Filosofía, México, 2001, p. 127

⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg: *"Verdad y Método"*, vol. I, ediciones Sígueme-Salamanca, col. Hermeneia No. 7, Salamanca, España, 1993, p. 467.

que puede ser comprendido es lenguaje>>, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo"⁵⁶. El ser o aquello que puede ser comprendido, es lenguaje; entonces aquello que habla o que tiene un lenguaje es un texto. De este modo, el lenguaje escrito es un texto, el lenguaje de la pintura es un texto, el de la escultura, también, y el del cine, la danza, etc., es decir, el arte es un texto.

El texto desde la perspectiva de la Hermenéutica, interesa sólo en función de lo que dice, de su comprensión. Por ello, el texto va siempre ligado al intérprete, a la manera en que éste lo comprende o lo interpreta.

Para mejor entender como se da esta relación entre texto e intérprete, es conveniente esclarecer, desde la perspectiva de la Hermenéutica gadameriana, lo que es la interpretación en general y la de textos escritos en particular. A este respecto dice que interpretación "Es una palabra que expresó originalmente la relación mediadora, la función del intérprete, entre hablantes de diversos idiomas, del traductor por tanto, y pasó de ahí al desciframiento de textos de difícil comprensión"⁵⁷. En este sentido, nos explica como siempre el traductor, por más esfuerzos que haga para comunicar de la manera más fiel posible lo que dice un hablante a otro de lengua diferente, está obligado a hacer una interpretación más que una repetición del mensaje con otras palabras de la otra lengua. Su obligación será la de respetar el sentido al que se refiere el otro. Como la interpretación se refirió básicamente al desciframiento de textos, tiene una connotación de carácter hermenéutica y más aún, cuando se considera el sentido amplio de texto anteriormente descrito, tenemos una caracterización

⁵⁶ *Ibid.*, p. 322.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 227.

más completa y compleja de lo que significa interpretación como "... lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como <<algo>>".⁵⁸ El hombre, es decir, quien interpreta, indaga lo que hay en el mundo, es decir, el texto, lo observa, lo lee, lo escucha y lo interpreta para comprenderlo, para conocerlo y apropiárselo, pero en este proceso no se entiende la tradicional relación epistemológica de sujeto-objeto, puesto que al interpretar y comprender el mundo el intérprete se comprende.

Gadamer reconoce que la comprensión de textos no resulta del ejercicio de "colocarse" en el lugar del otro, del autor, para reproducir sus vivencias, sino que es un proceso en el cual, mediante el lenguaje, se llega a un acuerdo, a un consenso, entre los interlocutores y aquello a lo que se refieren, de lo que se habla.⁵⁹

La comprensión se logra mediante la interpretación, pero ¿cómo se realiza la interpretación hermenéutica? Se parte de un texto a interpretar y de un intérprete- lector. El intérprete se aproxima al texto cargado de un bagaje cultural o precomprensión, de prejuicios (que inevitablemente son parte de él), de información confiable y no confiable, de ideología, etc., que constituyen su propio horizonte, de la misma manera el texto conlleva también su propio horizonte. Así pues, no es posible (ni se pretende) lograr, con una disposición imparcial, comprender al texto despojándose de esos elementos subjetivos, que la tradición epistemológica moderna quiso eliminar bajo el imperio de la razón y en pro de la objetividad. Por el contrario, los elementos subjetivos son necesarios e indesechables. Además, no se busca la

⁵⁸ Ibidem p. 327

⁵⁹Cfr, íbid, pp. 462-465

interpretación como la única y verdadera. De lo contrario, se impedirían otros intentos o, en todo caso, serían inútiles.

El horizonte del texto es diferente al del lector-intérprete. Hay elementos extraños que están presentes y que participan en la interpretación, por eso el intérprete tiene que superar tales elementos, puesto que dificultan la interpretación. Gadamer precisa que el intérprete tiene como función la de desaparecer cuando se ha logrado la comprensión porque

"Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto, y ayuda así al lector en la comprensión de este, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado fusión de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno.

Por eso la comprensión de un texto tiene a integrar al lector en lo que dice el texto, que desaparece de ese modo".⁶⁰

La comprensión supone una fusión de horizontes, lo cual no implica que se logre la interpretación de esa manera. La supresión no significa lograr objetividad alguna, sino tan solo una pertinente comprensión que deja abierta la posibilidad de que otros intérpretes, con otros horizontes, logren nuevas comprensiones adecuadas desde otras perspectivas. Por ejemplo, si quien interpreta lo hace desde su horizonte cargado ideológicamente y se acerca al horizonte del autor, en el texto, con la intención de ubicar en él su presencia ideológica, entonces la fusión-comprensión será diferente a otros intérpretes que no tienen esa intención

La labor interpretativa de la hermenéutica, al negarse a la univocidad, deja abierta la multiplicidad interpretativa. Pero ¿qué grado

⁶⁰Ibidem p. 338.

de apertura tiene esa equivocidad? Pienso que muy amplia, pero que exige ciertos criterios o supuestos necesarios a toda interpretación para que sea considerada pertinente. Aspecto que desarrollo en el siguiente apartado.

4.2.3 Algunos Criterios de Interpretación Gadameriana

Como hemos venido revisando, una de las tareas propias de la hermenéutica es la interpretación y la comprensión de textos. Tarea que desde sus orígenes, de una o de otra manera, se ha pretendido hacer de una manera correcta, llegar a la definitiva y no sólo lograr la mejor interpretación. Dicho con otros términos, se ha querido conseguir la univocidad interpretativa, que para la hermenéutica filosófica sería contraria a su carácter crítico, posterior a la modernidad.

Con los clásicos se buscó en sentido correcto de la enunciación de pensamientos y mandatos; en la hermenéutica jurídica se buscó también la justa aplicación de la ley, es decir la univocidad; del mismo modo que en la teología, respecto de la *Biblia*. De manera científica y, por tanto metódica, el positivismo lógico, utilizando el lenguaje formalizado de las matemáticas, quiso lograr interpretaciones de textos únicas y definitivas.⁶¹

La hermenéutica filosófica, en su tarea interpretativa y comprensiva de textos, no busca dar las bases, reglas o principios para que de manera rigurosa, quien las considere, llegue a interpretaciones únicas y definitivas y, por ello, correctas y verdaderas. Mas bien, la Hermenéutica filosófica en su labor interpretativa, se muestra abierta a nuevas

⁶¹ Cfr, *ibid*, pp. 95-100.

interpretaciones, adecuadas o pertinentes, en todo caso las mejores, pues su cualidad es la equivocidad, no la univocidad.

En este punto nos encontramos ante dos extremos: por un lado, la univocidad interpretativa que pretende el positivismo o la ciencia positiva, y, por otro lado, la equivocidad abierta. Ésta parece ser tan abierta que sobre un mismo texto cabría cualquier número de interpretaciones de cualquier número de intérpretes, pero no toda interpretación es pertinente; o, en todo caso, para que una interpretación de textos escritos sea aceptable o pertinente según la Hermenéutica filosófica de Gadamer, es conveniente que se consideren ciertos límites dados por supuestos o criterios que la posibiliten, como: el sentido, la intencionalidad, la referencia, el diálogo y la buena voluntad. Criterios que a continuación explicaré y que permiten hablar de una equivocidad limitada.

a) Intencionalidad y Sentido.

Según Gadamer, el mundo es lenguaje y todo lenguaje es susceptible de interpretación y de comprensión, y, por ello, considerado como texto, así, para su interpretación, por principio, se requiere que se pueda "leer", que sea legible porque

"Para la óptica hermenéutica... la comprensión de lo que el texto dice es lo único que interesa. El primer presupuesto es que una manifestación sea audible o que una manifestación escrita se pueda descifrar para que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto debe ser legible".⁶²

Pero, ¿cuándo un texto se considera legible? Por principio, cuando tiene una intencionalidad y un sentido.

⁶² *Ibidem* p. 329.

El autor que crea un texto escrito, cualquiera que éste sea, de antemano parte de alguna razón para hacerlo y, por tanto, escribe por algo; lo hace, no sólo porque quiere hacerlo, sino también para cumplir alguna intención.

Así lo expresa Gadamer cuando escribe que "... el escritor al igual que el participante en el diálogo intenta enunciar lo que piensa y esto implica la atención al otro, con el que comparte ciertos presupuestos y con cuya comprensión cuenta".⁶³ El autor escribe pensando en el destinatario, sabe a quien va dirigido su escrito y, por supuesto, qué quiere expresar. El problema hermenéutico es el de encontrar tal intencionalidad y sentido, en tanto que

"...el texto fijado ha de fijar la información originaria de tal manera que su sentido sea comprensible unívocamente. A la tarea del escritor corresponde aquí la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa comprensión, es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado. En este sentido leer y comprender significan restituir la información a su autenticidad original".⁶⁴

Así, la experiencia hermenéutica de interpretar deberá hacerse con la presencia del autor en su obra, sin él físicamente presente, a quien interrogamos sobre su intención y sentido, la respuesta nos la dará a partir de nosotros porque partimos del supuesto de la presencia de tales elementos. Sin olvidar que el sentido se encuentra en todas las creaciones humanas y no sólo en la alocución, su descubrimiento es una tarea hermenéutica.

⁶³ *Ibidem* p. 331.

⁶⁴ *Ibidem* p. 333

La tarea del traductor de lenguas tiene como objetivo no sólo la mera transcripción de palabras y oraciones, sino también la de comprender las lenguas y el sentido auténtico de lo expresado. De la misma manera, cuando se trata de comprender textos jurídicos y su correcta interpretación, la aplicación dependerá de la comprensión del sentido propio de las leyes, que luego los juristas definen como el espíritu de la ley; en donde no se logra, hay ambigüedad y entra la función phronética de la hermenéutica con la jurisprudencia o saber práctico que indica prudencia para tomar la mejor decisión y actuar en consecuencia.

b) La Referencia

Entre el texto escrito y el intérprete subyace siempre otro elemento que posibilita la comprensión, el diálogo, es decir, aquello de lo que se habla, las cosas, el ser, el mundo o como diría Paúl Ricoeur "si no se habla del mundo ¿de qué hablaríamos?"⁶⁵ También he incluido, como Gadamer, a la referencia, porque "Interpretar significa justamente apropiarse los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros".⁶⁶ La referencia, aquello de lo que se habla, no sólo es un proceso en el que el intérprete es quien se dirige al texto unilateralmente, sino que tal ejercicio implica el diálogo entre el autor y el lector, quienes se quieren poner de acuerdo en aquello de lo que se habla, por eso la referencia nos parece significativa, porque además exige ser leída o escuchada, algo nos quiere decir.

El intérprete que quiere comprender el texto, lo interpreta, pero tal interpretación, aunque la haga con intenciones objetivistas, siempre conlleva una carga subjetiva de prejuicios e intenciones. Al respecto Gadamer escribe que

⁶⁵ Ricoeur, Paul, *Texto e Interpretación*, en "Del Texto a..." op. cit. p. 130

⁶⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Vol. I, op. cit., p. 477

"...indaga el intérprete de un texto lo que hay propiamente en él. Esta indagación podrá tener siempre una respuesta no exenta de prejuicios y parcialidad, pues el que pregunta busca una confirmación directa de sus hipótesis. Pero en esa remisión a lo que hay en el texto, este aparece como el punto de referencia a la cuestionabilidad, arbitrariedad o al menos pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él".⁶⁷

Es decir, la búsqueda interpretativa de lo que hay en el texto permite que con cada bagaje cultural preñado de intenciones del intérprete, se posibilite la equívocidad, siempre y cuando el intérprete se ajuste a la referencia del texto. Hasta en los textos escritos más fantasiosos, de una u otra manera directa o indirecta, concreta o imaginativamente, siempre existirá el correlato real o la referencia material.

Cabe señalar que en el terreno estético de la interpretación de textos artísticos, incluyendo los literarios por su peculiaridad, tendrían que considerarse otros aspectos como: el goce estético, la unidad del todo estético, etc.

c) Buena Voluntad y Diálogo

En la tarea interpretativa hermenéutica, los problemas de la comprensión tiene un carácter intersubjetivo y dialógico. Es decir, rompe con la escisión entre el sujeto y el objeto, puesto que el comprender permite al sujeto conocer, conociéndose a sí mismo, consensando con el otro. El intérprete dialoga con el autor del texto, tratándose de poner de acuerdo con aquello de lo que se habla y para que se dé el diálogo y la comprensión, el consenso y el acuerdo. Es básico que el intérprete quiera

⁶⁷ Ibidem p. 328.

dialogar y, con ello, quiera también escuchar y persuadir, nunca imponer, porque "En el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad".⁶⁸ Nos dice Gadamer que si no existe buena voluntad, actitud eminentemente subjetiva, no es posible lograr la comprensión mediante el diálogo y ni el diálogo mismo; porque sin esta condición habría discusión y la pretensión de que cualquier contendiente, que no interlocutor, trataría de imponer su verdad o, en su defecto, se llegaría a una negociación, que también distaría mucho del consenso porque sería el producto de un juego de intereses de todo tipo, que por lo general se expresan a medias o deliberadamente se ocultan.

Hasta en una conversación que naturalmente se da de buena voluntad, los interlocutores están conscientemente dispuestos a ponerse de acuerdo y, por lo tanto, su interés se extiende en aras de la comprensión, para hacer valer lo diverso y lo extraño del otro en sí mismo, con la confianza de desterrar el engaño o las imposiciones. Por eso apunta Gadamer que

"El modelo básico de cualquier consenso es el diálogo, la conversación. La conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro. Él mismo se implica a sí en sus propios prejuicios".⁶⁹

El diálogo tiene así como base la confianza, de buena voluntad el intérprete convencido, se convence con el otro sobre algo, sin imposición alguna.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 331.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 117.

Finalmente, considero importante el rescate que Gadamer hace del aspecto positivo de la retórica⁷⁰, como un saber práctico. Quien lo posee, tiene la posibilidad de convencer y persuadir, sin la necesidad de la tradicional demostración, que, por eso mismo, da la pauta a la comprensión. Además, el hombre en su vida cotidiana siempre debe tomar decisiones concretas en circunstancias específicas, en donde con lo único que cuenta es con su *ethos*, con la racionalidad práctica o saber práctico, de donde saldrá su mejor decisión, es decir, con *phronesis* o prudencia, porque según afirma Gadamer “El saber real... debe conocer el *kairos*, esto es, debe saber cuándo y cómo es preciso hablar. Pero esto no se puede conseguir con reglas y con el mero aprendizaje de ellas. No hay reglas para el uso racional de las reglas...”⁷¹ Saber cuándo y cómo hablar o actuar es importante y necesario, pero no hay maestro que se precie de compartir tal conocimiento y, sin embargo, la hermenéutica filosófica como arte interpretativo requiere de tal actitud o tacto para lograr las pertinentes interpretaciones.

Sentido, intencionalidad, referencia, buena voluntad y diálogo no forman parte de una metodología hermenéutica de la interpretación, ni son planteados como principios básicos de los que, de manera axiomática, se deriven interpretaciones necesarias y hasta unívocas. Pero sí podemos afirmar que son una suerte de supuestos y criterios que permiten alcanzar, según la interpretación gadameriana de textos, una equivocidad limitada, es decir, que sí posibilitan la multiplicidad interpretativa, siempre y cuando sea con buena voluntad, la búsqueda de sentido e intencionalidad, así como la posibilidad de llegar a un consenso respecto de lo que se dialoga.

⁷⁰ más allá de usos con falta de honestidad, para el engaño

⁷¹ibídem, p. 248

4.3 Crítica

El presente trabajo versó sobre algunos aspectos de la Hermenéutica gadameriana, para ello revisé algunos capítulos de sus obras más representativas. Llegar a hacer una crítica de los planteamientos del pensador sería pretencioso y lejos de mi alcance, pero de manera realista haré algunas observaciones.

En el alcance de la interpretación hermenéutica que he analizado de textos escritos, siempre estuvo presente la inquietud de encontrar algún texto en el que explicara Gadamer, a manera de ejemplo, la forma en cómo se lleva a cabo la experiencia hermenéutica, no con la intención de encontrar la norma o las reglas que guíen el proceso para lograr la correcta interpretación, ni tampoco una explicación detallada de cómo es que la cualidad natural del ser humano, de la *phronesis* se adquiere o se acrecienta para la interpretación, pero sí algunas indicaciones puntuales menos genéricas en algunos casos específicos. (Admito que, al menos, en los textos revisados sólo en el análisis del lenguaje poético y la metáfora y su interpretación, en dos poemas, en el capítulo 24, "Texto e Interpretación", páginas 342 y 346 de "*Verdad y Método*", vol. II, Gadamer hace una interpretación hermenéutica)

El carácter phronético de la Hermenéutica de Gadamer como saber práctico, al igual que el *ethos* y la buena voluntad, que posibilitan el diálogo y el consenso interpretativo, que el mismo Gadamer reconoce que son necesarios, que se pueden desarrollar, pero no enseñar, resultan implícitos, ayudan o son parte de la experiencia hermenéutica, pero dejan abiertas algunas interrogantes, como, por ejemplo: ¿cómo se podría pasar de la erudición al saber práctico?, No necesariamente el saber teórico alimenta al práctico para que en situaciones concretas el actuante, por ejemplo, no llegue a lamentarse de las consecuencias de una elección que

de la prudencia venga. O en este mismo tenor, si consideramos que el intérprete acepta el diálogo y busca el consenso, porque es phronético, pone a consideración su verdad y está dispuesto a otras posibilidades, porque su actitud autocrítica así lo permite, entonces ¿cómo se llega a ser phronético? La Hermenéutica designa la capacidad práctica del comprender y "... es algo más que un método de las ciencias o el distintivo de un determinado grupo de ellas. Designa sobre todo una capacidad natural del ser humano"⁷². Capacidad, tacto o virtud natural para saber actuar de la manera adecuada en el momento preciso.

Dicho lo anterior desde una actitud contemplativa y pasiva, distante de las situaciones imperantes concretas, es convincente, pero sin llegar a posturas meramente psicologistas que explican la conducta sólo como causa de las experiencias retenidas traumáticamente en el subconsciente o de aquellas que todo lo explican a partir de las influencias sociales y de la ideología. Teniendo en cuenta estos factores presentes en la precomprensión y actuantes en la fusión de horizontes ¿la sabiduría práctica actúa como una inteligencia emocional que, contraria a la experiencia hermenéutica que rescata la subjetividad, también necesita controlarla, frenarla, orientarla? Si es así, ¿cómo lograrlo?

No obstante tales cuestionamientos, pienso que es pertinente el rescate de la subjetividad que hace Gadamer en la comprensión interpretativa de textos, como una de las cualidades de la Hermenéutica filosófica, como phrontica, más en un sentido conciliador que busca la persuasión, retomando el lado positivo de la retórica sofista, mas allá de cualquier intento impositivo de verdades. Y, por ello, al hacer interpretaciones busca consensos dialógicamente, en los que los participantes, el intérprete de textos y el autor mediante su obra, lleguen a los mejores acuerdos

⁷² Ibidem, p. 293

razonables con una actitud abierta, a manera de invitación, sometiendo a la consideración de los otros el resultado de sus mejores esfuerzos interpretativos, para que con nuevos horizontes, de otros intérpretes, se logren mejores interpretaciones, dando un mayor "calor" humano a la comprensión de textos, contraria a la fría pretensión de objetividad de antaño.

Reconozco la influencia del imperio de la razón que había instituido verdades únicas y universales, producto de la aplicación rigurosa de métodos, tradición que ahora forma parte de mis prejuicios y que incidieron en la elección del tema y en el desarrollo del presente trabajo.

Hasta en el desarrollo de la ciencia actual, los conocimientos verdaderos cada vez son más relativos y hasta fugaces, y por ello, admito la valía de la equivocidad interpretativa de la Hermenéutica filosófica gadameriana.

Finalmente en el último capítulo, retomando a Nietzsche y en la misma línea crítica que he estado planteando, contra la racionalidad moderna, analizo su propuesta moral basada en principios estéticos, la que considero no viable, pero sí una manera de rescatar aquellos aspectos que en aras de la objetividad de la ciencia eran excluidos, pero que no dejan de ser parte importante del ser humano como los impulsos, los instintos y las pasiones.

5. "LA PRETENSIÓN DE LA VIDA HUMANA COMO ARTE Y SUSTENTO DE UNA MORAL IMPOSIBLE SEGÚN NIETZSCHE"

5.1 Presentación

El Nietzsche romántico, lleno de nostalgia por el paraíso perdido, del imperio de la Naturaleza sin la razón humana, piensa que existió la "Unidad primordial", en la que el que llegó a ser el hombre, como cualquier otro organismo, respondía sólo a los impulsos instintivos de la vida, viviendo sin darse cuenta, pero, después, por el "pecado" de la razón, no sólo va dependiendo de ella para sobrevivir, sino que se cuestiona sobre sí mismo y sobre la Naturaleza y la vida, cobrando conciencia. Se separa de la vida, entendida como el esplendor de los sentidos y de los instintos y, en la medida en que desarrolla la sabiduría, poco a poco va también debilitando, frenando o controlando los impulsos naturales hasta llegar a tener la necesidad de explicar y justificar su manera de actuar o conducirse, valorándola como buena o mala.

Así el hombre, el hijo pródigo de la Naturaleza, si bien ha estado haciendo muchos esfuerzos por separarse de manera definitiva, mediante la razón, del seno materno, no lo ha logrado y, tal vez, ni llegue a lograrlo. Por ello, de cuando en cuando regresa al origen impulsado por los instintos artísticos, el "apolíneo" y el "dionisiaco", el ensueño y la embriaguez, los mismos que dieron lugar al arte y a la tragedia griega, desarrollada y vivenciada por el pueblo heleno hasta la aparición de Sócrates, quien, con su logos dialéctico, ocasiona su muerte y la consecuente decadencia del impulso vitalista griego.

Según Nietzsche, con el retorno del hombre al seno materno mediante el delirio dionisiaco, se recupera la Unidad primordial o comunidad superior, haciendo de la vida humana una obra de arte, de tal manera que

resultaría procedente llega a hacer una adjetivación ética de las acciones humanas. Así, el hombre "bueno" sería quien se conduce conforme a los impulsos naturales y, consecuentemente, el "malo", sería el racional que decadentemente actuara contra natura, guiado por la razón.

Considerando que la crítica nietzscheana a la moral cristiana y a la racionalidad moderna es regularmente certera, contundente y alegre, y que sus planteamientos se dirigen explícitamente contra "verdades", mitos e ídolos, para derribarlos, pero cuando se trata de hablar en términos propositivos, resulta más compleja e implícita o difícil de discernir de manera adecuada, lo cual dificulta el análisis de su propuesta. No obstante, es necesario plantear como problema a desarrollar, la siguiente cuestión: ¿es posible fundar un tipo de moral bajo principios estéticos según F. Nietzsche?

Explicar el origen de la tragedia y de la moral desde una óptica estética es parte de lo que hace Nietzsche en el "Origen de la Tragedia", pero fundar una moral bajo esos principios, a mi parecer, es una pretensión imposible. Por ello, que me propongo con el presente ensayo, el siguiente OBJETIVO: Explicar cómo la propuesta nietzscheana de una moral basada en principios estéticos, describe, explica, pero el llevarla a cabo sería una tarea fugaz y hasta imposible.

Para el desarrollo del presente trabajo tomo como texto fundamental "El Origen de la Tragedia" y de manera complementaria: "Ecce Homo", "El Ocaso de los ídolos" y "La Genealogía de la Moral".

En la parte analítica desarrollo lo que sería una aproximación a la concepción de la naturaleza y la vida en relación con el ser humano, utilizando algunos elementos de la segunda intempestiva, como lo histórico y lo ahistórico, el olvido y la felicidad, desde el punto de vista de

la envidia que provocan los irracionales que carecen de conciencia de la propia vida, de su identidad y de la irremediable muerte. Además repaso algunas ideas al respecto de Schopenhauer (en la parte 5.2.1)

Analizo la idea de Naturaleza y vida, como sustento de lo que serían los llamados instintos artísticos de la naturaleza, el "Apolíneo" y el "Dionisiaco", derivados de Apolo, dios de la creación, la adivinación, de la apariencia y del ensueño, el primero y de Dioniso, dios de los árboles, las plantas, el vino y la embriaguez. Instintos que se contraponen, se excitan mutuamente, se excluyen, etc., pero siempre uno supone al otro y, de su relación en el hombre, del ensueño y la embriaguez, surgen el arte y la tragedia griega. (expuesto en el apartado 5.2.2)

La aparición de Sócrates en el mundo griego, del arte, de las tragedias y de las fiestas dionisiacas, generó una nueva dualidad, diferente a la compuesta por lo "Apolíneo" y lo "Dionisiaco". Esto es, la dialéctica se contrapone a lo dionisiaco, que poco a poco logra imponerse la dialéctica, provocando la muerte de la tragedia en aras del imperio de la razón lógica y de la virtud como bien emanado de la sabiduría. (esta parte es desarrollada en el inciso 5.2.3)

En el capítulo III, en la crítica, desarrollo la idea de la Unidad originaria o la comunidad superior, como una posible propuesta de moral derivada de los principios estéticos, que mediante el delirio dionisiaco podría llegar a ser Uno con la naturaleza, dándose una integración sin contradicciones, como recuperación del paraíso perdido.

Finalizando con la crítica en la que rescato el deseo de hacer soportable la existencia humana, no sólo como artistas, sino también haciendo de la vida arte; asimismo, se analizo la posibilidad lógica y física de llevar a la

práctica la propuesta moral nietzscheana, precisando los límites de la embriaguez y la imposibilidad de instalarse en ella.

5.2 Análisis

5.2.1 La Madre Naturaleza y su Hijo Pródigo

Si el pesimismo Schopenhaueriano llegó a concluir que el hombre era un estigma de la naturaleza y, por ello inútil, o que más valdría la bendita nada, fue después de hacer un rápido recuento, en "El Amor las Mujeres y el Mundo", de los placeres y los dolores del mundo y constata que lo predominante en ésta vida es el dolor. Por eso, si a una persona se le pudieran mostrar todos los sufrimientos de los hospitales, de las guerras,... y todos los placeres, para luego dejarle la posibilidad de elegir entre vivir o no, seguro su elección sería la de abstenerse de vivir.

Nietzsche, a pesar de la influencia de Schopenhauer, concluye ejemplarmente que, no obstante la "normal" infelicidad del hombre, es atractiva la vida. Pero se refiere a la vida inconsciente, la irracional, la ahistórica, la del olvido, la de los que se dejan llevar por los impulsos instintivos, acordes con la especie y los designios de la Naturaleza.

También Schopenhauer considera que la Naturaleza ejerce una fuerza vital en todos los seres vivos, que garantiza la permanencia y la reproducción de sí mismos, es decir, una voluntad, que somete a los organismos para sus propios fines. Esta voluntad incide hasta en el hombre que cree lograr una conquista, pero la Naturaleza es la que lo utilizó tanto

a él como a su pareja en aras de un nuevo ser que incluye las cualidades de ambos de manera complementaria para que la vida permanezca.

De estos planteamientos Nietzsche retoma ciertas ideas, como la de que el ser humano es parte de la voluntad de la Naturaleza y es Naturaleza también, dotado de una voluntad, de una voluntad de poder, del deseo de actuar porque se puede, porque se quiere, como un impulso inmediato emanado de la fortaleza, etc.

Además, Nietzsche reconoce al ser humano también como un ser que sabe que vive y que va a morir, pues tiene memoria y conciencia y, por ello, además es histórico. Es Naturaleza cuando vive, cuando al igual que el irracional es inconsciente, y que, al momento, se funde con la naturaleza satisfaciendo sus necesidades y olvida sin hastío, sin preocupaciones ni remordimientos. Asimismo, es histórico, racional, sabe que vive y que va a morir, se pregunta por el sentido de su existencia, añorando mejores momentos en la búsqueda de la felicidad.⁷³

Porque "... es posible vivir, y aún vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal, pero es totalmente imposible vivir sin olvidar".⁷⁴ Claro está que resulta atractivo vivir, pero vivir feliz, vivir simplemente, sin darse cuenta y sin dar cuentas, sin conciencia, con olvido. Del mismo modo, resulta atractiva para Nietzsche, no sin envidia de los irracionales, la idea de la vida como la plenitud de los instintos, sin la razón o, al menos, sin la racionalidad moralizante e inhibidora.

La naturalidad con la que los irracionales viven se hace deseable. Aparentan o son felices sin hastío ni sufrimientos, en un eterno presente.

⁷³ Cfr. Nietzsche, Friedrich, Antología ("De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida.") Península, Barcelona, 1988, pp. 53-113, p.56

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 58.

Nos hacen recordar al paraíso de la tradición judeo-cristiana antes del pecado original, donde no había pudor, moral, sabiduría... ni hombre, pero justamente al ejercer la voluntad contra el mandato divino y tomar el fruto prohibido del árbol de la sabiduría del bien y del mal empiezan para la humanidad la moral y los sufrimientos que se derivan de la conciencia de la vida y su inevitable extremo, la muerte.

Esta idea de felicidad y de la reconciliación con la Naturaleza la va a desarrollar Nietzsche con el planteamiento del delirio dionisiaco y sus repercusiones morales, porque piensa que,

“Bajo el encanto de la magia dionisiaca no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: La Naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre”.⁷³

Así, la unidad hombre-Naturaleza sin contradicciones sería paradójicamente, a condición de lo imposible: la renuncia a la racionalidad, que equivaldría a la renuncia a la humanidad, cuestión que analizaré más adelante. Antes voy a referirme a los llamados instintos artísticos de la naturaleza.

⁷³Nietzsche, Friedrich, *“El Origen de la Tragedia”*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, p. 27

5.2.2 Los Instintos Artísticos de la Naturaleza

Consciente de su hallazgo, Nietzsche comienza su texto "El Origen de la Tragedia" diciendo que más que de la inducción lógica, el arte, su origen y desarrollo podrían entenderse desde otra óptica como el "... resultado del <<espíritu apolíneo>> y del <<espíritu dionisiaco>>. De la misma manera la dualidad de los sexos engendra la vida en medio de luchas perpetuas y por aproximaciones simplemente periódicas".⁷⁶ Pero ¿qué significan tales espíritus? En principio, podría decir que son dos modos de ser de la Naturaleza, dos manifestaciones vivificantes de la vida encarnadas en el hombre.

Me explicaré mejor. Nietzsche utiliza, a la manera griega, la explicación alegórica o mítica de los fenómenos de la naturaleza humana, como el caso de las divinidades griegas Apolo y Dioniso. Sus atributos y manifestaciones, que los no-bárbaros reconocían y participaban de ellos en su vida cotidiana, daban aire fresco y ejemplar a sus vidas hasta la aparición de Sócrates.

"Apolo, en cuanto dios de todas las facultades creadoras de formas es, al mismo tiempo, el dios adivinador. El desde su origen es <<la apariencia>> radiante, la divinidad de la luz; reina también sobre la apariencia plena de belleza del mundo interior de la imaginación".⁷⁷

De esta divinidad se derivan cualidades relativas o apolíneas como la luz, la razón, el conocimiento, la imaginación, la apariencia del saberse uno individuo dentro del Uno Naturaleza, la conciencia de sí mismo. Además, apolínea es la capacidad humana de trascender lo aparente con imaginación en belleza, en una actitud optimista que también hace

⁷⁶ Ibid., p. 23.

⁷⁷ Ibid., p. 25-26

apetitosa la vida ante el dolor y el sufrimiento. Así, también es apolíneo el deseo de soñar y de seguir soñando, cuando esto es gratificante, para darle sabor a la vida y hacerla digna de vivir, es decir, el ensueño.

También son cualidades apolíneas, la cordura, la medida, la templanza, la norma, el deber ser, la moral. La contención, la memoria, el odio, el resentimiento, etc.

Por su parte Dioniso es dios de los árboles, de los frutos, de la vid, del vino, de la embriaguez. "Primero fue adorado en forma de árbol rodeado de yedra; después como hombre barbudo y vigoroso, con el <<tirso>> en la mano".⁷⁸ Los atributos que dan lugar a lo dionisiaco son el delirio, la inconciencia, el olvido, el olvido de sí, la espontaneidad irracional, la pasión, el ímpetu, la fortaleza, la vida misma y hasta la felicidad como negación del hastío al ser Uno con la Naturaleza sin conflicto o contradicción con ella.

Estos instintos artísticos de la Naturaleza se requieren mutuamente, pero también se repelen o excluyen. Apolo no puede vivir sin Dioniso y éste necesita de aquel. Los instintos de la Naturaleza se expresan en el hombre, que por naturaleza es artefacto, es decir, ahistórico e histórico, instinto y razón, impulso incontrolable y voluntad propia, "voluntad" de la Naturaleza y libertad humana, inconciencia e inocencia, cordura y responsabilidad, etc.

Es una dualidad en permanente contradicción, pues el hombre es también animal racional, el hombre-lobo, Harry Haller, del que habla el nietzscheano Herman Hesse, que reconoce en la risa humana el gruñido del lobo... Dualidad alegórica que no sólo describe rasgos propios,

⁷⁸ Cita del traductor del texto de Nietzsche, F. "El Origen de la Tragedia", Espasa-Calpe, Madrid, 1943, p.23.

opuestos y necesarios de lo que el hombre es, y que por más que se esfuere en ubicarse en el extremo último de un proceso evolutivo, no ha logrado ser 100% racional, coherente, infalible, lógico, conciencia y lucidez plena. Además, en esta relación de "lo apolíneo" y "lo dionisiaco", es justamente donde el arte tiene su origen y donde surge la tragedia griega. O como lo afirma Nietzsche

"Estos dos instintos tan diferentes caminan parejos, las mas de las veces en una guerra declarada y se excitan mutuamente a creaciones nuevas, cada vez más robustos, para perpetuar, por medio de ellas ese antagonismo que la denominación <<arte>>, común a ellas, no hace mas que enmascarar, hasta que, al fin por un admirable acto metafísico de la <<voluntad helénica>>, aparecen acoplados y en este acoplamiento engendran la obra, a la vez dionisiaca y apolínea, de la tragedia antigua".⁷⁹

Para explicar cómo de esta necesaria relación creadora entre lo apolíneo y lo dionisiaco surge el arte y la tragedia, Nietzsche sigue haciendo referencia a aquel periodo de esplendor, de vitalismo y de exaltación de los instintos del pueblo griego de la época clásica anterior a Sócrates. La considera la época más feliz, la más fuerte y más valiente de los griegos, en la que son referencia obligada los mitos y las fiestas que se realizaban en honor a Dioniso; En ellas se daba rienda suelta al placer, a la búsqueda del delirio, de perderse en el campo en ritos que buscaban la exacerbación de los sentidos, más allá de toda medida, en la irracionalidad, en la pretensión del olvido de sí mismos, en la inconciencia inherente a la embriaguez, en el dejarse sumergir en la naturaleza, con vino, carne y todos los apetitos exigentes de satisfacción. Así refiere Nietzsche que en

⁷⁹ Ibíd. , p. 24

"Casi todas partes el objeto de estos regocijos es una licencia sexual y desenfrenada, cuya ola exuberante rompe las barreras de la consanguinidad y suspende las leyes venerables de la familia: Aquí se desencadena verdaderamente la más salvaje bestialidad de la Naturaleza, en una horrible mezcla de sensualidad y de crueldad..."⁸⁰

Las fiestas logran el destierro de la razón, la reconciliación con la vida y la naturaleza, aunque se logra solamente de cuando en cuando, no escapan de Apolo, en función de él o de sus atributos, de su negación es cómo se vive la embriaguez mientras duren las fiestas.

Al respecto, resulta revelador cómo se llevaban a cabo tales fiestas en honor a Dioniso:

"Las <<bacantes>> , para honrar a Dioniso, se reunían de noche a la luz de las antorchas y, acompañadas de una música de flautas, mataban un ternero y, despedazándolo, comían la carne cruda y sangrante. Después acometidas de una locura religiosa que se llamaba <<entusiasmo>>, se lanzaban corriendo por los campos entre gritos y movimientos desordenados"⁸¹.

El delirio dionisiaco niega la individuación o el reconocimiento de sí, como conciencia, que también, de manera opuesta, se expresa como embriaguez, que, a su vez, como tal, lleva al desbordamiento de la norma, a la desmesura, etc.

Así, de la mencionada relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco, Nietzsche explica el origen del arte y, a tal efecto, destaca la importancia de la música como un elemento originario, apolíneo y dionisiaco, pues guarda una relación muy estrecha con la poesía reflejada en la canción

⁸⁰ Ibídem, p.29.

⁸¹ Nota referida por el traductor del libro de Nietzsche, F. "El Origen de la Tragedia", op. Cit, p. 24.

popular, que con la palabra pretende imitar a la música. Relación entre la palabra y el sonido, donde "... la palabra, la imagen, la idea, buscan una expresión análoga a la música y sufren entonces el poder dominador de la música".⁸² Nietzsche nos remite a ese esfuerzo de la rima y la métrica de conjugar la palabra, el decir, el texto, con la música; además, la metáfora siempre es la evocación de imágenes, de analogías, pero en la interpretación nietzscheana, sería más bien la expresión de que se haga alusión no al similar, sino a lo que se quiere expresar como tal. No se trata de una referencia analógica, sino de la evocación misma de la realidad, de una realidad que no se puede expresar en la forma tradicional de la racionalidad moderna.

En este sentido se habla de paisajes musicales o de que la música nos sugiere o nos remite a imágenes que pueden ser comunes a un grupo de personas que se deleitan con ella. Por eso Nietzsche considera al poema lírico como la irradiación de la música, para imitarse con imágenes y con ideas. Esto le hace pensar, no sin cierta exageración, que "La poesía del artista lírico no puede expresar nada que no esté ya contenido, con la más extraordinaria universalidad y perfección en la música que le obligue a esa traducción de imágenes".⁸³ La música manifiesta una universalidad simbólica más allá de toda apariencia, de un mundo originario que Nietzsche llama el Uno originario.⁸⁴

Refiriéndonos a la música, esencial para entender el origen de la tragedia griega desde la óptica nietzscheana, es preciso revisar la función del coro trágico. En la tragedia griega el coro actúa como el espectador ideal, no como el público de teatro, sino como aquél que tiene la certeza de que frente a él tiene en los personajes a seres que existe físicamente y

⁸² *Ibidem*, p. 46.

⁸³ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁴ *Cfr. Ibidem*, p. 48.

que sufren la acción escénica, no como si estuvieran frente a una obra de arte, sino de una manera material empírica, rodeando a los personajes, como un espectador-participante. Espectador ideal conformado por un conjunto de sátiros o seres aún incorruptibles por la razón, que para los griegos serían la encarnación misma de Dioniso, una aspiración al estado primitivo natural. Por ello, Nietzsche considera que "La Naturaleza indemne aún a todo ataque del conocimiento, y que el contacto de una civilización no ha violado: eso es lo que el griego veía en su sátiro..."⁸⁵ Es decir, el griego dionisiaco se proyectaba en el sátiro, se producía una metamorfosis como sátiro, con abandono de sí, embebido en la contemplación se imaginaba como uno de los personajes del coro, que a su vez era una ensoñación.

Pero, sobretodo, es en la figura del héroe trágico en la que el griego ve la proyección de Dioniso, porque según Nietzsche:

"...antes de Eurípides y hasta Eurípides, Dioniso no dejó nunca de ser el héroe trágico y Que todos los personajes célebres del teatro griego, Prometeo, Edipo, etc., no son mas que disfraces del héroe original: Dioniso".⁸⁶

Había ensoñación de la figura de Dioniso en las acciones heroicas, que apostaban por la vida incluso a costa de la esclavitud, del dolor o del sufrimiento.

Pero ¿hasta cuando duraron la desbordante salud y robustez de los instintos que derivaron en la tragedia griega? ¿Cómo se fue debilitando el espíritu dionisiaco llegando hasta la muerte de la tragedia? Abordare estas cuestiones en el siguiente inciso.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 67

5.2.3 Sócrates Contra la Naturaleza y el Espíritu Dionisiaco

Revisando con la minuciosidad acostumbrada, Nietzsche escudriña en el origen de la tragedia, en el espíritu de la música, acercándose a un planteamiento moral original, señalando, al menos, las ideas fundamentales que posteriormente va a desarrollar en otras obras de manera central, como en: "La Genealogía de la Moral", "Así Hablaba Zaratustra", etc.

Señala que ya en las obras de Eurípides senil comienza a reflejarse no ya la figura del dios Dioniso, sino la de un demonio: Sócrates, como principal causante de la decadencia y muerte de la tragedia griega dionisiaca y, evidentemente, también de la decadencia del pueblo griego espontáneo y creativo. Así lo destaca Nietzsche cuando dice que

"En un cierto sentido, Eurípides no fue más que una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni Apolo, sino un <<demonio>> que acababa de aparecer llamado Sócrates. Tal es el nuevo antagonismo: el instinto dionisiaco y el espíritu socrático, y por el pereció la obra de arte de la tragedia griega".⁸⁷

Pero, ¿por qué se señalan estos culpables? Al respecto Nietzsche afirma que en su último periodo creativo escuchaba y consideraba dignas de estima las sugerencias de Sócrates; quien resultó ser el principal opositor del espíritu dionisiaco, contraponiendo al instinto la razón lógica, la dialéctica, el sometimiento o la domesticación "prudente" de los instintos naturales y enarbolando el conocimiento como una nueva virtud, con la pretensión de ser panacea universal. Por eso, Sócrates también es considerado el primer filósofo cansado de vivir y predicador de la muerte, es decir, decadente.

⁸⁷Ibidem, p. 76.

¡Sócrates es culpable de corromper a la juventud! Nietzsche pareciera retomar la sentencia de los jueces ante la infructuosa apología que hizo ante los tribunales. Pero, sobretodo, es culpable de la muerte de la tragedia y la decadencia del pueblo griego, prueba de ello son los preceptos que predicaba “<<la virtud es la sabiduría; no se peca mas que por la ignorancia; el hombre virtuoso es el hombre feliz>>. Estos tres principios del optimismo son la muerte de la tragedia”.⁸⁸ La virtud deja de ser la fortaleza, el ímpetu, la voluntad, el poder, la voluntad de poder. Evidentemente, para Sócrates la sabiduría se convierte en una guía que “protege” al hombre contra los peligros de los excesos o de la desmesura porque garantiza el control y dominio de los instintos y lleva a la “seguridad” de la templanza, del saber actuar no-conforme se quiere, sino como se debe o, en todo caso, impide que el querer entre en conflicto con el deber, con la norma. Determina la racionalidad rectora e institucionalizante.

Del mismo modo, la idea de felicidad en Sócrates no corresponde al delirio dionisiaco, al abandono de sí, a la embriaguez o al ensueño del pleno goce estético o de la acción alegre de la vida sin cordura, más bien tiene que ver con la satisfacción epistemológica de quien o bien, llega a ser virtuoso o sabio o bien, reconoce humildemente que es poca su sabiduría, que más bien es ignorante. De todas maneras la felicidad está asociada al conocimiento, a la sabiduría. Pero para Nietzsche “<<la punta de la sabiduría se vuelve contra el sabio: la sabiduría es un crimen contra Naturaleza>>...”⁸⁹

Contra la cárcel del alma, contra el cuerpo y sus apetencias, contra la Naturaleza y la vida, la dialéctica socrática pretendió ser un remedio ante los amenazantes impulsos naturales y su amenaza de ser tiranos. A ellos

⁸⁸ Ibidem, p. 87.

⁸⁹ Ibidem, p. 63.

debía oponerse un contrario, el mayor y el último recurso disponible era la racionalidad.⁹⁰ Racionalidad que, contradictoriamente, le daba sentido a la vida en otro mundo, a la otra vida, con la liberación del alma, del cuerpo y la carne, que después serían considerados como la fuente de todo pecado, en el cristianismo. La crítica al cristianismo que Nietzsche hace recurrentemente en varios de sus libros, tiene el mismo sentido que cuando cuestiona el pensamiento socrático. De manera más insistente y contundente culpa a los sacerdotes cristianos de ser ellos los que logran con su gran odio y el resentimiento emanado de su debilidad e impotencia, revertir el sentido original de las palabras Bueno y Malo, creando la moral y autonombrándose buenos y descalificando a los poderosos y espontáneos y desmemoriados nobles como malos.⁹¹

Aunque el tema central del texto que analizo está en el propio título de la obra "El Origen de la Tragedia", ésta no sólo se limita a explicar cómo en el espíritu de la música surge la tragedia griega, sino que también aborda el de su muerte, su renacimiento y, lo que en especial nos ocupa, la forma en que fundamenta estéticamente un planteamiento moral, tema que a continuación explicaré.

⁹⁰ Cfr. Nietzsche, F. *"El Ocaso de los Idolos"*, Tusquets Editores, Barcelona, 1972, p. 30-31.

⁹¹ Cfr. Nietzsche, F. *"La genealogía de la Moral"*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 29-55.

5.3 Crítica: la Propuesta Moral Nietzscheana

Al interpretar el sentido o finalidad de la obra "El Origen de la Tragedia", encuentro que Nietzsche se manifiesta como un romántico optimista que a pesar de que, como a todos, reconoce que nos ha tocado vivir una época diferente o muy diferente a la que queremos, que éste mundo es adverso y que podría ser de otro modo, mejor quizá, como aquellos tiempos en que la vida humana se expresaba naturalmente en su más pura inocencia precristiana y presocrática.

Nietzsche se reconoce intempestivo, como buen crítico que era, siempre convencido de que, a pesar de las adversidades, cabía la posibilidad de un asidero que dignificara la vida: el arte producto de los espíritus apolíneo y dionisiaco, antes analizados y que ahora retomaremos para acercarnos a la propuesta moral nietzscheana.

El Nietzsche vitalista cuando explica el origen de la tragedia griega destaca la importancia del mito de la sentencia de Sileno contra la vida y su sin sentido.

Sileno, compañero de Dioniso, es interrogado por el rey Midas sobre qué preferiría el hombre por encima de todas las cosas. Forzado a hablar responde que lo más preferible es lo imposible: no haber nacido y desear morir pronto. Contundente respuesta ve la vida como una gran carga de angustias y horrores o, tal vez, menos grave, de hastío. Ante esta visión es preferible la muerte o la nada, el no ser. Pero el griego jovial prefirió soportar la existencia mediante el arte, producto sintético de la embriaguez Dionisiaca y el ensueño Apolíneo. De estos instintos artísticos de la naturaleza el griego toma fuerza para vivir simplemente, sin buscar un sentido, sino como la expresión de la voluntad de vida, que podemos

identificar con la del placer del delirio dionisiaco, o de la embriaguez inconsciente e ignorante de sí, de la vida y de la muerte.

También es portador de grandes placeres el ensueño apolíneo que según Nietzsche "... quizá algunos recuerden, como yo, haber exclamado en medio de peligros y terrores de un sueño <<¡es un sueño! ¡No quiero que acabe! ¡Quiero seguir soñando!>>, he oído decir también que ciertas personas poseen la facultad de prolongar la casualidad de un solo y mismo sueño tres o más noches sucesivas".⁹² Con ello se muestra que nuestra naturaleza encuentra en el ensueño un placer profundo y un goce necesario, como la expresión de la realidad que está más allá de la apariencia, que imaginativamente es lo que no es, lo que queremos que sea, como una proyección que niega y afirma la apariencia y la belleza. La perfección de la posibilidad deseable y seductora del paraíso perdido, por ejemplo.

Con la búsqueda del delirio dionisiaco, de la embriaguez, se adereza la vida, además de que "Bajo la magia dionisiaca no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la Naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo prodigo, el hombre".⁹³ Reconciliación vista como el retorno a la Unidad primordial, en donde el hombre era Uno con la Naturaleza, sin contradicción o confrontación ni con ella ni con sus hermanos, sin permisos, sin normas, sin otra ley que la natural.

Conviene que me detenga y analice más despacio éste planteamiento, clave para la comprensión de la propuesta moral nietzscheana porque el retorno a la Unidad primordial no se presenta como la posibilidad de lograr

⁹² Ibidem, p. 25.

⁹³ Ibidem, p. 27.

experiencias esporádicas vivificantes de abandono y solaz comunidad con la Naturaleza, que lograría una comunidad superior, en la que todos se confunden con todos. Este planteamiento eminentemente romántico es matizado por Nietzsche al afirmar que

“...por el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no solamente reunido, reconciliado, fundido, sino Uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maia y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa <<Unidad primordial>>. Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior... el hombre no es ya un artista, es una obra de arte: el poder estético de la naturaleza entera, por la más alta beatitud y la más noble satisfacción de la Unidad primordial, se revela aquí, bajo el estremecimiento de la embriaguez”.⁹⁴

Sin el afán de guardar silencio, sólo para dejar hablar a Nietzsche, que lo hace de manera tan elocuente y fascinante, conviene tomar distancia y recurrir a la frialdad de la racionalidad moderna para preguntarnos por la posibilidad real del destierro de la razón, antes descrito. Recordemos también que el discurso nietzscheano, siempre tan intenso, dista mucho del tradicional sistemático, divorciado de la poesía y la metáfora, sacrificados en aras de la objetividad y el rigor científico. Por eso, también en la belleza del filosofar de Nietzsche, siempre tenemos lo que dice y lo que realmente quiso decir, donde las posibilidades interpretativas se multiplican.

Precisamente por eso, me atrevo a decir que, probablemente, lo que está planteando es un sueño, una ensoñación y la comunidad superior de la Unidad primordial, desde el pasado idílico, donde el reino de la naturaleza, abarcaba a toda criatura viviente, de manera ahistórica, sin conflictos, sin memoria, sin conciencia, sin razón y consecuentemente sin hombre. Aunque no deja de ser deseable y prometedor el que podamos dejarnos seducir por su posibilidad actual, no de suprimirnos, sino de no

⁹¹ *Ibíd.*, p. 27-28.

quedar fuera, como seres humanos, que aunque autocríticamente no nos guste el abuso, que de la racionalidad se ha hecho, que paradójicamente ha llegado al extremo de suprimir al sujeto en beneficio de la objetividad. Debo reconocer que como seres humanos, somos naturaleza pensante como condición de identidad necesaria.

El animal racional que es el hombre, consciente de su condición irrenunciable, busca reconciliarse con la vida y la Naturaleza mediante el arte; pero no sólo creando obras de arte, sino haciendo también de sí mismo una obra de arte con un ánimo superior, sin sufrir deterioro alguno de odios, rencores o resentimientos, sin la necesidad de justificar conducta alguna, sin la posibilidad siquiera de procurar el bien y huir del mal, estando por encima de semejantes consideraciones.

Tal es la consecuencia de hacer de la vida una obra de arte, bajo los impulsos de los instintos artísticos naturales, como acción sin sabiduría, sin razón, donde el límite sería la fortaleza amoral, viviendo instalados en el delirio dionisiaco.

Se trata de considerar deseable el olvido, el abandono de sí, la inocencia de la embriaguez, como una forma de lograr la felicidad y asirnos a la vida, con envidia y emulación de los irracionales. Para Nietzsche sería muestra de fortaleza, de alegría y, por tanto, bueno, y su contraparte decadente, no deseable y mala.

Hablar de una moral así, del hombre como obra de arte, resulta una bella utopía, considerando que, por ejemplo, embebidos en una actividad edificante, de lo que menos se tiene es conciencia de sí, y hasta se pierde la noción del tiempo; pero ante el sufrimiento y el hastío, nuestra experiencia nos hace conscientes, nos individualiza y hasta nos lleva a preguntarnos por el sentido de la vida y de la ineludible presencia de la

muerte, cosa que no sucede en esos momentos de arrobamiento y exaltación de los sentidos.

Así, podemos lograr momentos de felicidad, y nunca a La Felicidad, que la embriaguez nos procura, mientras dure. Pero instalarnos en ella es hasta lógicamente imposible, pues cobra sentido por su contrario, por la razón que niega o quiere olvidar, porque siempre está ahí.

Físicamente también la realidad nos recordaría que las fiestas dionisiacas se daban o se pueden dar de cuando en cuando, no todo el tiempo, de lo contrario estaríamos hablando de la locura...

Por otra parte, me parece loable esa manera en que del ensueño apolíneo es posible también extraer un asidero para la vida, el darnos cuenta que detrás de toda apariencia debe haber algo que no lo sea, y de esta posibilidad procurarnos belleza, ilusión, imaginación, como estados opuestos a la realidad por los que la vida humana se hace posible, no como un ensueño cretino o iluso, sino vivificante, del que también se logran placeres y goces necesarios. Y ubicándonos justo en medio de dos infinitos, el pasado infértil y el futuro prometedor, hoy insatisfechos, hasta la utopía se hace necesaria.

6. CONCLUSIONES

Además de las razones personales extraacadémicas que impidieron que me titulara al término de la carrera o un poco después, también influyó de manera importante el que dentro del Programa de la carrera de la licenciatura en Filosofía, de mi generación (1980-1983), no existieran preespecializaciones, seminarios de titulación o algún plan académico que incidiera significativamente en este proceso. No obstante que como quien escribe esto, desde el término de la carrera, al igual que muchos compañeros de generación o de generaciones cercanas, logré egresar con el 100% de créditos y cubiertos los requisitos de idiomas y el servicio social, quedando como último requisito para la titulación, el de la tesis profesional.

Cabe señalar que desde antes de haber egresado de la carrera, ya estaba laborando en la docencia, impartiendo materias afines al propio perfil y hasta la fecha lo sigo haciendo. Y en términos laborales, no me ocasionaba grandes problemas el no contar con el título y actualmente no es mucho lo que ayuda profesionalmente el contar con un título profesional. No obstante, siempre me había quedado la insatisfacción y la necesidad personal de concluir la formación profesional con la titulación. Por lo que en distintas épocas llegué a buscar alguna alternativa de titulación, pero las condiciones para hacer la tesis siempre resultaron, por cualquier motivo, muy difíciles o hasta imposibles de cumplir.

Por lo antes expuesto, es justo reconocer que el "Seminario-taller Extracurricular de Titulación", planeado y desarrollado en la ENEP Acatlán de la U.N.A.M. ha resultado ser una verdadera y satisfactoria alternativa de titulación, para que quienes como yo no logramos titularnos en un tiempo adecuado y que ahora en condiciones desfavorables, con compromisos laborales y familiares, no contamos con los medios idóneos para

dedicarnos a la investigación y a la reflexión filosófica de manera sistemática y profesional.

Considero como buena alternativa de titulación, el seminario antes referido, en parte por los horarios accesibles, además por la inmejorable oportunidad de lograr una actualización en los problemas contemporáneos de la Filosofía y sobre todo por las virtudes de hacerlo a manera de taller, juntando la reflexión filosófica a la tarea colectiva de compartir planteamientos, no sólo oralmente, sino de manera escrita, en un constante ejercicio de corrección y mejora, asumiendo errores y compromisos de buscar de la mejor manera su corrección o, en su defecto, de indagar alternativas viables o razonables en los distintos tópicos analizados.

También es justo decir que en algunos de los cinco módulos que comprendieron el seminario, se puso más atención en la parte relativa al taller y en otros se le dio poca importancia. En cuanto a los criterios de formato del cuerpo argumentativo de cada capítulo, así como en los relativos a las evaluaciones no hubo homogeneidad, por lo que me vi obligado a responder a cada particularidad, teniendo siempre presente la necesidad de la unificación de los criterios, que si bien no se logró en este seminario podría considerarse para otros futuros.

Reitero que el "Seminario-taller de Extracurricular de Titulación" es una excelente oportunidad de titulación y de actualización, prueba de ello es el presente trabajo, compuesto de cinco capítulos, que abordan otros tantos problemas de la Filosofía contemporánea, que a partir de una panorámica general, de la que se tomaron las herramientas teóricas para particularizar en cada tema, aspectos específicos desarrollados en cada capítulo, como el de la filosofía del lenguaje en la vecindad entre poesía y pensamiento, el conocimiento y multiculturalismo, la Historia y su sentido o la función de la

Historia para la vida, la Hermenéutica y su riqueza interpretativa y la moral sin pretensiones universalistas. Es decir, aspectos de la problemática de la Filosofía contemporánea como crítica a la racionalidad moderna.

En el primer capítulo abordamos el problema del lenguaje poético como fuente de conocimientos o la relación epistemológica entre poesía y pensamiento en Heidegger y Gadamer, encontrando que en ambos filósofos, en efecto, consideran que el lenguaje poético es portador de conocimientos y hasta de verdades. Reconocerlas es tarea de la Hermenéutica, partiendo de que el lenguaje poético es evocador y enunciativo y como tal, versa sobre algo, da cuenta de algo, que debemos esclarecer por que está en él y aunque no se pretenda reconocer con exactitud unívoca su contenido epistemológico, la búsqueda queda abierta a múltiples interpretaciones.

No obstante en que estoy de acuerdo con la "vecindad" entre poesía y pensamiento, de la que hablan nuestros filósofos, dejamos abiertos algunos problemas, como el de la creación poética como fuente de conocimientos, es decir, ¿cómo es que el poeta llega a tales enunciados, que además de su innegable belleza conllevan conocimientos? ¿Mera intuición? ¿Síntesis espontánea? Tema por demás seductor, pero que exigiría otros análisis de carácter estético y hasta psicológico y que por el momento nos apartaría del objetivo que nos hemos trazado; otro problema planteado es que ni Heidegger ni Gadamer (al menos en los textos analizados) profundizan en la sonoridad y en la estructura del lenguaje poético como factores que, pienso yo, podrían aportar elementos reveladores de la relación entre poesía y pensamiento. Porque considero que la estructura y la sonoridad del lenguaje poético no sólo obedecen a fines estéticos, sino también a mejorar la comunicación de sentimientos que a la manera de la racionalidad tradicional no podría lograrse.

Se podrá criticar la ambigüedad del lenguaje poético como un defecto epistemológico y en efecto lo es, pero para la racionalidad moderna, que exige claridad unívoca, pero para la Hermenéutica, es mas bien una virtud, pues amplía las posibilidades interpretativas, aunque tal amplitud es limitada, porque no cualquier interpretación es pertinente, pues es conveniente que cumplan con ciertos criterios como la referencia, el sentido, la buena fe, la referencia y el diálogo (desarrollados en el capítulo 4.)

En el capítulo 2 hemos analizado otro aspecto de la racionalidad moderna, es decir, el de la idea de progreso social a partir de la utilización de las categorías Kuhnianas, cuestionamos la vigencia o caducidad del paradigma marxista del desarrollo de la historia y de las leyes que lo permiten, pero que a partir de la caída del socialismo real entró en un periodo de crisis, por lo que, en tanto no se sustituya por otro paradigma, como preludio a una nueva revolución científica, que pienso, aún no se ha dado, agoniza pero no ha muerto.

Aunque es innegable el periodo de crisis por el que atraviesa el marxismo, también es observable que son vigentes los conflictos de clase, las relaciones de explotación, las crisis económicas recurrentes, la mundialización de la economía como producto de una expansión incontrolada de los mercados sin trabas, etc., es decir las categorías de que hablaba Marx. También es patente el surgimiento de nuevos actores sociales y fenómenos que el marxismo no contemplaba, como los marginados o excluidos por preferencias sexuales o religiosas, los ancianos, la sociedad civil, etc. Lo que quiero dejar en claro es que por un lado se pone en entredicho la idea de progreso histórico y por otro la cientificidad del marxismo, como paradigma y además en crisis y por ello la necesidad de nuevos paradigmas que mejor nos expresen la realidad social, que los viejos no contemplan.

Dejamos también apuntado que el marxismo agoniza, pero no ha muerto y que explicar tal situación desde el ámbito epistemológico, sin considerar aspectos como el de la inevitable ideología y el de la política, sería insuficiente e injusto.

En el capítulo 3 hemos desarrollado el problema de la pretensión nietzscheana de subordinar la razón al instinto, pero consciente de la imposibilidad ello, Nietzsche redimensiona la función de la razón en la tarea de ser mediadora entre la memoria y el olvido, entre lo histórico y lo ahistórico, para utilizar la Historia para la vida, como una explicación de la crisis de la modernidad, que le apuesta a la racionalidad científica y por ende sistemática y metódica, pero que genera eruditos, pero no sabios o seres prudentes.

Nietzsche, desde el siglo XIX, ya advertía como decadente el que la racionalidad humana pretendiera eliminar a los instintos, reduciendo al hombre a uno de sus aspectos peculiares, el histórico de autoconciencia, de quien sabe que vive y que va a morir, dejando de lado el ahistórico, reconoce que también es naturaleza, está hecho además de pasiones. Es decir, que contra la búsqueda de la objetividad moderna, procura considerar a la subjetividad, pero no como romántico ingenuo, sino crítico y propositivo: ante la imposibilidad de la renuncia de la razón, su empleo para realzar la vida con todo y sus impulsos irracionales, en lugar de la racionalidad teórica, propone una sabiduría práctica, utilizando la historia para la vida.

En el capítulo 4 abordo el problema de la interpretación pertinente de textos escritos en Gadamer, donde afirmo y explico que no obstante el carácter equivocista de la interpretación de la hermenéutica filosófica gadameriana, el sinnúmero de posibilidades interpretativas de textos no es tan abierto como parece, ni tampoco llega a limitarse, de manera precisa a

la mejor interpretación y por ende la definitiva, es decir, que si bien sería impropio pretender lograr La Interpretación, la necesaria y la correcta, también estaríamos entendiendo inadecuadamente. Y el pretender que sería válida cualquier interpretación de cualquier texto también sería erróneo.

Sin caer en cualquiera de los dos extremos antes señalados, pienso que son explícitos y hasta implícitos y necesarios algunos criterios básicos para lograr interpretaciones de textos hermenéuticos pertinentes, acordes con el espíritu gadameriano. Criterios tales como la intencionalidad, el sentido, la referencia, la buena voluntad y el diálogo. Porque en todo texto escrito se reconoce que quien lo hizo, fue por alguna razón, se reconoce que la hay, como lo que quiso expresar. De la misma manera, también en un texto se acepta que los textos tienen un sentido, debe tenerlo, y el intérprete trata de encontrarlo y lo encuentra porque está ahí o porque el mismo se lo da, sucede lo mismo con la referencia, la buena voluntad y el diálogo.

Finalmente en el capítulo 5 analizamos el problema de la moral, basada en principios estéticos de la propuesta nietzscheana, misma que creo es imposible o sí acaso fugaz.

El Nietzsche romántico admirador del vitalismo trágico y creador del pueblo griego anterior a Sócrates, realza con nostalgia la importancia de los impulsos vitales, de los sentidos y de los instintos no subordinados a la razón.

Los principios estéticos de los que habla Nietzsche, los considera como instintos artísticos de la naturaleza, que se contraponen, se excluyen, se complementan, se necesitan y excitan mutuamente. Por una lado tenemos a la embriaguez, el olvido de sí, la inconciencia, el delirio, la irracionalidad,

etc., es decir lo dionisiaco, y por otro lado a la razón, el ensueño, la medida, la prudencia, la conciencia, la memoria, etc., esto es, lo apolíneo. De la confrontación surge el arte y la tragedia.

Ante lo adverso de la vida, soportarla es posible por el delirio del perderse uno con la naturaleza, sin conciencia, sin cordura ni razón, para regresar a la "Unidad primaria", como la recuperación del paraíso perdido, que desde mi punto de vista sería como instalarse en el delirio dionisiaco o la renuncia de la humanidad, el destierro de la razón. Pretensión imposible, pues, por un lado, desconoce el carácter contradictorio del ser humano, como animal racional, como naturaleza e Historia, instinto y razón. Y por otro, por más esfuerzos que haga, la inconciencia de la embriaguez dionisiaca, si acaso es posible, lo es fugazmente, mientras la fuerza lo permita, pero instalarse en ella resulta una tarea imposible.

Como se podrá advertir, en cada capítulo, en cada tema ha sido una constante el cuestionamiento de la Filosofía contemporánea a la racionalidad moderna.

Para tener claro tales cuestionamientos, es menester puntualizar algunas características de la racionalidad moderna: desde que René Descartes dio las bases del método y la Ciencia Moderna, se instituyó a la razón humana como soberana y rectora de toda actividad humana: la moral, política, científica, artística, cultural, etc.

Mediante el Método y la Ciencia moderna, la razón humana adquirió plena confianza, como fuente de conocimientos y de seguridad. Por lo que se sentaron las bases de un futuro optimista, de progreso y plenitud para el ser humano.

Con el desarrollo significativo de las ciencias naturales y el arribo de las sociales como tales, la razón científica moderna no sólo se enfrenta contra las enfermedades y los sufrimientos, sino hasta, con toda soberbia contra la muerte, además de pretender liberar al hombre de aquellas actividades riesgosas y enojenantes y poder pensar una vida humana en plenitud como obra de arte.

La racionalidad moderna y la máxima expresión en el Método y la Ciencia todopoderosa, como panacea de proyecta en todos los terrenos del quehacer humano, instituyendo verdades y excluyendo cualquier otra posibilidad diferente a la univocidad o a la objetividad y, consecuentemente reduciendo a su mínima expresión a la subjetividad y al sujeto.

En el terreno del lenguaje humano, el oral y el escrito, se había confiado en que este era el mejor vehículo de expresión y de comunicación de conocimientos, y por ello se había podido decir inconfundiblemente, lo que las cosas son, tal y como son. O al menos era eso lo que se pensaba, como una tarea epistemológica del lenguaje y no se había puesto en entredicho tal posibilidad, como si lo hace la Hermenéutica y por ello tiene como una de sus características peculiares la multiplicidad interpretativa y el considerar otras formas de conocimiento verdadero o verdades hermenéuticas, que hasta en el lenguaje poético reconoce. Por eso cuando Heidegger y Gadamar hablan de la vecindad entre poesía y pensamiento, es por su relación incluyente y no a la manera moderna de pensar que la poesía, como tiene que ver con la subjetividad y no pretende objetividad alguna, entonces es excluida de la investigación científica.

Reconozco que de acuerdo con mi tradición, el buscar y reconocer en la interpretación hermenéutica de textos, está presente la tentación de ponerle límites, de evitar que la equivocidad llegue a ser tan abierta que se

lleguen a deslizar algunas incorrectas, más que hablar de razonables o pertinentes. Razón por la cual me vi en la tarea de buscar criterios de interpretación.

En cuanto a la visión progresiva del desarrollo de la historia y su explicación científica, que implica el hablar de leyes sociales o de una racionalidad, como herencia del pensamiento hegeliano, para quien todo era razón o racional, Marx también cayó en el optimismo de la razón confiada, pensando que se llegaría necesariamente a un mundo social justo, de acuerdo con su paradigma. Pero de manera contundente por los contrastes sociales y la caída del socialismo real es puesto en entredicho, desechando la predicción del socialismo científico como preludio al comunismo mundial.

Así como lo señala Kuhn, el desarrollo científico, no es lineal acumulativo, sino que pasa por periodos de crisis y de cambios radicales o revoluciones, y que en las comunidades científicas no todo es método, técnica y rigor objetivo, también juegan aspectos que no son cuantificables, como los consensos, los criterios dialógicos, factores ideológicos y hasta azarosos, antes no considerados como importantes por la racionalidad científica. De la misma manera la cosmovisión del materialismo histórico marxista como paradigma entra en crisis, pues la realidad actual proyecta "anomalías" que la racionalidad moderna marxista no contempló y por tanto desde la óptica de la filosofía contemporánea nos vemos en la necesidad de planteamientos plurales, abiertos, no excluyentes que contemplen nuevos actores de la historia: las minorías o excluidos haciendo a las verdades puntos de vista sustentados pero nunca definitivos o instituyentes.

La lógica de la racionalidad moderna, en donde la confianza en la razón hizo ver en el desarrollo de la historia un proceso racional y por ello con un

sentido, pretendió universalizarse e imponerse como verdadero, aunque ya Nietzsche había criticado tal racionalidad como decadente al tiempo que románticamente pretende lo imposible: regresar al paraíso perdido de la animalidad irracional e inconciente pero como una forma de valorar de manera especial los aspectos ahistóricos del ser humano como el instinto, la inconciencia, el olvido de sí, la pasión, etc., como propios humanos o demasiado humanos.

Esta sobrevaloración de lo histórico tiene gran importancia como una forma de hacer crítica también a la educación que se aleja de la vida, que hace eruditos pero poco prácticos, conocedores pero no sabios enciclopédicos pero no phronéticos.

Considero que el planteamiento Nietzscheano resulta más retórico que viable cuando nos propone el retorno a la Unidad Primordial, al seno de la naturaleza o el destierro de la razón y al considerar que la acción que apunte en esa dirección es buena y consecuentemente la que se aparte de ella es mala y decadente. No es viable, sí pensable, no realizable porque la renuncia a la razón (al menos a la moderna) no es posible sin dejar de ser humanos o sin ser locos.

Así pues contra las verdades univocistas, el método y el rigor científico, la objetividad y la sistematicidad la legalidad y el cálculo y la cuantificación, etc. La filosofía contemporánea se manifiesta críticamente revalorando aquellos aspectos desdeñados como no científicos, por ejemplo, la subjetividad, el acuerdo, el consenso, el diálogo, la equivocidad, el multiculturalismo, la multiplicidad interpretativa, etc. Por lo que la problemática del lenguaje, el conocimiento y multiculturalismo, la historia y su sentido, la Hermenéutica y su intención comprensiva y dialógica, la moral y su fundamento en principios no universalistas, son otros tantos problemas que desde la filosofía contemporánea se debaten contra la

modernidad en la búsqueda de verdades y no de la verdad supresora de la individualidad y la subjetividad.

BIBLIOGRAFÍA

Ayer, A. J., "El Positivismo Lógico", F.C.E., México 1981

Bengoia Ruiz de Azúa, Javier: "De Heidegger a Habermas, Hermenéutica y Fundamentación Última en la Filosofía Contemporánea", Ed. Herder, Barcelona, 1997

Benjamín, W. "Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Humanos", en "Iluminaciones IV (para una crítica de la violencia)", Taurus, Madrid, 1998.

Cassirer, E. "El Problema del Lenguaje en la Historia de la Filosofía", en Filosofía de las Formas Simbólicas I, F.C.E., México, 1985

Colli, Giorgio, "Introducción a Nietzsche", Folios Ediciones, México, 1983. pp 142

Easlea, Brian, "La Liberación Social y los Objetivos de la Ciencia", s. XXI, Madrid, 1973.

Engels, Federico, "Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico", en Marx, F. Engels, "Obras Escogidas", tomo III, Progreso, Moscú, 1984

Gadamer, H. G., "Verdad y Método I", Sígueme, España, 1993

Gadamer, Hans Georg, "Verdad y Método", Vol. II, ediciones Sígueme-Salamanca, Col. Hermeneia, No. 7, Salamanca, España, 2ª edición, 1993

Heidegger, M., "La Esencia del Habla y el Camino al Habla", en De Camino al Habla, ediciones del Serbal, Barcelona, España, 1990.

Kuhn, T. S., "La Estructura de las Revoluciones Científicas", Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Löwith, Karl, "El Hombre en el Centro de la Historia", Herder, Barcelona, 1997

Nietzsche, Friedrich, Antología, ("De la Utilidad y los Inconvenientes de la Historia para la Vida"), Península, Barcelona, 1988

Nietzsche, Friedrich, "Ecco Homo", Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp 169

Nietzsche, Friedrich, "El Ocaso de los Ídolos", Tusquets, Barcelona, 1972
pp 112

Nietzsche, Friedrich, "La Genealogía de la Moral", Alianza Editorial,
Madrid, 1983, pp 203

Nietzsche, F. "El Origen de la Tragedia", Esoasa-Calpe, Madrid, 1943, pp
143

Ricoeur, Paul, "Del Texto a la Acción", F.C.E., sección obras de Filosofía,
México, 2001

Salcedo Aquino, Alejandro, "Hermenéutica, Pluralismo Cultural y
Subjetividad", Torres Asociados, México, 2000, pp, 80

Velasco Gómez, Ambrosio "Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en
la Filosofía de las Ciencias Sociales", UNAM, México, 2000

Werner, J. Dannhauser, "Friedrich Nietzsche", en Strauss, Leo, "Historia
de la Filosofía Política", F.C.E., Madrid, 2001, pp 904

Wittgenstein, L. "Investigaciones Filosóficas", Crítica-UNAM, Barcelona,
España, 1998