

ENFERMEDAD HISTORICA Y TRADICION. NIETZSCHE: LA SOMBRA DE LA RUPTURA. GADAMER: UN INTENTO DE RESTAURACION.*

Raúl Cadús

Sobre la base de uno de los principales objetivos de *Verdad y Método*, el de indagar la legitimidad de la experiencia de la verdad más allá del ámbito de las ciencias naturales, Gadamer aborda una discusión con la autoconciencia metodológica de las ciencias del espíritu. De lo que se trata, para Gadamer, es de mostrar lo que en verdad son tales ciencias por contrapartida a la autorreflexión de éstas bajo el imperio de las ciencias naturales. Es desde esta perspectiva que su crítica se dirige a la conciencia histórica del 'historicismo' del siglo XIX; y es precisamente en este punto en el que su crítica se enlaza con la correspondiente crítica de Nietzsche, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*. El intento de una superación, tanto en Gadamer como en Nietzsche, de la conciencia histórica que siguiendo el ideal de objetividad de las ciencias naturales hace del pasado cosa muerta, es tema de una discusión ya abierta que pretendemos proseguir.

A lo largo de la presente exposición intentaremos desarrollar un punto de vista desde el cual observar en qué medida convergen o divergen dichas críticas, lo que redundará, por otra parte, en apreciaciones críticas a la problematicidad de ciertas nociones sostenidas en *Verdad y Método*.

Gadamer se plantea la posibilidad de la construcción de una hermenéutica histórica a partir de la radicalización ontológica llevada a cabo por Heidegger, remitiéndose al sentido trascendental del planteamiento heideggeriano, es decir, por

* Trabajo presentado en el VI Congreso Nacional de Filosofía, del 16 al 21 de septiembre de 1991, La Cumbre, Córdoba.

investigación como a la conciencia metódica de la misma. Pero, por otra parte, una lectura de lo que significa la 'enfermedad histórica' en toda su amplitud, en la segunda de las **Consideraciones intempestivas**, nos conduce al cuestionamiento de conceptos fundamentales de la ontología hermenéutica.

Decíamos antes que para Gadamer la 'conciencia de la productividad histórica' es esencialmente apertura a la tradición. Pero es precisamente este concepto el que se nos vuelve cuestionable desde Nietzsche.

Observamos que en **Verdad y Método** 'tradición' se usa al menos en tres sentidos, a saber: 1) en un sentido ontológico: 'no como objeto de un saber histórico o de un concebir filosófico, sino como momento efectual del propio ser' (1); 2) en el sentido de tradición de disciplinas de conocimiento, como la tradición filológica; 3) en el sentido de tradición cultural o de la realidad de las costumbres. Esta distinción podría parecer irrelevante, pero sólo si damos por supuesta la unidad de una tradición cultural de la que, por ejemplo, la tradición de las ciencias del espíritu sería no más que una instancia determinada. Nuestro problema es precisamente el de la unidad de la tradición, el de la continuidad y vinculatividad o, lo que es lo mismo, el de la ruptura, el de la discontinuidad radical. Aquí se nos vuelve fundamental desentrañar el carácter de la 'enfermedad histórica' en Nietzsche.

La inactualidad de Nietzsche, según él mismo, consistía en interpretar como una enfermedad algo de lo que su época estaba orgullosa: su cultura histórica. Antes de arremeter con su crítica, ofrece una división tripartita de la historiografía según sus posibilidades de provecho o daño para la vida: la historiografía desde el punto de vista monumental, anticuario y crítico. El resto de la obra tiene el carácter de una constatación, la del daño producido por una conciencia histórica hipertrofiada. En un sentido, podemos decir que la enfermedad aqueja a la historiografía como tal, sin embargo se hace extensiva a un *ethos* y Nietzsche la

encima de toda distinción empírica y de todo ideal de contenido. Así, el primer punto de apoyo resulta ser la hermenéutica de la facticidad que descubre la estructura del 'ser-ahí' en su estar arrojado en el mundo y ser anticipación, de modo tal que antes de la relación de conocimiento sujeto - objeto, son sobre todo los prejuicios y la precomprensión lo que constituye el sujeto como 'ser-ahí'. Partiendo de la base de concebir el comprender como la forma de ser originaria del 'ser-ahí', el conocimiento sólo es posible como interpretación. Sobre estos supuestos ve Gadamer la pertenencia a tradiciones como lo más propio del 'ser-ahí', y sitúa a la hermenéutica histórica en la 'unidad efectual' del efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación. La 'conciencia de la productividad histórica' es esencialmente apertura a la tradición, en el sentido de prestar oídos a lo que nos interpela desde la tradición y entablar con ello un diálogo. Sintetizando, diremos que la 'conciencia de la productividad histórica', que debe acompañar a toda investigación, es aquella que tiene en cuenta su propia historicidad y su esencial pertenencia a la tradición, pertenencia que nos afecta en el sentido de que determina por adelantado lo que va a parecernos digno de tematización. El polo opuesto es la conciencia histórica que olvida su propia historicidad seducida por el poder de un método crítico que la absuelve de los momentos subjetivos. Esta conciencia histórica trae como consecuencia una ruptura con la vinculatividad moral y vital con la tradición.

Ahora bien, habíamos destacado anteriormente una señalada convergencia de Gadamer y Nietzsche en cuanto a la crítica a un determinado modo de hacer historiografía, puesto que ambos coinciden en que ésta puede ser de provecho o daño para la vida. Desde el punto de vista de la 'enfermedad histórica' instalada en el cuerpo de la historiografía, coincidimos con Vattimo, en **Las aventuras de la diferencia**, en que el planteo de **Verdad y Método** supera la 'conciencia histórica' a partir de la exigencia del planteamiento de la productividad histórica; exigencia que, como advierte Gadamer, no se dirige tanto a la

presenta bajo el signo de una doble ruptura: "... un pueblo que ya no está seguro de la unión de su ser íntimo y que se divide en hombres cultivados con un ser íntimo deformado y corrompido y en hombres incultos con un ser íntimo inaccesible".

(2) Desde esta perspectiva es que su palabra cobra carácter imperativo; se trata de la constatación de la muerte de una unidad cultural, de una tradición, y con ello de una profunda separación entre teoría y praxis. Según esto, la "enfermedad histórica" va más allá de una práctica según ciertos métodos; el acento no cae tanto sobre los métodos como sobre un modo de experimentar la historicidad, y por consiguiente, sobre el mundo que se constituye y los mundos que se niegan en sus posibilidades.

Es pertinente tener en cuenta aquí que ante su constatación Nietzsche propone, en las **Consideraciones intempestivas**, vías de reparación: las fuerzas del arte y la religión; mientras que posteriormente declara lo irreparable de la ruptura de la continuidad en la situación que experimenta el nihilismo.

A partir de estas consideraciones y desde nuestro punto de vista, hay un paso, por parte de Gadamer, que conduce de un planteamiento trascendental a la legitimación de un horizonte concreto, histórico, en un intento de recuperación y afirmación de la tradición humanista. En favor de una explicitación de este paso habremos de remitirnos a **Ser y tiempo**, por cuanto Heidegger ofrece un eslabón de enlace entre Gadamer y Nietzsche, en referencia a la cuestión que nos ocupa.

Gadamer hace explícita su intención de situarse en un planteamiento trascendental en el sentido de dilucidar cómo es posible la comprensión, en el sentido de plantear la cuestión de la posibilidad de las ciencias del espíritu. En punto a esto reconoce su deuda con Heidegger, por cuanto la "productividad hermenéutica" es pensada desde el giro ontológico que interpreta a la comprensión como "factum existencial", y según la interpretación temporal del modo de ser del "ser-ahí".

2. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas* (Buenos Aires, 1949), pág. 116.

En efecto, Heidegger demuestra cómo el ser del "ser-ahí" encuentra su sentido en la temporalidad, siendo ésta, a la vez, la condición de posibilidad de la historicidad. La facticidad trascendental de la historicidad muestra la estructura del ser del "ser-ahí", según la cual éste es su pasado y se gesta desde su advenir; de allí que el "ser-ahí" se encuentre siempre en una interpretación tradicional de sí y que se desenvuelva dentro de ella. Ahora bien, la temporalidad que hace posible la unidad de la existencia, se temporiza y los modos en que se temporiza "hacen posible la multiplicidad de los modos del ser del "ser-ahí", ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia". (3) Y son, precisamente, los modos de la propiedad e impropiidad lo que Gadamer soslaya y lo que nosotros retomamos. Porque más allá de la facticidad trascendental de la historicidad, que la historiografía sea de provecho o daño para la vida depende de que se haya decidido por una historicidad propia o impropia. Heidegger demuestra que el principio de la unidad de la triplicidad de la historiografía expuesta por Nietzsche es la historicidad del "ser-ahí", pero señala a la par que sólo la historicidad propia es el fundamento de la posible unidad de los tres modos. Recordemos que para Nietzsche, sólo un equilibrio entre el punto de vista monumental, anticuario y crítico hacían de la historiografía de provecho para la vida. De lo anterior se sigue que, siendo la historicidad sobre la base de la temporalidad un *factum*, la unidad de los tres modos es sólo posible y, por ende, pasible de daño. ¿Y no es acaso la "enfermedad histórica" un daño acontecido en el seno de una situación cuyas características son las de la ruptura en el doble sentido de ruptura en la interioridad del individuo que se escinde en irreconciliables hacer y conocer, a la vez que quiebra del sentimiento popular?

Heidegger explicita el carácter de posibilidad de que se reviste la unidad, distinguiendo la historicidad propia de la impropia; siendo la primera aquella que corresponde al "ser-ahí" que en "estado de resuelto" hace "tradición de sí mismo", asumiendo un "destino individual", auténtico, que

3. Heidegger, *Ser y Tiempo*, (Buenos Aires, 1980), pág. 336.

en cuanto 'ser en el mundo' -y por lo tanto 'ser con otros, esencialmente constituye un 'destino colectivo': el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. Ahora bien, lo importante para nuestro planteo es que junto a esta posibilidad de autenticidad ocurre también su contraria, la historicidad impropia del 'ser-ahí' por la cual tiene lugar la ruptura de la continuidad, la 'inconstancia del mismo', la infidelidad de la existencia que se ciega con el tráfago de lo moderno desoyendo la voz vital de su propio pasado.

Como vemos, el planteo heideggeriano concierne a la totalidad de una particularidad concreta, como es un pueblo, además, la noción misma de 'pueblo' que se basa en la posibilidad de un 'destino colectivo' muestra, a nuestro parecer y desde nuestra situación, su contingencia histórica.

Situados en este contexto, la reflexión gadameriana podría verse como un intento de restablecimiento de una 'historicidad propia', pero sólo estrictamente competente en los ámbitos instituidos del conocimiento, cuyas relaciones cambian según se desplazan los centros de poder. La 'historicidad propia' convendría en Gadamer con el restablecimiento de una 'conversación auténtica' asentada en la conciencia de la productividad histórica; pero, ¿es esto posible después de acontecida la situación que llamamos 'nihilismo?', o bien ¿bajo qué condiciones y en qué situación concreta, con qué alcance, es dable de establecer?.

Por otra parte, Gadamer da por supuesto un consenso previo y un diálogo que aunque presenta fisuras no pierde sus características de unidad y continuidad. Consideramos lícito preguntarnos si 'el diálogo que somos es universal o si se trata de una experiencia particular que impediría ver la ruptura en la comunicación. Desde el consenso y la unidad supuestos, Gadamer puede concebir a la investigación misma como transmisión de tradiciones; la tradición, sobre todo la tradición escrita, operaría a modo de estímulo productivo. Y aquí, nuevamente desde la perspectiva abierta por las **Consideraciones intempestivas**, nos preguntamos, ¿cuáles son los límites entre estímulo productivo y pensamiento reactivo?. Nietzsche, para quien el núcleo problemático entre teoría y praxis se sitúa

en el individuo y la cultura de un pueblo, y dentro de ésta en la posición del profesional del conocimiento por cuanto ocupa un rol fundamental en la educación, usa el término 'pensamiento reactivo' para indicar el cauce que sigue una educación que ha llegado a ejercer su hegemonía en la formación de las jóvenes generaciones con el afán de establecerse como patrón cultural dominante. En este modelo educativo se reduciría el pensar (y con ello el actuar) a una especie de pseudo actividad que tuviese lugar sólo como reacción a determinado estímulo, en la lectura sobre todo. Es más, el 'pensamiento reactivo' señala el modo con que filólogos, historiadores, etc., desvirtúan y dan muerte a la tradición. Dejamos como fuente de otros cuestionamientos al tema aquí tratado, a las relaciones entre saber y poder tales como han sido tematizadas desde Nietzsche.

Consideramos, por otra parte, que la universalidad de la lingüística y de la experiencia hermenéutica es perfectamente sostenible aún después de acontecida la ruptura de la unidad discursiva que habla de un curso unitario de los acontecimientos y de la ruptura de la unidad de la tradición en la que se constituye.

Por último, vamos a retomar una crítica de Gadamer a la 'escuela histórica'. Dicha crítica apunta a que tanto el postulado de la unidad de la historia como el de la continuidad del desarrollo histórico, no son estructuras o principios de naturaleza formal, es decir, especies de ideas regulativas. Para Gadamer lo que deja perplejo a Ranke es una realidad de contenido, a saber: "... que lo que en definitiva emerge del desarrollo de la historia universal sea una única cosa, la unidad del mundo cultural occidental producido por los pueblos germano-románicos y extendido por todo el mundo". (4) Sobre esto, lo que nos interesa destacar es que la crítica se da como un paso hacia la superación del punto de vista historicista, pero manteniendo intactas las nociones de continuidad y unidad de la historia universal como contenidos, colocando como pilar de base de la realidad a la tradición y como criterio discriminatorio el

4. Gadamer, *Op. Cit.*, pág. 265.

concepto de lo 'clásico'. Para ello ha sido necesaria una restauración tan exhaustiva del discurso de las ciencias del espíritu, que gran parte de los resultados parecen ganar pureza y precisión al precio del confinamiento en sus propios límites.