

La fundamentación de una antropología hermenéutica en “El nacimiento de la tragedia” de Friedrich Nietzsche

Joan B. Llinares

Univ. de Valencia

Tenemos que acotar, de entrada, el a todas las luces excesivo título de esta ponencia, título que, con su mera enunciación, ya puede dar pie a graves malentendidos. “*Fundamentación*” quiere decir aquí —con Gadamer, autor que nos servirá de guía en nuestras reflexiones,¹— la exposición de fundamentos sobre los que se eleva la *experiencia hermenéutica*, es decir, el esclarecimiento de condiciones que la hacen posible y bajo las que se cumple. En segundo lugar, “*antropología hermenéutica*” no significa ninguna antropología alternativa que hubiera que añadir a la ya prolija serie de las antropologías; tampoco quiere dar a entender que la hermenéutica sea una especie de método, de preceptiva o de conjunto de reglas que la antropología deba seguir para entrar por el buen camino. En nuestros propósitos está más bien el acentuar que toda antropología filosófica es, de modo inevitable, una *interpretación del ánthropos* y que, en este sentido, la hermenéutica la puede explicitar a la antropología filosófica —incluso cuando ésta aborda cuestiones estrictamente metodológicas, epistemológicas y gnoseológicas—, su propia praxis teórica, esto es, le puede decir lo que en ella acaece de forma irremisible, cuáles son sus condicionamientos previos, qué es lo que de hecho ocurre con nosotros cuando interpretamos y nos interpretamos,

o sea, cómo es que de algún modo, comprendemos y nos comprendemos. En esta tesitura, si la antropología es ya hermenéutica es porque *nosotros* imponemos desde nosotros mismos, en nuestra interrogación sobre lo que somos, esta exigencia de interpretación. En efecto, la hermenéutica subraya que somos quienes preguntamos por nosotros mismos y quienes nos interpretamos. Por lo demás, a estas alturas ya no son *desiderata* sino un *factum* las diversas producciones escritas que se autodenominan “antropología filosófica”. Y en tercer y último lugar, el tomar como punto de referencia *El nacimiento de la tragedia*, esa obra tan “imposible” y juvenil del joven catedrático de filología Friedrich Nietzsche, —destacado prototipo de texto “centáurico” en el que confluyen la filología clásica, el arte y la metafísica en compleja urdimbre de prosa poética—, quizá reclame, de entrada, una mínima justificación de sus posibles incidencias antropológicas.

Para despejar el enigma puede ser útil recordar que uno de los textos reputados como fundacionales de esta disciplina en debate, la “antropología filosófica”, el célebre artículo de Max Scheler *La idea del hombre y la historia*, cuando bosqueja “en unos pocos -cinco— modos fundamentales de concebirse el hombre a sí mismo”, “las direcciones ideales que, en el ámbito de la cultura occidental dominan todavía hoy entre nosotros acerca de la esencia del hombre”², ya se refiere al “panromanticismo vitalista”³ del área germana, —el cuarto de los modos allí enumerados—, con estas palabras: “El hombre *dionisiaco*, el hombre instintivo (...) aparece aquí en radical oposición al invento griego del *homo sapiens*, del hombre “apolíneo”— como el *ideal contrario*.”⁴ Estas antítesis reproduce de forma evidente el resultado de una determinada lectura del libro del joven Nietzsche, repite el consabido tópico en el que su contenido quedó reificado, pero, justamente por este carácter de cliché utilizado como moneda corriente, la clasificación scheleriana está delatando la huella de *El nacimiento de la tragedia* y está apuntando hacia su

imprescindible relectura, si tenemos interés en entender el conflictivo cruce de aquellos modelos antropológicos que estaban vigentes en los años veinte.

La relectura del texto nietzscheano no agota su atractivo en esta reconstrucción histórico-antropológica; por muchas y complejas razones que van desde la edición efectivamente crítica de las obras completas hasta el surgimiento de una nueva sensibilidad antisistemática y amante del fragmento ⁵, pensamos que no resulta en absoluto temerario afirmar que el mencionado modelo del “hombre dionisiaco” aún continúa con buena salud y con una muy respetable “intempestividad”. Parece obvio, pues, que para obtener una mínima y suficiente orientación en nuestro presente filosófico-antropológico, tan prolífico en modelos, también deberíamos remitirnos al *Nacimiento de la tragedia* y analizar retrospectivamente sus tesis antropológicas.

Va más allá del campo de la “antropología filosófica” la estela de influencias del polémico libro: sin extendernos en la sugerencia, opinamos que podría ser muy instructivo, por ejemplo, rastrear la utilización que la antropología social y cultural ha hecho de sus tipos fundamentales, —el dionisiaco y el apolíneo—, en lo que hoy se suele denominar “etnografía *emic*” (según la terminología de Pike). Baste mencionar la popular obra de Ruth Benedict traducida con el título de *El hombre y la cultura* y sus muy leídas descripciones de culturas indias utilizando la tipología nietzscheana, como expresamente reconoce la autora ⁶. Este ejemplo abre todo un campo de problemas acerca de las relaciones entre la antropología filosófica y la antropología sociocultural, pero, no pretendemos elaborar, aquí y ahora, ni la historia de los modelos antropológicos principales de la filosofía de comienzos de siglo, ni la enumeración detallada de las diferentes antropologías de nuestro presente ni los problemas fronterizos entre la antropología filosófica y las descripciones etnográficas, aunque hemos insinuado que estas tareas serían factibles utilizando de forma notable *El nacimiento de la tragedia*.

Ciñéndonos a la temática de este simposio vamos a perfilar, a continuación, la perspectiva concreta con la que releeremos la obra de Nietzsche: intentaremos practicar con ella un ejercicio hermenéutico, una comprensión interpretativa, aplicando este ejercicio y haciéndolo confluir en aquellos aspectos que juzgamos pertinentes en torno al tema del estatuto epistemológico de la "antropología filosófica". Quizá consigamos desentrañar de este modo algunos argumentos que subrayen la presencia de la hermenéutica en la antropología. Con estos presupuestos estamos expresando la dirección y el sentido de nuestras preguntas en la relectura que emprendemos, es decir, estamos confesando el asunto concreto sobre el que comenzamos a entrar en diálogo con la obra de Nietzsche, asunto del que estaremos especialmente atentos para escuchar sus respuestas. A fin de cuentas, esta es la tesis que, como veremos en seguida, siempre ponemos en ejercicio, de forma más o menos consciente, cuando de hecho comprendemos algo.

Antes de adentrarnos en el libro conviene que nos fijemos en aquello que, como si fuera de suyo, vamos a hacer: acudir a un autor, Friedrich Nietzsche, que goza de la prerrogativa de "clásico" de la filosofía, para aprender de él estudiando una de sus obras, *El nacimiento de la tragedia*. Utilizamos el concepto de "clásico" en un sentido que, como es claro, rompe las barreras temporales de la antigüedad grecoromana pero asume lo que ésta significaba para los humanistas del Renacimiento: los clásicos eran quienes habían logrado una confirmación más madura y completa de lo humano, tanto en la forma como en los contenidos. Esta dimensión de validez permanente o este sentido normativo de los clásicos, al margen de consideraciones estético-estilísticas —que, en el caso de Nietzsche, tampoco sería correcto marginar—, es el que se mantiene en el lenguaje cuando aplicamos el concepto de "clásico" a los grandes filósofos, como hemos hecho. En efecto, a más de un siglo de distancia *El nacimiento de la tragedia* es hoy, en principio, el texto de un clásico que ocupa su espacio propio en la

historia de la filosofía. El hecho de que nos centremos en él quiere ejemplificar expresamente una de las actividades que más a menudo estamos obligados a realizar y experimentar si hacemos antropología filosófica, a saber, acudir a las obras de los clásicos, leerlas una y otra vez repitiéndolas, recordándolas y apropiándonoslas, en permanente diálogo atento; en una palabra: aprender en las fuentes su verdad original. Este trabajo es imprescindible porque los textos de los grandes clásicos conservan las interpretaciones que la filosofía occidental ha ido gestando a lo largo de la historia acerca del modo y manera cómo el hombre es hombre. Esta desbordante riqueza de las fuentes es un punto fundamental a retener porque justifica dicho trabajo en nuestro presente ya que su abundante caudal les proporciona viva actualidad. Como bellamente ha explicado Gadamer, “una fuente no necesita enturbiarse por el hecho de que se haga uso de ella. En una fuente siempre sigue manando agua fresca y lo mismo ocurre con las verdaderas fuentes espirituales de la tradición. Su estudio merece siempre la pena porque siempre pueden proporcionar algo distinto de lo que hasta ahora se ha tomado de ellas”⁷. Así pues, el que hayamos escogido el texto de un clásico quiere indicar con insistencia un problema hermenéutico inexorable, a saber, que *en la reflexión sobre el estatuto epistemológico de la antropología filosófica tiene un lugar ineliminable la explicación de las relaciones que esta disciplina guarda con los clásicos de la historia de la filosofía* puesto que, de hecho, en toda elaboración de “antropología filosófica” éste entra en juego con la historia de la filosofía —y pobre de ella si eligiese jugar el juego de Robinson.

Como ya hemos dicho, comprender el texto de un clásico implica, por lo pronto, abordarlo *desde una pregunta*. Es el propio Nietzsche quien nos lo dice con toda claridad cuando al autointerpretarse en el *Ensayo de autocrítica* —el Prólogo que escribió para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*— lo primero que leemos es que a la base de ese libro problemático hay una pregunta de primer rango y

máximo atractivo, una cuestión que él vivió de modo profundamente personal. Esa *Frage* —que toma cuerpo con diversos e importantes matices—, puede sintetizarse de la siguiente forma: “¿Para qué el arte griego?”⁸. Este inquirir queda repetido y subrayado en otra expresión: *El nacimiento de la tragedia* se gestó —nos dice en 1866— sumergiéndose caviloso en “los signos de interrogación que había colocado junto a la presenta “jovialidad” de los griegos y del arte griego”⁹. Si prescindimos del contenido que aquí se cuestiona y atendemos al esquema que está a la base de la gestación del libro de Nietzsche tal como él nos la explica, tendremos que reconocer que es el esquema del diálogo o de la conversación, el intercambio de preguntas y respuestas, el que vertebra la composición de *El nacimiento de la tragedia* y el que, para la hermenéutica, constituye la estructura fundamental en la que se cumple nuestro comprender. El texto nietzscheano se nos revela, en consecuencia, como conscientemente hermenéutico al subrayarnos desde sus primeras frases la necesidad y la primacía de la pregunta, que es la que en definitiva abre sentidos para comprender.

La interrogación planteada por Nietzsche afecta a una *interpretación* de los griegos y del arte griego que tuvo especial importancia en la Alemania del XIX, es decir, sus preguntas *no* van dirigidas a supuestos objetivos vírgenes que representasen el arte griego por antonomasia sino a una *interpretación* determinada, aquella que ve la característica fundamental de Grecia en la “*Heiterkeit*”, la jovialidad o serenidad tal y como Goethe y Winckelmann la habían concebido y popularizado. Este giro también tiene enorme trascendencia y es al mismo tiempo Nietzsche a quien le debemos la adquisición en gran medida: más que signos u objetos neutros *interpretamos siempre interpretaciones* o, como ha explicado Foucault comentando a Nietzsche, “en el fondo ya todo es interpretación”¹⁰. Si aplicamos a la antropología esta nueva dimensión tenemos que subrayar que también en este campo nuestras preguntas atañen a *interpretaciones* previas y que, a fin de cuentas su propio

campo está constituido por un plexo de interpretaciones sobre el hombre en incesante cambio e interna conflictividad. No es casual que haya sido un hermeneuta, Paul Ricoeur, quien haya formulado este hallazgo de Nietzsche al escribir: “fue Nietzsche quien tomó de la filosofía su concepto de *Deutung*, de *Auslegung*, para introducirlo en filosofía; es verdad que Nietzsche sigue siendo filólogo cuando interpreta la tragedia griega o los presocráticos; pero con él toda la filosofía se vuelve interpretación” ¹¹.

Importa mucho que quede bien patente la *universalidad hermenéutica* que el joven Nietzsche descubre y para ello —sin necesidad de recurrir a ensartar aquí las abundantes citas en las que aparece en el texto el concepto de “interpretación”—, nos puede bastar el apartado 5 del *Ensayo de autocrítica*, en el que, de modo muy significativo, se oponen “la interpretación (*Auslegung*) y justificación puramente estéticas del mundo”, que son las sostenidas por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, a sus antitéticas “la interpretación (*Ausdeutung*) y el significado *morales* de la existencia”, oposición que consiste en que éstas últimas desconocen que la moral es, entre otras cosas, “interpretación (*Ausdeutung*)” ¹². En este párrafo, pues, la superior veracidad que el maduro Nietzsche le reconoce a la interpretación expuesta en su libro de juventud radica en que ésta sabe que se mueve entre interpretaciones y que es en ese territorio en el que debe ejercer su fuerza.

Una vez perfilado el problemático asunto que viene transmitido mediante interpretaciones, en el proceso de su paulatina respuesta personal Nietzsche va escuchando otras diversas respuestas que se han dado a la cuestión a lo largo del tiempo, confrontándose con ellas y entablando un *diálogo* lleno de lucidez en el que, como en los diálogos platónicos, quien responde merece toda la atención y sus respuestas son mantenidas con la máxima fuerza posible hasta que se manifiestan como insuficientes. En esta amplia *conversación* encuentran su lugar las alusiones y citas repetidas de Schiller y Goethe, de Aristóteles y Schopenhauer; en ella brillan

especialmente las bien estructuradas presentaciones de las diversas interpretaciones que la filosofía esgrime sobre los *orígenes* de la tragedia —concretamente, sobre la significación del *coro trágico*, tema que abarca casi todo el capítulo 7 (siete)—, presentaciones que van seguidas de las correspondientes demostraciones de la parcialidad e insuficiencia que las tornan incorrectas. La seriedad de este diálogo se comprueba espléndidamente al leer que Nietzsche, a pesar de las abrumadoras críticas con que ha refutado las diversas interpretaciones que ha ido enumerando, descubre, una vez expuesta su propia respuesta, que las frases de sus interlocutores adquieren un sentido más profundo y quedan como enriquecidas desde el horizonte abierto por su nueva interpretación ¹³. Y para que no se crea que estamos tergiversando los textos y proyectando en exceso al descubrir en *El nacimiento de la tragedia* el ejercicio de la comprensión entendido en forma de diálogo, véase al respecto esta confesión del *Prólogo a Richard Wagner*: “en todo lo que él (el autor del libro, Nietzsche) ideó, conversaba con usted como con alguien que estuviera presente, y sólo le era lícito escribir cosas que respondiesen a esa presencia” ¹⁴. La escritura del diálogo está, pues, muy viva en el texto nietzscheano.

Ni la pregunta que el joven Nietzsche se plantea ni la respuesta que ofrece se dan en el vacío. En ambos casos se apoya de forma explícita sobre aquello que le transmite el propio asunto y que le está posibilitando el preguntar y el responder: esta base integral es la *tradición* (*Ueberlieferung*). En efecto, sus críticas a las diferentes interpretaciones sobre el coro trágico tienen un aliado definitivo: lo que la tradición dice que era el coro en sus orígenes. Ante este *dictum* Nietzsche se siente con una “obligación” que cumplir y le guarda absoluta fidelidad. De ahí las repetidas veces que se respalda en locuciones del tipo de “como dice la tradición”, “según la tradición”, etc. ¹⁵. Para la hermenéutica estas indicaciones están mostrando otra condición esencial a reconocer, al margen de las específicas características que aquí pueda

tener el concepto de “tradicición” que, de hecho, está utilizado en un contexto muy particular, privativo de la filología clásica, y al margen también de las innegables vetas románticas que, como reconoce su mismo autor, atraviesan la redacción de *El nacimiento de la tragedia*. Queramos o no, *siempre nos encontraremos en tradiciones* y son ellas las que nos interpelan, las que nos lanzan preguntas en relación viva y cambiante con nuestro presente y sus intereses, de forma que, cuando comprendemos, se interpenetran el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete. También está presente aquí el famoso “círculo hermenéutico”: Nietzsche va a buscar en la tradición lo que de algún modo ya sabe que es el coro trágico y, por otra parte, es de la tradición de la que aprende sus argumentos y su sabiduría acerca de los orígenes del coro.

Pero *no* se reduce la tradición a esta temática exclusivamente filosófica: en el texto nietzscheano y especialmente en los campos estético y filosófico la presencia de la tradición (*Überlieferung*) se deja ver con gran facilidad en la mera utilización de conceptos y distinciones del idealismo alemán, kantiano-schopenhauerianos en concreto. Es verdad que en el *Ensayo de autocritica* el maduro Nietzsche se lamentará de esas fórmulas que le oscurecieron, dice, y le echaron a perder lo más genuino y personal de su obra de juventud ¹⁶, pero no lo es menos que sin esas tradiciones en las que se apoya ni hubiera percibido los problemas que meditó ni, en consecuencia, hubiera podido tener ninguna respuesta que darles. Más aún, sin la plasmación escrita de sus cavilaciones juveniles, a pesar de todas sus múltiples deficiencias, tampoco podría “permanecer en los sucesivo el gran signo de interrogación dionisiaco, tal como fue en él planteado” —como proféticamente afirmaba que sucedería en el citado ensayo de 1866—, interrogación inescusable que es la forma concreta bajo la que Nietzsche, convertido ya en parte de nuestra tradición filosófica, nos sigue interpelando ¹⁷.

Este factor de la *tradición*, que acabamos de ver que no es simple sino plural y movedizo, apunta asimismo hacia

otro condicionante ineliminable en nuestras interpretaciones: los *prejuicios*. Hoy ya sabemos que también es un prejuicio —y bastante nefasto, por cierto—, el estar en contra de *todos* los prejuicios, puesto que los hay que son legítimos y fecundos y, además, por que son, tanto o más que los juicios, parte de nuestro ser ¹⁸. En el caso que estamos analizando hay uno que sustenta el interés vital y profesional de Nietzsche y que merece la pena sacarlo a la luz. Es muy probable que en seguida afloren nuestros propios prejuicios porque, sin duda alguna, nos estamos adentrando en terreno conflictivo. Nos referimos a su opción —a su “apuesta”, si se prefiere— por *los griegos*, el asunto sobre el que quiere entenderse y, a la vez, el prejuicio básico sobre el que se apoya. He aquí una de sus apariciones: “los griegos tienen en sus manos, como aurigas, tanto nuestra cultura como cualquier otra” ¹⁹. Su carga antropológica es todavía más evidente en esta otra formulación: “la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más evidiada, la que más seduce a vivir, los griegos” ²⁰. Para comprobar que éste es un prejuicio capital basta con que recordemos que todos nosotros, en cuanto occidentales por cultura, descendemos de los griegos, y con que repitamos una perogullada, a saber, que la filosofía —y la “antropología filosófica” por partida doble— son creaciones griegas. Además, la carta antropológica que contiene este prejuicio crucial estalla al instante con sólo enunciar un par de detalles: que fueron los griegos quienes denominaron *bárbaros* a todos los que no pertenecían a su cultura —lo que hoy se llama “etnocentrismo”—, y que interpretaros, comprendernos y reconocernos como hijos de los griegos marca una *situación* y un *horizonte* desde los cuales —y sólo desde los cuales— podemos comprender otros horizontes, por ejemplo, que somos también hijos de Judea —o de los germanos, como dice el Nietzsche wagneriano, o incluso de la India, si se quiere—, por citar aquí culturas diferentes de la griega y que tengan para nosotros un innegable interés.

El prejuicio que mueve a Nietzsche es más preciso de lo que hasta ahora hemos reconocido: no le valen como modelos todos los griegos de la antigüedad de cualesquiera de sus etapas sino solamente los de la época trágica y, de entre éstos, tienen prioridad los griegos del “siglo VI, con su nacimiento de la tragedia, con sus misterios, con su Pitágoras y su “Heráclito”²¹. Asimismo de entre los trágicos el viejo Esquilo es quien merece sus preferencias. Esta vuelta atrás, esta acentuación de lo más antiguo, con su gran *distancia temporal* con respecto al presente en que vivimos también tiene un notable significado hermenéutico. Es suficiente con que caigamos en la cuenta de la seguridad con la que Nietzsche reconoce sublime calidad artística a los tres grandes trágicos atenienses —a pesar de las muchas cuestiones que a más de uno de ellos le plantea como esteta, como teórico de su arte—. En efecto, *la distancia en el tiempo* es una posibilidad positiva y productiva del comprender porque el enorme trecho que separa a lo distante de nuestro propio presente está cubierto y repleto por la tradición que, por su parte, es la que nos muestra todo lo transcurrido con su trabajo de mediación. Sucede entonces que, al encontrarnos con la tradición en cuanto lo otro y lo distante, esto, como tal, cuestiona lo nuestro y lo cercano, es decir, estimula los prejuicios que están en juego en nuestro comprender, permitiendo así que nos aparezcan a nosotros mismos y que crezcamos en crítica autocomprensión. Este argumento reafirmaría la oportunidad de la opción nietzscheana en el sentido de la necesidad intrínseca que tenemos de acudir a las interpretaciones sobre el hombre de los clásicos de la antigüedad para notar mejor los prejuicios en ejercicio insospechado que guían las antropologías de nuestro presente.

El nacimiento de la tragedia como texto nos hace visible y de manera doble otra condición bajo la que estamos con frecuencia en nuestro trabajo teórico, condición muy significativa puesto que puede servir de paradigma de la actividad hermenéutica: la *traducción*. Este es el caso, sin duda alguna, porque la prosa original del libro de Nietzsche —una

de las obras maestras del ensayismo germano—, nos obliga a tener que traducirla o, en su defecto, a servirnos de alguna traducción. Por otra parte, *El nacimiento de la tragedia* es, entre otras cosas, una interpretación de las tragedias áticas, las cuales, a su vez, por estar escritas en griego clásico también necesitan ser traducidas y no en balde hemos de aprender de la filología clásica los múltiples requisitos que esta labor exige. En esta ineludible actividad, en la *traducción*, está presente la hermenéutica, como hemos dicho, y de forma paradigmática. Veámoslo con brevedad: cuando traducimos un texto hemos de mantener el sentido del original; ahora bien, como éste tiene que poderse comprender en un mundo lingüístico diferente, dicho sentido tiene que hacerse valer en éste de forma diferente a como lo hacía en el suyo original. Este traslado implica, pues, que toda verdadera traducción sea, por necesidad, una interpretación, la que el traductor lleva a cabo sobre cada frase y cada palabra del original.

Hemos hablado aquí de “palabra”, “frase”, y “mundo lingüístico”. El hipercrítico escritor Friedrich Nietzsche se dolía de tener que expresarse “bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán”²², él, que era capaz de entrar en todas sus posibilidades de juego de forma tan exquisita. Justo por sus puyas al idioma en que se movía nos está gritando que al traducir e interpretar, al preguntar y al responder, estamos en un universo lingüístico, o sea, que toda traducción y toda conversación son un proceso lingüístico. Así pues, *el lenguaje es el medio en que acontece la experiencia hermenéutica*, y esto en sus dos vertientes, como ha enseñado Gadamer; por una parte, porque *la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje*, de manera que *el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística*, como comprobamos en el asunto de *El nacimiento de la tragedia* y en nuestras lecturas de los clásicos de la filosofía. En estos dos casos no es en absoluto irrelevante que la tradición se nos ofrezca bajo la forma de la *escritura*, esto es, como *tradición escrita*. Y en segundo

lugar, porque *la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad (Sprachlichkeit)*, ya que *comprender el sentido de un texto es interpretarlo traduciéndolo a nuestro lenguaje*, o sea, ponerlo en relación con el conjunto de referencias posibles, con el plexo de conceptos en el que nos movemos al expresarnos. *Comprender es, pues, que el sentido de lo que se nos dice se nos haga realmente lenguaje*. Por este motivo, la sorna con la que el maduro Nietzsche trata al alemán en el que tuvo que escribir, si bien remacha aquella positividad negativa, aquel oscurecimiento que conllevaba el servirse de los resortes expresivos del idealismo de su país, de manera que las fórmulas de *El nacimiento de la tragedia* desprendan —nos dice en *Ecce Homo*— “un repugnante olor hegeliano” y a veces hasta estén impregnadas “del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer”, esta sorna —repetimos—, no nos debe impedir que oigamos con toda nitidez que también Nietzsche subraya con fuerza que en el lenguaje concretísimo de su libro de juventud ya están el concepto de “trágico” y la palabra ‘dionisiaco’²³.

Fundamentos en los que se sustenta la *experiencia hermenéutica*, condiciones bajo las que se cumple y presupuestos desde los que tiene lugar ya hemos enumerado una amplia serie, por ejemplo: los clásicos y su validez, la tradición, los prejuicios, el círculo hermenéutico, la distancia en el tiempo y la historicidad, el esquema de la pregunta y la respuesta, el modelo de la conversación, el paradigma de la traducción, y, por último, la lingüisticidad tanto del objeto cuanto de la propia realización hermenéutica. Nos queda por esclarecer el concepto que hemos utilizado al referirnos a dicha realización, el concepto de “*experiencia*”. En esta última tarea también nos apoyaremos en el texto siempre sorprendente de *El nacimiento de la tragedia*: en él Nietzsche recurre —y no por casualidad—, a dicho concepto y le da una pluralidad de funciones y significaciones. Para empezar, veamos las primeras frases del capítulo 22: “Que el amigo atento traiga al recuerdo (*mag sich vergegenwärtigen*, se haga presente), de manera pura y sin mezcla, según sus pro-

pias experiencias, el efecto producido por una verdadera tragedia musical. Pienso haber descrito de tal manera el fenómeno (das Phänomen) de ese efecto, por ambos lados (esto es, el apolíneo y el dionisiaco), que él sabrá ahora interpretarse (*sich deuten*) sus propias experiencias (*seine eigenen Erfahrungen*)”²⁴. De acuerdo con este texto, si queremos comprender a fondo la respuesta de Nietzsche al problema que se planteaba hemos de *tener experiencias* y hemos de *aplicar* sobre ellas la *interpretación* que en su libro nos ofrece. *Las experiencias configuran así el ámbito de nuestra verdadera comprensión de El nacimiento de la tragedia*. Sin experiencias *propias* a reinterpretar aplicando lo que Nietzsche nos dice en su obra no le podemos comprender como él exigía.

En segundo lugar, el concepto de “experiencia” juega un papel excepcional en el diálogo a entablar con otras interpretaciones: *las experiencias son nada menos que el único requisito legítimo para poder participar en dicho diálogo*. Si se carece de ellas nuestra interpretación carece de respaldo. He aquí el texto que nos lo dice: “Y con la misma certeza con que yo creo que para numerosos hombres es precisamente ése, y sólo ése, el efecto de la tragedia (un efecto moral), con esa misma claridad se infiere de aquí que todos ellos, junto con los estéticos que los interpretan, nada han experimentado (*nichts erfahren haben*) de la tragedia como arte supremo”²⁵.

Esta drástica descalificación tiene un motivo esencial y es que, en tercer lugar, la *experiencia* —y en concreto la “*experiencia estética*”— *es el fundamento de la interpretación con la que el propio Nietzsche responde a la pregunta que se había planteado al principio: “¿Para qué el arte griego?”*. Aquí está su expreso reconocimiento, una vez que nos ha descrito su respuesta: “Así es como nos imaginamos nosotros (*So vergegenwärtigen wir uns*) al mismo artista trágico, guiándonos por las experiencias del oyente verdaderamente estético (*an den Erfahrungen des wahrhaft aesthetischen Zuhörers*)” (26). *Las experiencias estéticas del espectador de*

tragedias son, pues, el punto de apoyo de la interpretación nietzscheana y su validación.

Es significativo que en todos estos textos el concepto de “experiencia” esté utilizado en *plural* y, además, en un campo muy preciso, el del *arte*. Que Nietzsche subraye la especificidad de las *experiencias estéticas* también constituye un motivo de reflexión: esta precisa delimitación puede y debe enriquecer nuestra concepción de la hermenéutica. Repárese en que las tragedias, en tanto piezas teatrales y musicales, son inseparables de su *representación*. Comprender una tragedia es, pues, por lo tanto, asistir a su puesta en escena; es participar en su juego festivo y cultural; es reencontrarnos en una experiencia vital que tiene y nos comunica su verdad. En este sentido, la experiencia del arte, las experiencias del espectador que vive el drama que ante sus ojos y oídos sucede, están diciéndonos que en ellas comprendemos y nos comprendemos y que nuestra comprensión es “parte de un acontecer de sentido”, es un fragmento en el que late nuestra temporalidad y que podemos “representificar” recordándolo, es, en suma, un trozo de nuestra vida. La experiencia estética le enseña así a la hermenéutica que *nuestra comprensión también es una experiencia y que, en consecuencia, tiene la estructura de la experiencia*. Esto significa que cuando la hacemos *sabemos otra cosa y sabemos mejor*, como explicaba Hegel en la *Einleitung* de la *Fenomenología del espíritu*²⁷, pero, además —como aquí nos sugiere Nietzsche— *la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias, está abierta y es plural*, refundando sin cesar “un mundo nuevo”²⁸. Por otra parte, cada uno de nosotros, cada lector, ha de ser el oyente estético con experiencias *propias*, porque *éstas no pueden ser ahorradas a nadie*. En una palabra: sólo mediante intentos sostenidos, decepciones y fracasos, sólo a través de la experiencia repetida de nuestras posibilidades, parcialidades y límites aprendemos a reconocer lo que es real, a comprender con perspicacia y con justeza. Esta es también la sabiduría que el viejo Esquilo condensó con esta frase certera: *páthei*

máthos, el viejo Esquilo cuyo *Prometeo* —otra máscara de lo dionisiaco—, componía el grabado de la portada de la primera edición de *El nacimiento de la tragedia* y a quien se la dedica una atención preferente en muchas de sus páginas.

Y una última idea con la que vamos a terminar. El problemático libro del joven Nietzsche también se nos puede manifestar como un verdadero clásico a tener muy en cuenta por toda “antropología” consciente de su intrínseca dimensión hermenéutica, es decir, por toda “antropología” que quiera comprender con justeza, o sea, sin falsear las interpretaciones antropológicas del pasado y del presente con la introducción excesiva e inconsciente de aquellos prejuicios del intérprete que, al estar obrando sin ser percibidos, impiden a su vez percibir la complejidad de niveles que cabe ver entrelazados en los modelos antropológicos. La abrumadora riqueza de papeles que el tándem indisociable de Apolo y Dionisio juega en *El nacimiento de la tragedia* —por ejemplo, lo masculino-lo femenino; la individuación-la totalidad; la vigilia y el sueño-la sobriedad y la embriaguez; la ilusión-la verdad; la ética-la estética; la crítica-la creación; el conocimiento-la acción; la conciencia-el inconsciente y los instintos; la subjetividad-la desubjetivización; la apariencia-la esencia; la lógica-la intelección intuitiva; el optimismo-el pesimismo; la alegría-la náusea; la pasividad-la actividad; la santidad-el arte; el orden estructurado-la fusión en el todo; la copia-el símbolo; el artista-la obra de arte; etc., etc. ²⁹— le convierte en un extraordinario paradigma con el que poder contrastar dichos modelos, comprendiéndolos y estructurándolos, pero, en especial, permite que *nos* midamos a nosotros mismos autoexigiéndonos y exigiendo siempre, en toda interpretación de lo humano, esa densa pluralidad de niveles que no sería sensato que simplificásemos ni que perdiésemos.

NOTAS

- 1 Nos servimos en especial de la obra capital de Gadamer, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca. Sígueme, 1977.
- 2 Scheler, M., *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires, Nova, 1960, p. 77.
- 3 *Ibid.*, p. 101.
- 4 *Ibid.*, p. 106.
- 5 Cf. el coloquio de Cerisy-La-Salle de julio de 1972. *Nietzsche aujourd'hui*. 10/18, Paris, 1973, 2 vol.
- 6 Cf. Benedict, R., *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Barcelona, Edhasa, 1971, p. 90.
- 7 Gadamer, H.-G., *op. cit.*, p. 596.
- 8 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Int. traduc. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973, p. 26.
- 9 Cf. *ibid.*, p. 25 y la nota 2. Hemos alterado la traducción basándonos en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. III I. Berlín-New York, De Gruyter, 1972, p. 5.
- 10 Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, 1970, p. 36.
- 11 Ricoeur, P., *Freud, una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1975, 3.^a ed., pp. 26-27.
- 12 Nietzsche, Fr. *op. cit.* pp. 32 (Original alemán pp. 11-12).
- 13 *Ibid.*, p. 82.
- 14 *Ibid.*, p. 38.
- 15 *Ibid.*, pp. 73; 85; 76; 96; 122, etc.
- 16 *Ibid.*, p. 34.
- 17 *Ibid.*, p. 35.
- 18 Gadamer, H.-G., *op. cit.*, p. 344.
- 19 Nietzsche, Fr. *op. cit.*, p. 126.
- 20 *Ibid.*, p. 26.
- 21 *Ibid.*, p. 104.
- 22 *Ibid.*, p. 29.
- 23 Nietzsche, Fr., *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Int. trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1976, 2.^a ed., pp. 68-70.
- 24 Nietzsche, Fr. *El nacimiento de la tragedia*, p. 173. (Original, p. 136).
- 25 *Ibid.* p. 175. (Original, p. 138). La traducción propia que ofrecemos introduce un necesario neologismo que debemos al magisterio del Prof. Navarro Cordón.
- 26 *Ibid.*, p. 175. Original, p. 137.
- 27 Cf. Hegel, C.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Trad. de Wenceslao Roces, F.C.E. México, 1971, primera reimpr. p. 58. La traducción aquí es deficiente, C.
- 28 Nietzsche, Fr. *op. cit.*, p. 89.
- 29 La sugerencia aquí expuesta ya ha sido llevada a cabo con gran acierto en las páginas finales del hermoso libro de Peñalver Simó, Mariano, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*. Universidad de Sevilla, 1978, pp. 264 ss.

LUNA EDICIONES, 1984

Duque de Sesto, 11 — Madrid-9 ☎ 457 84 50

ISBN: 84-398-1772-X

Depósito Legal: M-20651-1984

Printed in Spain

IBERGRAFICAS, S.A. Lope de Rueda, 11-13. Madrid-9

INDICE

JESUS MUGA Y MANUEL CABADA	
PROLOGO	9
ANGEL AGUIRRE BAZTAN	
Antropografía y antropología	13
I. A propósito de la antropología filosófica.....	13
1. El “traje de Arlequín”	13
2. Reconocimiento de beligerancia.....	14
3. La “alternativa” de totalidad.....	15
II. Cómo hacer una antropología general	17
1. Nuestra antropología filosófica.....	17
2. Antropografía-antropología	19
III. Antropografía.....	21
IV. Antropología	26
V. Algunas consideraciones finales.....	29
JAVIER SAN MARTIN	
Ciencias humanas y antropología filosófica	35
I. Los paradigmas antropológicos.....	39
1. Uso técnico y uso práctico de la ciencia	39
2. El desarrollo de la antropología como ciencia	43
3. El punto de partida de la antropología: 1. ^a con-	
dición trascendente.....	43
4. Evolucionismo y difusionismo particularista..	44
5. El funcionalismo y el estructuralismo	45
II. Imagen del hombre de los paradigmas clásicos....	48

III. Hacia un nuevo paradigma antropológico	51
JOSE RUBIO CARRACEDO	
Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre	57
I. Legitimidad gnoseológica de la filosofía del hombre	58
II. Función crítico-dialéctica: Examen y valoración de las teorías científicas y filosóficas sobre el hombre	62
III. Función teórico-interpretativa: Desvelamiento de la significación propia de lo humano y formulación de la teoría antropológica	69
IV. Función utópico-creadora: Pensamiento utópico sobre el hombre y la sociedad como anticipación de su realidad	76
JOSE JIMENEZ	
Antropología filosófica y simbolismo	83
I. El carácter de la antropología filosófica.....	83
II. La filosofía del símbolo de Cassirer	85
III. La especie humana y la producción de símbolos..	88
IV. La función simbólica	93
V. La determinación cultural de los conceptos de lo humano	95
CARLOS PARIS	
Biología y cultura en la realidad humana.....	99
I. Planteamiento general: Aspectos científicos, epistemológicos y ontológicos del tema	99
II. Precisiones sobre el concepto de cultura.....	104
III. La pregunta por el sentido y origen de la cultura	109
IV. La evolución conjunta de los tres grandes aspectos del fenómeno vital	112
V. La transición de la vida a la cultura. La técnica	114
VI. Nuevos aspectos de la emergencia de la cultura. La libertad, la inteligencia, la evolución de la información	120

VII. La evolución de los mecanismos reproductores y la cultura. Nidicolismo y nidifugismo	125
VIII. La cultura como programación. El proyecto humano	129

CESAR TEJEDOR CAMPOMANES

Categorías y formas de pensamiento en la antropología filosófica	133
I. Introducción	133
II. Tránsito	135
III. El pensamiento afirmativo.....	139
IV. El pensamiento interrogativo.....	145
V. Conclusión.....	152

JESUS MUGA

La formalización de los conceptos en el método antropológico	153
I. La acción como estrategia de una antropología holística	154
II. El postulado de la desobjetualización.....	163
III. El postulado de la desprivatización	171
IV. El postulado de la desmitologización temporal...	177

PEDRO GOMEZ GARCIA

La antropología filosófica como antropología negativa	193
--	-----

GUSTAVO BUENO

Sobre el concepto de "Espacio antropológico"	209
---	-----

JOAN B. LLINARES

La fundamentación de una antropología hermenéutica en "El origen de la tragedia" de Friedrich Nietzsche	241
--	-----

LUIS CENCILLO

Determinación del nivel y objeto específicos de la antropología	259
--	-----

ANTROPOLOGIA
FILOSOFICA:
PLANTEAMIENTOS

COLECCION



PROSPECTIVA

Jesús Muga * Manuel Cabada