

La filología en Nietzsche como hermenéutica filosófica. Una lectura (preliminar) desde Gadamer^o

*Philology in Nietzsche as philosophical hermeneutics.
A (preliminary) reading from Gadamer*

Santiago Maneiro*



139-160

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto analizar la filología en los escritos de juventud de Nietzsche desde ciertos conceptos fundamentales de la obra de Gadamer. Nuestro estudio parte de la hipótesis de que mediante un recorrido por algunas de las nociones centrales que estructuran la hermenéutica gadameriana es posible reafirmar el carácter hermenéutico de la filología en Nietzsche. En este sentido, el objetivo principal del artículo es caracterizar la filología nietzscheana como una hermenéutica filosófica, aportando a una (re)habilitación de su pensamiento en esta tradición.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the philology in Nietzsche's youth writings from certain fundamental concepts of Gadamer's work. Our study is based on the hypothesis that by going through some of the central notions that structure Gadamerian hermeneutics, it is possible to reaffirm the hermeneutic nature of philology in Nietzsche. In this sense, the main objective of this article is to characterize Nietzschean philology as a philosophical hermeneutics, contributing to a (re) empowerment of his thought in this tradition.

^o <https://doi.org/10.52292/csf5320244768>

* Departamento de Humanidades, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3147-4466>. Correo electrónico: santimaneiro@outlook.com.

Palabras clave

Nietzsche
Gadamer
hermenéutica

Keywords

Nietzsche
Gadamer
hermeneutics

Fecha de recepción

15 de septiembre de 2023

Aceptado para su publicación

29 de noviembre de 2023

Introducción

Aun cuando Gadamer dedica a Nietzsche, ausente en su formación filosófica¹, parte de sus últimos ensayos, señalando, no obstante, que la relación entre este y Heidegger, “único filósofo de nuestra época, que ha tomado con total consecuencia la problemática de Nietzsche” (Grondin, 2000: 211), es una tarea para “gente más joven y con nuevas energías que les permita mejor ver las cosas” (Gadamer, 2002: 172); aunque reconoce en este un verdadero desafío para el pensamiento de nuestro siglo (Grondin, 2000), Gadamer destituyó a Nietzsche de la tradición hermenéutica, pese a que en su filosofía se enuncia de un modo radical el carácter interpretativo universal de la existencia.

Este artículo parte de la siguiente pregunta formulada por Grondin: ¿es el pensamiento de Nietzsche “hermeneutizable”? (Grondin, 2009: 54). Ya sea que Nietzsche haya contribuido de manera decisiva a la ontología hermenéutica (Vattimo, 2002) o que su filosofía permita reconocer los límites o prejuicios solapados de la obra de Gadamer (De Santiago Guervós, 2004), pensamos que Nietzsche debe ser incorporado a esta tradición. Si, como sostiene De Santiago Guervós, mediante los postulados fundamentales de su obra se pueden hacer patente “ciertos idealismos” que operan de modo oblicuo en “una hermenéutica aparentemente tan sólida como la de Gadamer” (De Santiago Guervós, 2004: 189), podemos concluir, inversamente, que a través de la hermenéutica gadameriana es posible reafirmar el carácter absolutamente hermenéutico de la filosofía de Nietzsche.

Para fundamentar nuestra hipótesis, nos circunscribiremos a los escritos de juventud de Nietzsche. El objetivo principal de este trabajo es caracterizar la filología nietzscheana como una hermenéutica filosófica. Para ello, procederemos, en primer lugar, a realizar un repaso por algunos de los conceptos fundamentales y fundantes de la obra de Gadamer y, en segundo lugar, a abordar el sentido de la filología en Nietzsche, apoyándonos en un método histórico-filológico y teniendo como horizonte de sentido la hermenéutica gadameriana. Como conclusión, retomaremos algunas cuestiones puntuales vistas a lo largo del trabajo, remarcando los puntos nodales que nos permitirán observar coincidencias sustanciales entre la filología nietzscheana y la hermenéutica de Gadamer.

¹ Sobre su encuentro con el pensamiento de Nietzsche, Gadamer escribe: “Cuando yo tenía dieciséis años, mi padre me dio permiso para acceder a su pequeña biblioteca personal. (...) ‘Tú eres ya bastante grande. Puedes leer todo lo que hay aquí, me dijo, aunque verdaderamente no te recomiendo que leas estos dos libros de Nietzsche’ (eran el *Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*). Naturalmente, esos fueron los primeros dos libros de los que yo me adueñé. Pero esta lectura tuvo un efecto paradójico, y es esta precisamente la razón por la que, a diferencia de la mayor parte de los de mi generación, yo no he tenido nunca mi ‘etapa nietzscheana’. Era simplemente demasiado pronto y todo esto se alejó de mi horizonte” (Gadamer, 2003: 116).

Gadamer y la hermenéutica

— *Tradicición e historicidad en Gadamer*

Uno de los conceptos fundamentales en la obra de Gadamer, en el que se anudan los supuestos básicos de su hermenéutica filosófica, es el de “tradicición” (*Überlieferung*). La pertenencia a esta es parte constitutiva de nuestro carácter histórico. “En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo transmitido. Por el contrario, nos encontramos siempre en tradiciones” (Gadamer, 1999: 350). En este sentido, la tradición es aquello que debe comprenderse e interpretarse, con el objeto de actualizar lo que permanece como no pasado en el pasado, aplicando al presente un sentido en función de posibilidades futuras.

Si la tradición es aquello que nos instituye y constituye, y que, por lo tanto, debe ser apropiado en su rememoración, no puede, sin embargo, ser objetivada por la comprensión, en tanto que, siendo “una forma de autoridad que se ha hecho anónima” (Gadamer 1999: 348), determina nuestra interpretación de manera imperceptible e inevitable². En este sentido, podemos afirmar que el pensamiento de Gadamer es una fenomenología del acontecimiento de la comprensión, puesto que la tradición acontece, irrumpe. “No comprendemos por nosotros mismos. Es siempre un pasado el que nos hace decir: he comprendido” (Gadamer, 1998: 131). Siguiendo a Heidegger en su modelo de verdad como des-ocultamiento, Gadamer sostiene que la tradición tiene lugar (“sale al encuentro”) en el acontecimiento de la comprensión y, por lo tanto, no depende de un sujeto, sino de los efectos de la historia, en la que el pasado y el presente están en una mediación solapada, pero permanente. Se comprende e interpreta la tradición siempre desde y a partir de una pre-comprensión de esta, desde un “círculo hermenéutico” que pone de manifiesto la reciprocidad entre el movimiento de la tradición y la anticipación de sentido que determina a aquel que la interroga. En otras palabras, la estructura circular de la comprensión, de carácter no metodológico, sino ontológico, muestra la historicidad, la finitud y temporalidad de toda comprensión. “Así, no hay ninguna comprensión o interpretación que no implicase la puesta en obra de la totalidad de

² “La realidad de la tradición no constituye, de hecho, un problema de conocimiento, sino un fenómeno de apropiación espontánea y productiva de contenidos transmitidos” (Gadamer, 1993: 79). Respecto a la tradición como aquello que va forjando subrepticamente la comprensión hasta caer en el olvido, Heidegger escribe: “La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que ‘transmite’ tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las ‘fuentes’ originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen. Desarrolla el sentimiento de que no sea menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso” (Heidegger, 2007: 31).

la estructura existencial” (Gadamer, 1993: 77). A esto se refería Heidegger respecto a que la apertura de la tradición “y el abrir lo que ‘transmite’ y cómo transmite, puede tomarse como un problema peculiar” (Heidegger, 2007: 30). En efecto, la peculiaridad se funda en que pertenecemos a la historia, estamos atravesados por la tradición y por lo enviado mediante esta. No obstante, esta historicidad (*Geschichtlichkeit*) puede permanecer soslayada o podemos mantenernos de modo patente en ella, apropiándonos positivamente de lo que el pasado comunica, y esto solo puede realizarse desde un horizonte particular. “Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea hermenéutica” (Gadamer, 1999: 365); esto es, estamos siempre arrojados en una tradición, que debe ser rescatada del olvido mediante una interpretación que acontece en y desde una apertura histórica.

De esta manera, Gadamer sostiene que solo una “conciencia de la historia efectual” (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), de los efectos o trabajos de la historia y de cómo esta determina a la conciencia, posibilitará la apertura de la tradición. Este concepto, que Gadamer toma de la historiografía del siglo XIX y cuyo sentido denotaba la historia de la posteridad de una obra a través de la historia (Grondin, 2008), no se refiere a una cuestión metodológica, no apunta a fundar una nueva disciplina subsidiaria de las ciencias del espíritu, sino a una exigencia teórica, a un postulado básico de la comprensión. “Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (Gadamer, 1999: 370). Toda comprensión orientada a un fenómeno histórico, a una obra o a la propia tradición está determinada por los efectos de la historia y la pertenencia infranqueable a una tradición.

En contraposición a la “conciencia histórica” (*historisches Bewusstsein*), que postula la necesidad de evadirse de la propia situación desde la cual comprende el pasado, de suspender o renunciar a su vinculación con la tradición, revelando así sesgos que la determinan de modo latente (Gadamer, 1998), la conciencia histórico efectual reconoce no solo su propia historicidad y el carácter constitutivo de los prejuicios, sino también la productividad hermenéutica que reside en estos y su obturación de la tradición si permanecen soslayados. “Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (Gadamer, 1999: 336). Los prejuicios ponen de manifiesto nuestra historicidad, nuestra temporalidad. Sustraerse de estos no solo no es posible, pues supone querer situarse al margen de la historia y del tiempo, sino que tampoco debe ser ese el objetivo (Gadamer, 1993). Por esta razón, Gadamer proclama su rehabilitación, señalando, no obstante, que la tarea hermenéutica radicará en separar aquellos prejuicios que son legítimos, que pueden ser fuente de verdad, de aquellos que obstaculizan la verdadera comprensión y, por lo tanto, deben ser superados (López Sáenz, 2004: 353 y siguientes). En otras palabras, la comprensión hermenéutica es comprensión histórica que se hace consciente a partir de los prejuicios una vez que estos se hacen patentes.

En este sentido, la distancia temporal tiene para la hermenéutica, para la comprensión de la tradición, un carácter fundamental e insoslayable. La legitimación de los prejuicios, nuestra historicidad constitutiva y la imposibilidad de desplazarse hacia otra situación histórica omitiendo el horizonte particular desde el que se comprende restituye la distancia del tiempo como aquello que posibilita y sustenta el acontecimiento de la comprensión. Mientras que para el historicismo y su conciencia histórica el desfasaje temporal es un elemento indispensable del conocimiento objetivo (Gadamer, 1999), que posibilita suprimir aquellos prejuicios cuya falsedad el tiempo ha hecho evidente, para la conciencia hermenéutica esta distancia, entendida no como un precipicio o abismo (*Abgrund*) que debe ser sorteado, sino como el suelo que soporta (*der tragende Grund*) la continuidad entre el pasado y el presente, no tiene una connotación meramente negativa. Esto es, no solamente permite eliminar aquellos prejuicios que obturan la comprensión (con lo cual toda conciencia hermenéutica es, hasta cierto punto, conciencia histórica, pero no viceversa)³, sino que tiene también una connotación positiva, pues solo el tiempo hace posible la apertura de nuevos sentidos y de la tradición como “otro comienzo del pensar” (Gadamer, 1998: 69). Así, en el marco de una comprensión histórica, como complemento de una conciencia que pretende conocer el pasado de manera objetiva, la hermenéutica deberá elaborar un horizonte de sentido, de interpretación apropiado para cada caso, permitiendo la irrupción de lo que la tradición comunica, la captura del sentido de lo que ha sido transmitido.

La distancia temporal y la conciencia histórico efectual se fundan en dos conceptos límites, en cuanto muestran siempre una limitación, una imposibilidad de rebasamiento, que se relacionan de manera recíproca: la situación (*Situation*) y el horizonte (*Horizont*). La situación hace referencia a aquello en lo que se está y, por lo tanto, a algo que rechaza un saber objetivo sobre ella. La situación no es algo dado, un ente “ante los ojos” (*Vorhandenheit*), sino que es una circunstancia, y en este caso, la historia efectual en la que siempre se está, pero cuyo reconocimiento es una tarea que no puede agotarse, puesto que somos históricos y no

³ “El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería accesible a la finitud de nuestra comprensión” (Gadamer, 1999: 371). Como señala Raúl Alcalá Campos, en contraposición a los historiadores, los cuales nos presentan una historia muerta, “Gadamer está mostrándonos una historia viva. Es la historia de la tradición que se refleja en nosotros, que somos nosotros quienes cargamos con ella, no se trata de una historia que nos presenta hechos brutos, sino una historia de tradiciones, una historia hecha de tradiciones. (...) Para Gadamer, la cuestión de la historia tiene que ver con la idea de que en su movimiento buscamos el sentido de nuestro ser” (Alcalá Campos, 2004: 285-286).

podemos aprehender todas las posibilidades de sentido. La situación es, pues, el presente histórico irremediable a partir del cual se comprende la tradición, representando una posición que condiciona o limita las posibilidades de observación. La situación está, por lo tanto, intrínsecamente relacionada con el concepto de horizonte. Este se refiere a todo aquello que circunscribe, que demarca lo que puede observarse desde un determinado punto.

Tanto la situación como el horizonte no son estancos, no son conceptos fijos, sino que se amplían y están en permanente movimiento. Comprender la tradición no supone ponerse en la situación y en el horizonte del pasado histórico, sino poner de manifiesto que el horizonte del presente no se constituye al margen de la tradición (Gadamer, 1999). En otras palabras, la comprensión de la historia no supone meramente una actualización del pasado, ni una reconstrucción de una estructura de sentido, sino percibir que lo que comunica la tradición continúa teniendo en nuestro presente una pretensión de verdad. De esta manera, la “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*), que es como Gadamer se refiere a la elaboración y superación de la situación y el horizonte hermenéuticos propios, mediante la circularidad interpretativa entre lo familiar y lo extraño, se constituye en una exigencia metodológica de la conciencia histórica efectiva. La comprensión de la tradición requiere un desplazarse hacia la situación histórica del pasado, pero no despojado del propio horizonte, sino que es el intérprete con su situación y sus prejuicios el que se desplaza al horizonte de la tradición. La fusión de horizontes apunta a un diálogo entre el pasado y el presente, a “una participación en la *pretensión común*” (Gadamer, 1993: 98)⁴, que acontece en la experiencia hermenéutica de la tradición.

— *Filología y hermenéutica en Gadamer*

El 29 de abril de 1918 Gadamer se matricula en la Facultad de Filología Germánica de la Universidad de Breslau. Sin embargo, a partir de su autobiografía, *Mis años de aprendizaje*, sabemos que no cursó ninguna materia de filología clásica, pues “la escuela apenas había motivado mis intereses en esa dirección” (Gadamer, 2012: 10). En efecto, mientras que en las escuelas humanistas se estudiaba nueve años de latín y seis de griego, Gadamer solo estudió seis años del primero y cuatro del segundo (Grondin, 2000). Aunque la filología germánica en la Universidad de Breslau decepcionó prontamente a Gadamer, sus primeros profesores neokantianos (Eugen Kühnemann, Richard Höningwald) le enseñaron que la ciencia no se circunscribía al dominio del estudio de la naturaleza, sino que también era posible obtener una rigurosidad en la filología y en la filosofía. En otras palabras, que estas disciplinas pueden constituirse legítimamente en una fuente de verdad,

⁴ Las cursivas pertenecen al original.

aunque debía cuestionarse si esa posibilidad radicaba estrictamente en sus principios metodológicos, lo que se convertiría en uno de los temas fundamentales de toda su obra.

En la Universidad de Marburgo, uno de los centros más importantes de filología clásica, Gadamer empezó su formación filológica paralelamente a sus estudios en filosofía, pues, aun teniendo un doctorado, pensaba que todavía carecía de “suficiente talento científico” para obtener un puesto como profesor de segunda enseñanza⁵. El 20 de julio de 1927 Gadamer aprueba el examen estatal (*Staatsexamen*) en filología, y en 1928 publica un artículo que le permitiría un reconocimiento en el ámbito filológico: “El Protréptico aristotélico desde el punto de vista del tratamiento del desarrollo histórico de la ética aristotélica”. En este trabajo, que había sido presentado previamente en el seminario de Paul Friedländer, Gadamer realiza una crítica a la interpretación filológica sobre Aristóteles desarrollada por Werner Jaeger en un libro publicado en 1923: *Aristóteles. Base para la historia de su desarrollo intelectual*. Estos antecedentes, entre otros tantos, nos permiten observar la importancia de la filología en su hermenéutica filosófica. Sin embargo, como veremos, Gadamer denunciará que la filología ha olvidado sus fundamentos convirtiéndose meramente en una “sección de la investigación histórica” (Gadamer, 1999: 410).

La tradición, escribe Gadamer, “hace oír su voz desde el texto” (1999: 336), es un texto en el que perduran y resuenan las voces del pasado y que debe ser comprendido para participar de aquello que comunica. La tradición tiene, para Gadamer, un carácter lingüístico, es esencialmente lenguaje y, en cuanto tal, debe ser apropiada en la comprensión de aquello que pervive y se transmite a través de ella. La participación en lo que se trasmite, en lo enviado desde el pasado, pero como constituyente del presente, como aquello que continúa convocando, solo puede acontecer en una apertura radical a lo que el texto comunica. “El que quiere comprender un texto tiene que estar al principio dispuesto a ‘dejarse’ decir algo por él” (Gadamer, 1999: 335).

La tarea hermenéutica se funda en una dialéctica circular, que empieza en el momento en que el sujeto es interpelado por la tradición (Gadamer, 1999), constituyéndose en una respuesta que representa paralelamente una pregunta que demanda otra respuesta. Porque todo enunciado, mediante el cual la tradición nos interpela, no se reduce a la univocidad de su estructura lógica, sino que tiene

⁵ En *La herencia de Europa*, Gadamer refiere a la necesidad de estudiar filología para no sucumbir o no quedar doblegado al pensamiento de Heidegger. “Fue avasallador. En realidad, estudié filología clásica por esto, porque tenía la sensación de que la superioridad de este pensamiento me asfixiaría si no conquistaba un terreno propio en el que asentarme quizá con más firmeza que este prodigioso pensador” (Gadamer, 1990: 146).

siempre una polivalencia depositada en su propia enunciación, un sentido que desborda lo que comunica, siendo una respuesta a una pregunta suscitada desde una pre-comprensión o anticipación de significación (Gadamer, 1998). En este sentido, la comprensión e interpretación de la tradición se realiza a través del diálogo, que supone simultáneamente una traducción, una actualización lingüística de un significado.

El diálogo permite salvar la distancia histórica, hacer la síntesis, la fusión entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente. De esta manera, comprender es siempre aplicar un sentido a la situación desde la cual se rememora la tradición, es una mediación entre la historia y el horizonte histórico desde el cual se comprende. Si el intérprete quiere comprender lo que comunica la tradición y lo que hace el sentido del texto, está obligado a ponerlos en relación con la situación hermenéutica concreta en la que está (Gadamer, 1999). El intérprete es siempre un mediador entre el texto y lo que subyace a este, esto es, la comprensión se completa con la interpretación, que debe mantenerse atada al texto, y la aplicación, núcleo mismo de la comprensión, que apunta a que se comprende siempre “en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta” (Gadamer, 1999: 380)⁶.

La comprensión realiza, de este modo, una traducción. Esta hace patente el lenguaje como medio de la comprensión (del acuerdo sobre la cosa). Traducir es trasladar a una realidad lingüística nueva el sentido que se intenta comprender. No obstante, una traducción es adecuada cuando consigue que el sentido del texto se exprese en un idioma o en una situación y horizonte histórico diferente, cuando hable en una lengua común. “Solo reproducirá de verdad aquel traductor que logre hacer hablar al tema que el texto le muestra, y esto quiere decir que dé con una lengua que no solo sea la suya sino también la adecuada al original” (Gadamer, 1999: 465). De esta manera, el intérprete como el traductor, mediante una “conversación hermenéutica” que supone una fusión horizontal, permiten que el sentido del texto se manifieste, irrumpa en el lenguaje, poniendo en evidencia una dimensión “desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente” (Gadamer, 1999: 554).

⁶ Por esta razón, la hermenéutica jurídica es, para Gadamer, un modelo de la mediación entre el pasado y el presente, lo que le otorga un significado paradigmático. En efecto, la comprensión de la tradición demanda obrar como el juez que intenta adecuar el sentido originario de la ley y su contenido normativo a las necesidades del presente reconociendo un sentido vigente. De la misma manera se refiere Gadamer a la hermenéutica teológica, aunque remarca una diferencia fundamental y es que en la predicación no hay un incremento de contenido respecto a lo que se transmite en la escritura (Gadamer, 1999).

La filología tiene, pues, una relación intrínseca con la hermenéutica. En el siglo XVIII, esta era considerada, junto con la crítica (*ars critica*) y la gramática, una ciencia auxiliar de las ciencias filológicas, referidas no al contenido material, sino a “las reglas (de la gramática, la hermenéutica y la crítica), que debe manejar cada una de ellas para comprender y explicar correctamente según su arte los monumentos de la literatura” (Grondin, 1999: 88). Efectivamente, la filología también se funda en la interpretación, traducción y transmisión de los textos que componen la tradición, en la captura del sentido que estos comunican, en el intento de restituir el *verbum interius* (Agustín) que permanece elípticamente en la enunciación. No obstante, como señalamos antes, Gadamer sostiene que la filología, fundada sobre el modelo metodológico de la ciencia natural, terminó por constituirse en una disciplina auxiliar de la historiografía, perdiendo de esta manera su prerrogativa. La historiografía, que se dirige a los textos con el objeto de conocer a través de estos una parte del pasado y no por lo que los textos enuncian, ha terminado por modificar la actitud del filólogo. En efecto, para la historiografía, los textos no son una obra de arte cerrada sobre sí misma, sino expresiones de una realidad histórica, restos del pasado que aparecen junto a otros materiales que también deben ser interpretados. En este sentido, la filología sometida, subordinada a la ciencia histórica, termina por renunciar al valor normativo de los textos, a su carácter modélico y ejemplar, comprendiéndolos por referencia a una realidad que excede lo enunciado:

Es una sección de la investigación histórica que trata sobre todo de la lengua y la literatura. El filólogo es historiador porque intenta ganar a sus fuentes literarias una dimensión histórica propia. Para él, comprender quiere decir integrar un determinado texto (...) en el todo del nexo vital histórico (Gadamer, 1999: 410).

De esta manera, Gadamer sostiene la necesidad de liberar a la filología de la historiografía, restituyéndole su “verdadera dignidad” (Gadamer, 1999: 411). La filología debe volver a sus fundamentos, a la concepción de los textos de la tradición como modelos, reconociendo en estos cierta ejemplaridad y, por lo tanto, a una comprensión basada en la aplicación, que supone un encuentro siempre renovado, una fusión de horizontes entre el pasado y el presente, que permita la apertura de nuevos sentidos. El filólogo, consciente de los efectos de la historia, de que “las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente” (Gadamer, 1999: 410), debe renunciar a la pretensión objetivadora de constituirse en un “lector original” y recuperar el carácter de intérprete, esto es, dejarse interpelar por el texto. El filólogo debe comprender e interpretar desde su situación y horizonte histórico, desde sus prejuicios constitutivos, consciente del círculo hermenéutico en el que está, entrando en una dialéctica de pregunta-respuesta, en una conversación con la tradición.

Nietzsche y la filología

— *La filología como Kulturkritik*

La sentencia del pasado es siempre un oráculo:
únicamente lo entenderéis como arquitectos del futuro
y como sabedores del presente.

Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*

La filología es para Nietzsche, antes que una ciencia especializada, un ámbito privilegiado para pensar la relación con el pasado y posibilitar nuevas aperturas de sentido para el presente. En *El nacimiento de la tragedia*, obra con la que se presenta al público como filólogo, Nietzsche se propone comprender el presente histórico confrontando la época moderna con la época trágica, desmontando la idealización del pasado griego a través de una investigación filológica o, en todo caso, bajo el pretexto de un estudio filológico de la Antigüedad, pero con un sentido y una finalidad opuesta a la filología clásica, pues esta debería “obrar de manera intempestiva —es decir, contraria al tiempo y, por lo mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro” (Nietzsche, 2011: 696). De esta manera, como señala James Porter, Nietzsche destituyó la filología clásica no desde afuera de esta, “sino desde adentro, radicalizando sus supuestos internos” (Porter, 2014: 27). Desde un criterio totalmente disruptivo (“ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida” [Nietzsche, 2007: 28]), Nietzsche se abocará en *El nacimiento de la tragedia* al estudio de la tragedia griega para develar el significado epocal del mundo antiguo, con el objeto de rescatar del olvido *lo trágico* con vistas a una salida de la decadencia y una posterior renovación cultural europea, fundamentalmente alemana. Porque, como señala Vattimo, la decadencia no es la consecuencia de un error historiográfico y, por lo tanto, no puede corregirse a través de un estudio más objetivo de la antigüedad. “Lo que determina la decadencia es, por el contrario, todo un modo general de plantear y concebir nuestra relación con el pasado, modo que está conectado con la idea que nos hacemos de lo griego” (Vattimo, 2002: 85). La filología para Nietzsche, como la hermenéutica para Gadamer, tiene la tarea de volver a pensar la tradición, de reinterpretar el pasado para apropiarse de aquello que comunica, permitiendo actualizar lo que continúa convocando como posibilidad de aplicación de sentido en el presente.

A través de la filología, Nietzsche criticará y desmontará la idealización estética de Grecia llevada a cabo por el neohumanismo. En efecto, la Antigüedad griega aparecía, para los representantes más importantes del Clasicismo, como un modelo,

un paradigma que Alemania debía “imitar” y a partir del cual debía moldear y edificar su propia cultura con el objetivo de alcanzar la unidad originaria en medio de su presente división. Schiller, por ejemplo, de cuya estética Nietzsche tomará algunas nociones básicas para la constitución de lo dionisiaco y lo apolíneo, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) escribe:

Si prestamos un poco de atención al carácter de nuestro tiempo, nos sorprenderá el contraste existente entre la forma actual de la humanidad y la forma que tuvo en épocas pasadas, especialmente en la de los griegos. (...) Los griegos no nos avergüenzan tan solo por una sencillez que es ajena a nuestro tiempo; son a la vez nuestros rivales, incluso nuestro modelo (Schiller, 1999: 43).

De la misma manera se refiere Winckelmann en su estudio sobre el arte en la Grecia antigua, *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* (1755): “El único camino que nos queda a nosotros para llegar a ser grandes, incluso inimitables si ello es posible, es el de la imitación de los griegos” (Winckelmann, 1998: 18). En principio, Nietzsche coincide en que es imprescindible el estudio de la Antigüedad, “única y verdadera patria de la cultura” (Nietzsche, 2011: 507), para un renacimiento cultural, con lo cual está de acuerdo con los postulados fundamentales del neohumanismo, es decir, con sus “aspiraciones” de que “la Antigüedad nos eleve también a nosotros... hacia la tierra de la nostalgia, a Grecia” (Nietzsche, 2011: 507). No obstante, aunque Nietzsche también remarca la necesidad de una “vuelta a los griegos” como posibilidad de sobreponerse a la decadencia de la civilización moderna, se separará de la visión clásica del mundo griego, de la idealización y estetización de la Antigüedad, en la que se enfatiza meramente el orden apolíneo, esto es, las “áureas mediocridades”, la “calma en la grandeza”, la “simplicidad elevada” (Nietzsche, 2010: 140)⁷, en detrimento del semblante más profundo subyacente a aquel paradigma estético (y cultural): *lo dionisiaco*. En efecto, “hay que desconfiar de la expresión ‘serenidad griega’”, escribe Nietzsche (2017: 300)⁸. Si bien en este punto clave Nietzsche

⁷ Nietzsche alude evidentemente a Winckelmann, quien en sus *Reflexiones...* señala que “el carácter general en que reside la superioridad de las obras de arte griegas es el de una noble sencillez y una serena grandeza, tanto en la actitud como en la expresión. Así como las profundidades del mar permanecen siempre en calma por muy furiosa que la superficie pueda estar, también la expresión en las figuras de los griegos revela, en el seno de todas las pasiones, un alma grande y equilibrada” (Winckelmann, 1998: 36).

⁸ Ya Lessing, en su *Laocoonte* (1766), el cual puede ser concebido en gran parte como una respuesta a las ideas sobre el arte clásico que Winckelmann desarrollara en sus *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* (1755) y en *Historia del arte en la Antigüedad* (1764), decía que aquella “simplicidad elevada y calma en la grandeza”, aquella belleza ideal, no era propia de todo el arte griego, sino solo del arte

se aleja del Clasicismo y se acerca al Romanticismo, que había recuperado el culto a los muertos, las orgías, los misterios, en definitiva, lo dionisiaco como una dimensión siempre presente en la cultura griega (cfr. Sánchez Meca, 2000; Frank, 1994), ninguno de estos movimientos alcanzó a penetrar en el “núcleo del ser helénico”, a comprender totalmente el espíritu griego, pues en la “nostalgia de Grecia” (*Griechenlandsehnsucht*) presente en el Clasicismo, y en la búsqueda de una síntesis dialéctica por parte del Romanticismo, quedó olvidado el verdadero significado de la tragedia clásica y su carácter fundamental para un renacimiento cultural de Europa. Ciertamente, este olvido es, para Nietzsche, evidentemente un síntoma de la “*décadence*” del presente, de ahí pues la necesidad ineludible de revisar y reactualizar lo trágico en Grecia. Y en este punto es donde la filología se presenta para Nietzsche, de la misma manera que para Gadamer, según observamos antes, como un ámbito privilegiado de estudio de la tradición, una posibilidad de rememoración del pasado.

Sin embargo, también se separará de la filología clásica, en la que tampoco hay una verdadera aprehensión del pasado griego debido a su carácter meramente científico. Como Gadamer, Nietzsche denunciará tanto el exceso metodológico de la filología como su ilusión de objetividad, de posibilidad de desligarse de los prejuicios. Así, en su *Segunda consideración intempestiva* escribirá:

Pues siendo como somos los resultados de generaciones anteriores, somos también los resultados de sus yerros, pasiones y extravíos, y aun de sus crímenes; no es posible desligarse del todo de esta cadena. No por condenar esos extravíos y considerarnos emancipados de ellos deja de ser un hecho que provenimos de ellos (Nietzsche, 2011: 710).

Antes del siglo XIX, la filología era un estudio más bien secundario, al punto de que el 8 de abril de 1777 Friedrich August Wolf tuvo que reclamar ser matriculado como “Estudios filológicos” (*Studiosus Philologiae*) en la Universidad de Gotinga (Lloyd-Jones, 1979). Sus *Prolegomena ad Homerum* (1795) son el primer documento del estudio científico de la Antigüedad y, por lo tanto, del desencantamiento de la Grecia antigua idealizada. En este escrito, Wolf estudia la historia de los poemas homéricos y pone en cuestión la personalidad histórica de este, lo cual generó —escribe Nietzsche— “voces de descontento” por parte de “los amigos artísticos de la Antigüedad” (Nietzsche, 2017: 221). Posteriormente, en sus *Dirrec*

plástico, pues en la poesía, por ejemplo, el héroe expresa sus lamentaciones, dolores, sufrimientos: “En Homero los guerreros heridos caen a menudo gritando. (...) El griego era muy diferente. Sentía y temía; descubría sus dolores y pesares; no enrojecía por ninguna de las debilidades humanas” (Lessing, 1960: 7-8).

tivas de Seminario y Exposición de la ciencia de la Antigüedad según su concepto, alcance, finalidad y valor (1807), expone cómo deben abordarse los documentos antiguos: “Explicación gramatical, exacta; nada de estética o poética” (Gutiérrez Girardot, 2002: 24). Aunque, como señala Diego Sánchez Meca, Wolf “defendía la necesidad de combinar armónicamente el rigor crítico del método analítico y la libertad hermenéutica que haga posible una apropiación estética de la Antigüedad” (Sánchez Meca, 2018: 78), con este se produce una ruptura en la filología clásica, un nuevo derrotero en los estudios sobre la Antigüedad griega que entrará en “contradicción” con el enfoque clasicista y romántico, desenvolviéndose en paralelo y en una estrecha relación con el desarrollo de la arqueología, la epigrafía y la lingüística comparada. Esta nueva orientación, denominada entonces “ciencia del mundo antiguo” (*Alterthumswissenschaft*), estaba dominada por el historicismo de la época, así como también por la objetividad, la recolección de hechos concretos, según el modelo imperante de la ciencia natural, por lo tanto, despojada del “sentimentalismo” y la “superficialidad” del Romanticismo y Neohumanismo. No obstante, cuando Nietzsche asume como profesor de Filología Clásica en la Universidad de Basilea, esta visión científicista de la Antigüedad había empezado a mostrar un evidente estancamiento y una ociosa erudición (Lloyd-Jones, 1979), así como también una disgregación del objeto (Grecia), consecuencia de su método de estudio, lo cual será denunciado por este en su “Lección Inaugural”: *Homero y la filología clásica*.

No existe en nuestros días una opinión pública unánime y claramente reconocida sobre la filología clásica. (...) La causa está en su carácter múltiple, en la falta de una unidad conceptual, en el estado de agregación inorgánico de las diferentes actividades científicas que sólo están unidas entre sí por el nombre de “Filología” (Nietzsche, 2017: 219).

En esta conferencia preliminar pronunciada el 28 de mayo de 1869, después de la toma de posesión de la cátedra de Filología Clásica, Nietzsche pone de manifiesto la importancia del carácter pedagógico de la filología para la formación cultural (*Bildung*). El filólogo es, antes que nada, un educador, un “docente superior” y, por consiguiente, no debe apoyarse meramente en una actitud científica, sino también en un impulso artístico y ético. La erudición y objetividad de la filología han derivado en la incapacidad de (re)construir totalidades debido a su carácter estrictamente analítico, haciendo del filólogo un obrero al servicio de esta ciencia, cerrando la comprensión del pasado del que se ocupa. De esta manera, Nietzsche señala la necesidad de recuperar la dimensión histórica, científica y estética de la filología. Si verdaderamente se quiere comprender e interpretar el pasado es necesario “captar la ley que domina en el flujo de los fenómenos” (historia), “indagar en el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje” (ciencia natural)

y estudiar la Antigüedad con el objeto de “presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo eternamente ejemplar” (estética) (Nietzsche, 2017: 220). En otras palabras, la filología debe estar fundada en una concepción filosófica total del mundo, anclada, como veremos, en la propia situación histórica, que sintetice los diferentes abordajes del pasado (Nietzsche, 2017).

Nietzsche realizó sus estudios en uno de los institutos más renombrados de Alemania: Pforta, cuya estricta educación estaba fundada sobre los ideales clásicos y un análisis lingüístico erudito, no solo de los representantes del Clasicismo y del Romanticismo alemán, sino también de la Antigüedad (Sófocles, Esquilo, Platón). Posteriormente, tras empezar sus estudios en la Universidad de Bonn en 1864, teniendo que elegir entre la orientación filológica de Otto Jahn, con un marcado sentido estético⁹, y Friedrich Ritschl, quien como exponente de la “tendencia inaugurada por Wolf”, funda la ciencia filológica en un riguroso método inductivo (Gutiérrez Girardot, 2002: 32), Nietzsche se decide finalmente por este último (Sánchez Meca, 2018). Sin embargo, aun con todo este recorrido en su formación intelectual, se constituye en uno de los críticos más radicales de la filología clásica, acaso en un apóstata, con el objeto de renovarla a partir de una vuelta a sus fundamentos, esto es, a sus orígenes pedagógicos, a su utilidad en la formación cultural¹⁰.

— *Filología como hermenéutica filosófica*

De la misma manera que Gadamer sostiene la imposibilidad de un saber objetivo del pasado debido a la situación y la historia efectual que constituye nuestro horizonte histórico, Nietzsche señala que una objetividad sobre la Antigüedad, como lo pretende la filología clásica, no solo es imposible, sino también que, en ese intento, se pierde precisamente “la maravillosa fuerza formadora, así como el maravilloso perfume de la atmósfera antigua” (Nietzsche, 2017: 221), neutralizando cualquier posibilidad de síntesis de las escisiones producidas por esa falsa objetividad, anulando los criterios necesarios para la vida (Nietzsche, 2011). Esta conciencia metodológica conduce a una momificación de la vida, obturando toda interpelación del pasado, cualquier posibilidad de acontecimiento de la tradición. La premisa básica de la filología es descifrar, leer, interpretar “con una lentitud

⁹ En una carta a su madre y su hermana, fechada el 17 noviembre de 1864, Nietzsche escribe: “al igual que yo cultivaba [Otto Jahn] la filología y la música sin hacer de ninguna de ellas materia secundaria” (Nietzsche, 2009: 451).

¹⁰ “La filología, desde sus orígenes y en todos los tiempos, ha sido también pedagogía. Desde el punto de vista pedagógico, esta ciencia, o al menos esta tendencia científica que llamamos filología, ha ofrecido una selección de elementos de un alto valor didáctico y de gran importancia para la formación” (Nietzsche, 2017: 220).

ciclópea” los signos de la época desde el horizonte histórico del pasado y con proyección hacia el futuro. En este sentido, la filología no es para Nietzsche un fin en sí misma¹¹, sino que se constituye en crítica cultural, esto es, tiene una misión, digamos, *parenética*: exhortar, amonestar y educar culturalmente. Esto no significa, sin embargo, que la filología deba reducirse a una reconstrucción arbitraria del pasado. El método arqueológico, el examen crítico de los textos, es indispensable para una recuperación no distorsionada de la Antigüedad¹².

En *Enciclopedia de la Filología Clásica*, resumen de las lecciones dictadas en el semestre de verano de 1871, Nietzsche escribe que la filología clásica olvidó dos impulsos originarios e imprescindibles de los cuales se desprende: “La inclinación pedagógica” y la “afición a la Antigüedad” (Nietzsche, 2017: 299). Así, pues, es necesario una vuelta a los griegos, no solo a través de la hermenéutica y la crítica, sino también por medio de una “penetración amorosa” (Nietzsche, 2017: 299). De lo que se trata, por lo tanto, es de buscar un nuevo acceso a la Antigüedad, y para ello, dice Nietzsche, es fundamental que la filología esté “impregnada y rodeada por una concepción filosófica del mundo” (Nietzsche, 2017: 231); sin la filosofía, aquella permanece incompleta y la Antigüedad inaprehensible, incognoscible. “Es preciso que el filólogo clásico se apoye constantemente y firmemente en la filosofía con el fin de que su reivindicación del clasicismo de la Antigüedad, frente al mundo moderno, no suene a pretensión ridícula” (Nietzsche, 2017: 300).

En estas lecciones, Nietzsche esboza una metodología rudimentaria fundada en un estudio crítico-hermenéutico sobre la que debe apoyarse la filología. El término “crítica” tiene dos sentidos a los que Nietzsche se refiere en su *Segunda consideración intempestiva*. En primer lugar, por estudio crítico del pasado Nietzsche alude, en este contexto, a aquello que Gadamer denomina “conciencia histórico-efectual”, esto es, conciencia de la pertenencia a la tradición, de nuestro carácter histórico, de su determinación por los efectos de la historia. En segundo lugar, este término significa ruptura: el modo crítico de relacionarse con el pasado, a

¹¹ “La lengua no debe ser, sin embargo, más que un medio para la lectura y no quedar transformada en un fin en sí misma, como sucede habitualmente desde el punto de vista erudito. (...) El filólogo no es más que un historiador especializado, en tanto en cuanto es únicamente un erudito” (Nietzsche, 2017: 298).

¹² “Y quisiera decir otra cosa a aquellos amigos de la Antigüedad que se alejan de mal humor de la filología clásica. Vosotros veneráis las obras maestras inmortales del espíritu griego, las obras escritas y las de las artes plásticas, y os creéis mucho más ricos y felices que cualquier otra generación que debía serlo menos: pues bien, no olvidéis que hubo un tiempo en que todo este mundo encantado estuvo sepultado y cubierto por montañas de prejuicios, no olvidéis que, para que aquel mundo sumergido surgiese, fueron necesarios sangre y sudor, y el trabajo intelectual muy laborioso de innumerables discípulos de nuestra ciencia. (...) Pedimos *reconocimiento*” (Nietzsche, 2017: 230). Las cursivas pertenecen al original.

diferencia del *monumental* y el *anticuario*, permite despegarse de la tradición, cuestionándola, condenándola o reconociendo su autoridad, abriendo la posibilidad de un nuevo comienzo:

Es preciso que, para poder vivir tenga la fuerza y la emplee de tanto en tanto, de quebrar y disolver un pasado: para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena; pero todo pasado merece ser condenado (Nietzsche, 2011: 710).

No obstante, como señala Gadamer, para que se instale la conciencia de la tarea hermenéutica de apropiación de la tradición, esta debe haberse vuelto cuestionable para el intérprete.

Así, el método crítico-hermenéutico, el cual se constituye para Nietzsche en el fundamento de una ciencia rigurosa, en “el modo correcto” de estudiar la Antigüedad griega, consiste, por un lado, en establecer paralelismos mediante analogías entre el horizonte histórico presente y su relación con el pasado, con el objeto de determinar de manera rigurosa “si no hay en nosotros restos de tradición” (Nietzsche, 2011: 302). Como podemos observar, Nietzsche exige de la filología una comprensión de la tradición en los mismos términos que Gadamer, esto es, a partir de una aplicación de sentido en el presente, fusionando la distancia temporal entre el horizonte del pasado y el horizonte actual. Por otro lado, señala Nietzsche, es necesario que la crítica, fundada en una lógica estricta, en un conocimiento escrupuloso de la lengua que le otorga el estudio de la gramática y en un sentido de determinar posibles corrupciones del texto, dé paso a la hermenéutica, en la que se anudan los tres puntos de vista fundamentales: “una preparación filosófica, una correcta metodología y una orientación general” (Nietzsche, 2011: 303).

La filología, según Nietzsche, en sus análisis positivistas y escolásticos, en su erudición y exceso de formación histórica, obtura la posibilidad de restituir el diálogo originario que continúa resonando en los textos que componen la tradición. Como escribe Vattimo:

En definitiva, el modo adecuado de afrontar y comprender los hechos históricos, y sobre todo los textos escritos y las obras, que son las formaciones más acabadas, las instituciones más definidas que el pasado nos ha dejado, es el de encontrarlos de manera viva (Vattimo, 2002: 93).

En efecto, lo clásico no es una realidad inherente de lo antiguo y, por lo tanto, un objeto que puede ser aprehendido objetivamente como pretende la filología clásica, sino un “juicio estético” (al igual que Homero) construido por épocas históricas posteriores (Nietzsche, 2008: 73) y que presupone, por consiguiente, un abordaje a través de la ciencia y el arte. Nietzsche sostiene que debemos comprender la Antigüedad, no filológicamente, sino filosóficamente, experimentar lo que los griegos experimentaron, no para imitarlos, sino para juzgar nuestra cultura con vistas hacia su superación. En otras palabras, lo que propone Nietzsche a través de una relectura de la Antigüedad que excede lo meramente arqueológico es una “comprensión” hermenéutica de la tradición que deviene un “autocomprenderse”, es decir, un movimiento que permite al sujeto que comprende alcanzar una comprensión de sí mismo, de su situación histórica y de sus posibilidades. Así, lo que se pone en juego no es la vuelta a un pasado perdido e idealizado, sino la actualización o retorno intempestivo a la superficie de un pasado que nunca ha dejado de estar presente. De esta manera, concluye Nietzsche, la filología se constituye en “un medio para transfigurar la propia existencia y la de la juventud que está creciendo. Queremos aprender de los griegos, y queremos enseñar con sus ejemplos: ésta debe ser nuestra tarea” (Nietzsche, 2017: 312).

Conclusión

Contrariamente a Jean Grondin, quien sostiene la necesidad de resistirse a la recuperación de Nietzsche por parte de la hermenéutica (Grondin, 2009), a lo largo de este estudio hemos intentado caracterizar la filología de Nietzsche como un pensamiento hermenéutico. Para fundamentar nuestra hipótesis, nos remitimos, en primer lugar, a la obra fundamental de Gadamer, *Verdad y Método*, así como también, aunque de manera tangencial, a algunos artículos y conferencias del autor. A través de un recorrido por estos escritos, hemos analizado los conceptos principales sobre los que se estructura su hermenéutica filosófica con el objeto de establecer algunos paralelismos con la filología en Nietzsche. En segundo lugar, y circunscribiéndonos a los escritos de juventud, esto es, a las obras y fragmentos póstumos correspondientes a su estadía en la Universidad de Basilea, analizamos, por un lado, la crítica radical que Nietzsche realiza contra el “gremio de los filólogos” y, por el otro, el sentido y la tarea esencial de la filología. De esta manera, arribamos a las siguientes conclusiones.

La filología es tanto para Nietzsche como para Gadamer un ámbito privilegiado para pensar la relación con la tradición. Si la tarea hermenéutica se funda en una dialéctica con el pasado que empiezo cuando el sujeto es interpelado por la tradición, la filología tiene por objeto, no meramente el análisis erudito de los textos, sino la comprensión e interpretación del pasado a través de las obras que componen la tradición con el objeto de actualizar y participar en lo que la

Antigüedad continúa convocando, aplicando al presente un sentido en función de posibilidades futuras.

Si al filólogo le está encomendada la tarea de comprender mejor *su* propia época por medio de la Antigüedad, entonces su tarea es eterna. —Esta es la antinomia de la filología: de hecho, siempre se ha comprendido *la Antigüedad sólo a partir del presente*— ¿y no habría de comprenderse, por el contrario, *el presente a partir de la Antigüedad?* (Nietzsche, 2008: 58)¹³.

La comprensión de la Antigüedad griega, necesaria para una renovación cultural alemana, a la que debe abocarse la tarea filológica, no debe evadirse de la propia situación desde la cual comprende el pasado, no debe pretender disolver su vinculación con la tradición, como demanda la filología clásica, sino que toda comprensión se realiza, remitiéndonos a Gadamer, desde la propia situación y horizonte hermenéutico, mediante un diálogo entre el presente y el pasado. En ese sentido, cuando Nietzsche señala que lo clásico no es una realidad objetiva, sino un “juicio estético”, se refiere a que toda comprensión de un fenómeno histórico, de una obra o, incluso, de la propia tradición está determinada por los efectos de la historia. En otras palabras, lo que Nietzsche recuerda es que nuestra interpretación del pasado está condicionada por nuestra propia historicidad y nuestros prejuicios constitutivos y que la distancia temporal posibilita el acontecimiento de la comprensión y un nuevo pensar rememorante. Así, tanto Nietzsche como Gadamer acusan a la filología de haber olvidado sus fundamentos y procuran restituir su carácter esencial en la interpretación de la tradición. Si el texto es lo que permite comprender y participar en lo que el pasado comunica, en lo que ha sido enviado y transmitido desde el pasado y que, por lo tanto, continúa resonando y convocando en nuestro presente, la filología se constituye en la posibilidad de un diálogo que actualiza lingüísticamente un significado que nunca se agota, sino que se aplica en cada situación concreta de manera siempre renovada.

El filólogo no es el erudito, aquel que Nietzsche denomina “hombre teórico”, ideal del optimismo socrático, esto es, “el ‘crítico’ sin placer ni fuerza, el hombre alejandrino, que en el fondo es un bibliotecario y un corrector y que se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de la imprenta” (Nietzsche, 2007: 150); el filólogo es un mediador entre el texto y lo que hace sentido en este, un traductor que permite, mediante una conversación hermenéutica y una fusión de horizontes, que ese sentido irrumpa en el lenguaje, haciendo patente los efectos de la tradición sobre el presente y la apertura de nuevos sentidos.

¹³ Las cursivas pertenecen al original.

Bibliografía

Fuentes

- Gadamer, Hans-Georg (1990), *La herencia de Europa*, Barcelona, Península.
- (1993), *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- (1998), *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (1999), *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (2002), "Nietzsche y la metafísica", en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, pp. 169-180.
- (2003), "El drama Zaratustra", *Estudios Nietzsche*, nº 3, pp. 115-130.
- (2012), *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, [traducción de Andrés Sánchez Pascual].
- (2008), *Fragmentos póstumos*, vol. 2, Madrid, Tecnos, [traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza].
- (2009), *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, París, Nietzsche Source, [editado por Paolo D'Iorio - disponible en <http://www.nietzschesource.org/>].
- (2010), *Fragmentos póstumos*, vol. 1, Madrid, Tecnos, [traducción, introducción y notas de Luis E. De Santiago Guervós].
- (2011), *Obras completas*, vol. 1, Madrid, Tecnos, [traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. De Santiago Guervós].
- (2017), *Obras completas*, vol. 2, Madrid, Tecnos, [traducción, introducción y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. De Santiago Guervós y Juan Luis Vermal].

Bibliografía referida

Alcalá Campos, Raúl (2004), "Gadamer y la historia", en Acero, Juan José et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 283-292.

De Santiago Guervós, Luis E. (2004), "¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita", en Acero, Juan José et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 170-189.

Frank, Manfred (1994), *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, [traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte].

Grondin, Jean (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.

----- (2000), *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder.

----- (2008), *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder.

----- (2009), "¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones para una pequeña resistencia", *Estudios Nietzsche*, n° 9, pp. 53-66.

Gutiérrez Girardot, Rafael (2002), *Nietzsche y la filología clásica*, Colombia, Panamericana.

Heidegger, Martin (2007), *El Ser y el Tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lessing, Gotthold E. (1960), *Laocoonte*, México, UNAM, [introducción de Justino Fernández].

Lloyd-Jones, Hugh (1979), "Nietzsche and the Study of the Ancient World", en O'Flaherty, James C. et al. (eds.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina, pp. 1-15.

López Sáenz, María del Carmen (2004), "Reconocimiento y crítica de la autoridad en H-G Gadamer", en Acero, Juan José et al. (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 349-360.

Porter, James (2014), "Nietzsche's Radical Philology", en Jensen, Anthony K. y Heit, Helmut (eds.), *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, Londres, Bloomsbury Studies in Philosophy, pp. 27-50.

Sánchez Meca, Diego (2000), "Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 2, pp. 31-53.

---- (2018), *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid, Tecnos.

Schiller, Friedrich (1999), *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos.

Vattimo, Gianni (2002), *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires, Paidós.

Winckelmann, Johann J. (1998), *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, Barcelona, Península.