

¿Es necesario comprender el pasado?*

Sobre el significado de la antigüedad griega para la autocomprensión de la modernidad en Nietzsche y Gadamer

para Timos

I. Introducción

Abstract. *Are we really interested in understanding historical texts? Why would this be so? What is it that does interest us in the past? Is there anything interesting in history? Or are we just motivated by curiosity? In this paper I study Friedrich Nietzsche's and Hans-Georg Gadamer's answers to these questions. I assume that Nietzsche and Gadamer have found a solution to the mystery of the positioning of norms. I analyse their solutions by considering the conditions they presuppose in order to bring Greek antiquity and modernity into a rewarding relationship with one another.*

Key words: Nietzsche, Gadamer, philosophy of history.

Resumen. *¿Estamos realmente interesados en comprender textos históricos? ¿Por qué debería ser así? ¿Qué es lo que nos interesa del pasado? ¿Qué hay de interesante en la historia? ¿O sólo nos motiva la curiosidad? En este artículo estudio las respuestas que dan Friedrich Nietzsche y Hans George Gadamer a estas preguntas. Asumo que Nietzsche y Gadamer han encontrado una solución al misterio de la determinación de normas. Analizo sus soluciones considerando las condiciones que presuponen para establecer una relación fructífera entre la antigüedad griega y la modernidad.*

Palabras clave: Nietzsche, Gadamer, filosofía de la historia.

¿A causa de qué? ¿Qué nos interesa realmente del pasado? ¿Hay algo en general que nos interesa de la historia? ¿O se trata de mera curiosidad?

A continuación me interesa indagar la respuesta que Friedrich Nietzsche y Hans-Georg Gadamer ofrecen para estas preguntas. En tanto me intereso por sus respuestas presupongo que en Nietzsche y Gadamer puede encontrarse una elucidación de las razones por las cuales la filosofía debería confrontarse intensamente con su historia. Y me dejo guiar por la suposición de recibir de parte de ambos, tal vez, una indicación para la solución del problema que Rorty deja conscientemente en vilo: que el encuentro con algo o alguien nuevo es causa de que pensemos distinto sobre nosotros mismos, con independencia de que cada filósofo no analítico, o quien se dedica a las humanidades, se proponga tal cambio.¹ Supongo que un cambio semejante sólo puede esperarse bajo condiciones muy determinadas. A estas condiciones remite el “enigma de la valoración”, para el cual Nietzsche y Gadamer, según mi opinión, han encontrado una solución. A continuación indagaré sus soluciones de la siguiente manera: examinaré las condiciones –acerca de las cuales Nietzsche y Gadamer se preguntan– que permiten poner lo pasado y lo presente en una relación de plena tensión. Al hacer tal cosa, eso es lo que expondré, asignan a la ocupación con el pasado un sentido que ellos mismos perciben como requerido de fundamentación. En primer lugar (I) quisiera iluminar este

sentido en la traslación nietzscheana del pensamiento griego del *agon* a la relación entre modernidad y antigüedad; en segundo lugar (II), me ocuparé de la tesis de Gadamer según la cual el encuentro con lo transmitido libera a la conciencia para que comprenda sus propios límites. Finalmente (III) ha de explicarse hasta qué punto Nietzsche y Gadamer se deshacen, en sus intentos respectivos de poner pasado y presente en una relación de tensión plena, de la premisa de la filosofía de la historia según la cual los valores tienen que estar necesariamente presupuestos. Mi tesis es que Nietzsche ciertamente resuelve el 'enigma de la valoración' que se le plantea como *filólogo*. Sin embargo, el peligro de que sin valoraciones semejantes la filosofía se disuelva en una disciplina puramente histórica obliga a Nietzsche a aferrarse a las premisas de la filosofía de la historia. Por el contrario, Gadamer puede esquivar esta presuposición con una hermenéutica fundada en el modelo dialógico de la filosofía platónica, sin tener por ello que ponerla en cuestión.

II. El *agon* entre modernidad y antigüedad: Friedrich Nietzsche

En marzo de 1875, Nietzsche diseña con Carl von Gersdorf una carátula para una *consideración* que, como documentan cartas y proyectos de este período, habría de ser elaborada según el modelo de las *Consideraciones intempestivas*. Su título es: "Nosotros los filólogos". La motivación ocasional es el primer centenario de la filología alemana moderna, fundada por Friedrich August Wolf, en la que tanto el concepto de educación como el de antigüedad clásica adquieren un significado normativo.

Ahora bien, en su consideración Nietzsche no rinde homenaje a los progresos de la ciencia que celebraba su centenario, ni propone pronósticos sobre tareas futuras, ni discute diferentes métodos y posiciones, como es el caso, por lo demás, en circunstancias de este tipo. En lugar de ello, Nietzsche recrimina a la filología no comprender realmente la antigüedad y no formar educadores sino sólo eruditos. ¿Cómo llega Nietzsche a este juicio y qué infiere de él?

Nietzsche elabora sus reproches a partir del diagnóstico según el cual la filología clásica se habría transformado en una *ciencia* de investigación enciclopédica. Lo que percibe como trágico en dicha transformación es que, a causa de este desarrollo, el nervio teórico vital de la filología *clásica*, es decir, la relación crítica entre su saber y la auto-comprensión cultural de su época, ha sido cortado.

Ya en su lección inaugural de Basilea en 1869, Nietzsche veía a este nervio dañado debido a que la filología clásica había abandonado su propósito original de "sostener críticamente frente al presente el espejo de lo clásico y del modelo eternamente válido",² en favor de una investigación meticulosa de las fuentes. La consecuencia de esta renuncia a la tarea normativo-formadora sería la transformación de la antigüedad griega en un mero objeto de investigación, y ya no en un medio para entendernos y orientar a nuestra época, para superarla y superarnos.³ En esta renuncia se manifiesta para Nietzsche un cambio cargado de consecuencias y fundado en el hecho de que los estudios histórico-filológicos se han convertido en un fin en sí mismo, y no ya en un medio para obrar valorativa y correctivamente en nuestra época.

Nietzsche sitúa a la filología clásica en una tradición impregnada por la "religión griega" de la época de Goethe y el programa educativo de Wilhelm von Humboldt, cuyo legado cultural y autocomprensión habría dirigido a la filología clásica. Sin embargo, en tanto ella se habría volcado cada vez más a cuestiones especializadas sobre la producción de textos metódicos, estudios lingüísticos e investigación de fuentes, la filología clásica se dispersa, para Nietzsche, no sólo en cuestiones de detalle. Los nuevos métodos de investigación separan también el material de las fuentes de su elucidación, por lo cual cae la diferencia entre lo relevante e irrelevante para la investigación. Para Nietzsche, ambos fenómenos son indicios suficientes de que la investigación filológica infinita se ha degradado a un tipo de "trabajo de hormiga".⁴ En vista de la infinitud de una investigación (sobre)especializada, Nietzsche se pregunta, preocupado, por el sentido de la filología clásica, que alguna vez había consistido en obrar "intempestivamente —es decir, contra el

tiempo y, con ello, en el tiempo, y, como es de esperar, a favor de un tiempo venidero".⁵

La empresa científica filológica no podría seguir adelante con esta tarea porque mediante su modo de investigación perdería de vista, o bien no podría ver en absoluto, aquello que se opone críticamente al presente y que una vez constituyó la pretensión y propósito de la filología clásica. Alejado de una comprensión nueva y más profunda de los grandes e incomparables logros de los griegos a partir del contexto completo del pasado, el quehacer especializado de los filólogos sólo recibiría su sentido del sistema de la ciencia; una equivocación fatal, en opinión de Nietzsche. Pues lo que para la filología clásica había sido originariamente sólo un mero medio, se habría vuelto ahora fin y contenido de su investigación: la antigüedad se ha degradado a "objeto de una ciencia pura".⁶

Ahora bien, Nietzsche no se detiene en su crítica en un desarrollo de la filología que, en su opinión, trae consigo consecuencias fatales. Sus reflexiones están más bien dirigidas al modo como ha de continuarse la pretensión de la filología clásica de antaño. Nietzsche vincula su crítica con la meta de hacer nuevamente *intempestiva* a la antigüedad para una nueva generación de filólogos, de tal modo que la ciencia especializada de la antigüedad, dedicada cada vez más a cuestiones específicas, no se ejerza como un fin erudito en sí mismo, sino que sirva como apertura de un potencial de crítica del presente.

Nietzsche quiere volver este potencial contra la absolutización de las normas del siglo diecinueve. Semejante conciencia crítica de la modernidad se origina en una distancia respecto del propio presente que posibilita, en principio, una (retro)referencia a la antigüedad. Pues para conservar esta distancia se necesita, para Nietzsche, una relación normativa que no podemos extraer de nuestro presente, pero con la que debemos obrar, valorativa y correctivamente en nuestro tiempo. Esta relación normativa puede lograrse si se estudia la "antigüedad *ejemplar*" como a un "hombre *ejemplar*"⁷ imitando y continuando su desarrollo. Lo que Nietzsche percibe como digno de imitación y ejemplar puede extraerse de su exposición de los filósofos pre-platónicos:

aquellos pensadores "icáricos", como él los llama, que comienzan con Tales y terminan con Demócrito o bien con Sócrates.⁸

La exposición nietzscheana de aquellos pensadores transforma el punto de vista acostumbrado del desarrollo histórico de la filosofía griega antigua en su contrario. Según aquél, los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, que parten de Sócrates, expresan el punto más alto del pensamiento griego, mientras que los pensadores pre-socráticos representan los estadios previos de esta época brillante. Por el contrario, ellos no son para Nietzsche los predecesores de Platón y Aristóteles, sino sus opuestos.⁹

"Intempestiva" es la exposición nietzscheana también por otra razón. Las construcciones doctrinarias de los primeros filósofos alcanzan para él un punto de vista que las vuelve irrefutables, es decir, verdades atemporales: el punto en que se manifiesta la personalidad de los filósofos. En virtud de estas personalidades la "filosofía pre-platónica" pertenece a aquello "irrefutable" e "indiscutible", que la "historia ha de conservar".¹⁰ Y por eso Nietzsche expone la historia de la filosofía griega más antigua como una sucesión de semblanzas de "maestros de vida"¹¹ que retrata como individuos ejemplares, capaces de asentar valores e imponer criterios, por encarnar una "identidad entre vida y filosofía".¹² La(s) historia(s) de estos maestros de vida —y no la historia de sus filosofías— le permite(n) a Nietzsche poner al descubierto aquello que ninguna filosofía posterior estaría en condiciones de refutar, ni un "conocimiento posterior" de robarse: al "gran hombre",¹³ que es grande porque en él triunfa el hombre científico sobre el mítico y el hombre sabio sobre el científico. En el "gran hombre" estaría conservada una posibilidad vital para todos los tiempos, que elevaría al "hombre por sobre el ansia ciega e irrefrenada de su impulso hacia el conocimiento".¹⁴

A la pregunta de porqué para Nietzsche la antigüedad griega es una "fuerza (...) que determina de manera ejemplar la historia completa de la humanidad occidental",¹⁵ no es posible responder, sin embargo, sólo con su exposición y reconocimiento de los pensadores pre-platónicos.¹⁶

La antigüedad griega es también ejemplar por una razón completamente distinta: a saber, por su capacidad para transformar en una contienda deportiva y poética “la furia devastadora de tigre”¹⁷ con que guerreaban las tribus griegas. Según la exposición de Nietzsche, el impulso guerrero y destructor ha sido sublimado mediante el invento del *agon*. Los griegos le impusieron ciertas reglas y de esta manera lo limitaron al terreno del deporte y la poesía.¹⁸

Nietzsche traslada este poder de contienda descubierto por los griegos a la relación de la modernidad con la antigüedad. Así como en la antigüedad griega el *agon* contribuyó, con la liberación de nuevas formas de vida, a una renovación fundamental, también la modernidad, en lucha competitiva con la antigüedad, debe incrementar las fuerzas para su propia renovación. Con la noción de lucha competitiva parece quedar resuelto lo que se le presenta al joven filólogo Nietzsche como la antinomia de su especialidad: que la antigüedad es una materia limitada y no inagotable de la filología, y su tarea de comprender mejor la propia época a través de la antigüedad es, por el contrario, eterna.¹⁹

Con esta antinomia, Nietzsche se vincula con la definición de August Boeckh sobre la “esencia de la filología”: por un lado, volver a reconocer lo “conocido”, representarlo en su pureza, remover el “malentendido” y la “falsificación de las épocas”; por otro lado, provocar con esta tarea el fin de la filología como ciencia. La “esencia” de cada ciencia reside, según Boeckh, en la infinitud de su campo específico de investigación. Ahora bien, si la filología sólo vuelve a reconocer lo ya “conocido”, entonces su campo específico no cuenta con un material ilimitado sino limitado. Pero donde acaba la infinitud, concluye Boeckh, llega la ciencia a su término.²⁰

Lo que Boeckh señala como problemático y repulsivo, se resuelve para Nietzsche por medio de la restitución de la “intempestividad” a la antigüedad y de la contienda con ella. “De hecho”, en el pasado se habría “comprendido siempre la antigüedad sólo a partir del presente”, concluye

Nietzsche; ahora “el presente” tendría que ser comprendido “a partir de la antigüedad”.²¹ Para poder comprender el presente de esta manera sería preciso romper con la imagen misticada de la antigüedad griega que había engendrado la recepción del clasicismo de Weimar en el siglo XIX. Así, en sus conferencias de Basilea, que constituyen el estudio previo para *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche llama la atención sobre la insostenible “imagen fantástica” de un arte griego. En lugar de ello, defiende la tesis de que, en la comprensión griega, el fundamento de la existencia del arte ha sido lo terrible, lo absurdo y lo cruel de la vida humana, a la cual éste tergiversa para hacerla posible en un mundo de crueldad y repugnancia. Nietzsche sostiene, contra la interpretación tempestiva de los así llamados presocráticos como fundadores de la ciencia, que defienden Edmund Zeller —en su *Historia de la filosofía griega*— y también todo el neokantianismo alemán, que aquellos filósofos supieron cultivar su impulso hacia el conocimiento, a diferencia de la ciencia, que lo ha dejado caer. Nietzsche interpreta a los presocráticos “más allá” de la interpretación tradicional, de un modo radicalmente distinto —precisamente de un modo intempestivo— de aquel tipo de filosofar que conoce a través de las corrientes y escuelas filosóficas de su tiempo. Sin embargo, no vincula la posibilidad de filosofar que redescubre en los pensadores antiguos con la pregunta acerca del significado de esta posibilidad para la comprensión del filosofar “actual”, pues halla la cesura del corte socrático-platónico históricamente irreparable. Los esfuerzos de Nietzsche, al menos en aquellos años, estaban dirigidos a buscar, bajo la costra de las interpretaciones, un modo de consideración “intempestivo” de los pensadores preplatónicos, mediante el cual no se nos presenten como lejanos padres fundadores de nuestra cultura científica, sino como su extraña contra-figura. Queda por considerar si con la idea de una sublimación del impulso de conocer en los pensadores icáricos ha introducido Nietzsche en las obras de aquéllos algo más que la ola de una tesis temeraria.²²

III. El pasado vuelto extraño: Hans-Georg Gadamer

Sin Nietzsche sería impensable el renacimiento de la pretensión normativo-formadora a la que había renunciado la filología. Este renacimiento tiene lugar después de la Primera Guerra Mundial a partir de un resurgimiento del concepto de lo clásico a través de Werner Jaeger (1888-1961). Para Jaeger, en el concepto de lo clásico se funda una incesante necesidad de comparar críticamente presente y pasado. Semejante comparación tiene por fin una renovación radical, y lo clásico realiza su aporte en tanto opera como "correctivo" de la cultura moderna.²³ Con esta comprensión de lo clásico, Jaeger excede la tarea asignada por Nietzsche al filólogo, a saber, comprender mejor su época a través de la antigüedad. Pues lo clásico en Jaeger hace las veces de crítica abarcadora de un presente que se pone a sí mismo como norma de manera absoluta.

Si menciono un motivo, al que no puede reducirse la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) filológica de Nietzsche,²⁴ es porque, mediante esta recepción, Nietzsche ha repercutido también de manera subterránea en Hans-Georg Gadamer. Gadamer ha seguido atentamente el debate abierto por Jaeger respecto de la rehabilitación de lo clásico y ha reparado, posiblemente también gracias a Paul Friedländer, su profesor de filología, en la peculiar exposición de Nietzsche sobre los primeros filósofos griegos y su interpretación de Platón.

Gadamer rechaza expresamente la manera en que Jaeger le atribuye a lo "clásico" un significado normativo. Por "clásico", Gadamer entiende un proceso en el que por medio de una transfiguración, apropiación y reprobación, selección y rejuvenecimiento tiene lugar una constante formación de cánones a través de los cuales lo "clásico" suscita significaciones diferentes en distintas épocas.²⁵ No se trata en modo alguno de un procedimiento arbitrario, sino que parece surgir a partir de determinados cuadros de intereses o "valoraciones" (*Wertsetzungen*). Pero éste es para Gadamer sólo un aspecto; el otro se resume en la cuestión de cómo lo "clásico", bajo determinadas condiciones, es capaz

de producir efectos. Si están dados estos presupuestos, que aún habrá que examinar, arribaremos a una autocomprensión crítica de los límites de nuestro saber y estaremos preparados para aprender del proceso de transmisión histórica. Gadamer reconoce tempranamente que ello sólo es posible bajo una condición: que no le otorguemos a los conceptos un significado, ni le atribuyamos al texto un sentido, que realmente no tienen. Que esta condición no es de ninguna manera trivial puede colegirse del contexto en que Gadamer la menciona por primera vez.

Uno de los primeros ensayos filosóficos de Gadamer apareció en 1924, en el escrito de homenaje a Paul Natorp, el director neokantiano de su tesis doctoral.²⁶ Este ensayo introduce la crítica de Gadamer a la concepción neokantiana de la problemática histórica, que tiene su padre espiritual en Wilhelm Windelband²⁷ y que halla en Nicolai Hartmann, el segundo maestro neokantiano de Gadamer, una fundamentación en relación con sus condiciones trascendentales. Con esta concepción, el neokantismo busca una respuesta a la pregunta sobre el sentido filosófico de la investigación histórica que, con la tendencia hacia los "hechos históricos" inaugurada por los discípulos de Hegel (y Schleiermacher), amenaza con poner en cuestión a la historia de la filosofía.²⁸

Aun cuando la crítica no fuera del todo convincente, Gadamer no considera injustificado el reproche de Hartmann a la generación de historiadores de la filosofía representada por Johann Eduard Erdmann y Eduard Zeller, según el cual éstos, con su inmenso trabajo de clasificación y orden del material histórico, habrían olvidado lo que la filosofía realmente es.²⁹ Y no es del todo convincente porque no se le puede reprochar a Zeller y Erdmann lo que es en general el interrogante de toda su generación, a saber, en qué podía consistir la filosofía después de Hegel. Cuán dramática era la situación filosófica tras la muerte de Hegel puede advertirse de la inquietante descripción de Wilhelm Windelband. Windelband se ve forzado a constatar que, por un lado, la filosofía amenaza con disolverse en el relativismo de la historia de la filosofía; mientras que, por otro lado, parece disolverse en una psicología empírica y en un pensar de cosmovisiones (*Weltanschauungsdenken*).³⁰

Al mismo tiempo, el reproche de Hartmann es objetivamente correcto, pues, como ya sabía Kant, una exposición puramente histórica de la filosofía narra meramente cómo y en qué orden se ha filosofado hasta el momento.³¹ Por ello Hartmann puede afirmar con razón que la historiografía de Johann Eduard Erdmann, August Brandis, Heinrich Ritter, Karl Prantl, Eduard Zeller y Kuno Fischer se situaba en lo esencial por debajo de la pregunta por la opinión doctrinaria y el sistema. Se preguntaba por el “hecho histórico”, es decir, por aquello que los pensadores anteriores habían enseñado, habían opinado y a qué concepción global habían aspirado. No se preguntaba, en cambio, por lo que habían visto, reconocido, concebido y por los “logros” que habían dejado tras de sí. Con ello, la filosofía parecía caer en la misma antinomia que, a juicio de Nietzsche, ya había sacudido a la filología: no generar nada por sí misma por desear solamente llegar a conocer lo conocido. Sin embargo, así como a Boeckh se preguntaba preocupado si el filólogo debía escribir nuevos libros de la misma manera en que “los boticarios hacen nuevos compuestos, vertiendo el fluido de un tubo a otro”,³² también el neokantismo tardío se pregunta, no sin razón, por el sentido *filosófico* de las investigaciones acerca de la historia de la filosofía. Ya en 1864 Otto Liebmann había señalado con urgencia que la filosofía no sólo corría peligro de diluirse en el conjunto de las ciencias especializadas, sino que también amenazaba con transformarse en patrimonio de una “exposición historiográfica”.³³ Su preocupación estaba justificada. De manera semejante, también Paul Natorp se vio obligado a dejar sentado en 1882 que la filosofía, desde que se había dejado arrastrar por la amplia corriente de la investigación histórica, amenazaba con decaer.³⁴

Pero ¿cuál fue el resultado de aquellas investigaciones sobre la historia de la filosofía? La respuesta lacónica de Hartmann es: *Jugendgeschichte Hegels* de Dilthey nos enseña, por ejemplo, mucho sobre la personalidad del pensador y la historia de su tiempo; sin embargo, apenas nos dice algo o muy poco acerca de aquello que Hegel conoció o bien sobre lo que su época y las generaciones posteriores pudieron aprender

de él.³⁵ Frente a ello, la concepción de la historia de los problemas debe poner al historiador de la filosofía en condiciones de discernir aquello que hay de auténtico en las filosofías históricamente dadas, es decir, los aportes *supratemporales* significativos contenidos en ellas. De esta manera, no sólo debe exponerse la continuidad histórica, que es característica de la historia de la filosofía como ciencia, sino que, además, debe tenerse en cuenta que cada nueva generación de filósofos está conminada a aprender siempre de manera distinta en razón de las nuevas y cada vez más sutiles diferencias entre conocimiento y error en el “imaginario histórico”.³⁶

Sin embargo, también Hartmann se queda en el terreno de los hechos históricos que ahora presentan los problemas disciplinares. Éstos ocupan ahora el lugar de los sistemas y las opiniones doctrinarias. Hartmann puede probar, ciertamente, que los problemas han aparecido en una secuencia histórica y que, por su parte, fueron concebidos en el progreso histórico. Con ello, refuta de un modo impresionante la idea de que la historia de la filosofía es un conglomerado incoherente y arbitrario de opiniones y críticas, tal como suponían las investigaciones de los historiadores de la filosofía de la generación de Zeller y Fischer. Sin embargo, Hartmann no se limita, como la generación de historiadores de la filosofía criticada por él, a un mero informe de los hechos, sino que quiere extraer del pasado lo duradero: aquello que a pesar de la diversidad de la historia ha estado presente desde siempre y es por ello comparable. En la perspectiva de Hartmann, la historia de la filosofía se conserva y afirma en el compendio de sus problemas; por el contrario, lo que hay en ella de singular y excepcional es difícil de explicar, cuando no resulta por completo inexplicable. El precio de la fundamentación de la estructura unitaria en el proceso de conocimiento histórico de la filosofía es una fuerte simplificación y esquematización de su historia.

Gadamer advierte que la representación de Hartmann de una investigación de “problemas” filosóficos queda atrapada en aquella generación de historiadores de la filosofía hegeliana, que él

crítica de un modo tan agudo. Y reprocha a los defensores de la historia de los problemas el haber reducido la relación de la filosofía con su historia a una búsqueda certera de precursores históricos de los diversos problemas. El significado profundo de las filosofías anteriores para la filosofía de hoy reside según Gadamer, sin embargo, en la autocomprensión crítica, y no en la génesis de problemas invariables.

Ésta era también, como ya lo mencioné, la exigencia de Nietzsche, para quien “la posición del filólogo frente a la antigüedad” no debe estar dirigida por el propósito “de constatar en la antigüedad aquello a lo que nuestra época confiere gran valor”, sino que debe proceder de un modo inverso.³⁷ Pero mientras que para Nietzsche prevalece la pregunta de cómo debiéramos comportarnos frente a la herencia de la antigüedad —de modo crítico, preservador o negador—, para Gadamer resulta significativa una pregunta totalmente distinta: la de la alteridad (o “intempestividad”) de lo transmitido, en la que la libertad de la comprensión encuentra sus límites. Lo otro de una obra transmitida consiste para Gadamer en el saber confiado a ella, en el que se ha adentrado el trabajo de las generaciones pasadas. Este saber se ha vuelto extraño para nosotros, pues, en primer lugar, ya no está presente de manera inmediata sino sólo en la forma de un recuerdo escrito; y, en segundo lugar, porque ha sido tergiversado por interpretaciones que destacan determinados aspectos y dejan que otros motivos se pierdan de vista.

Nietzsche presupone esta alteridad para presentar la antigüedad como una contrafigura que se revela paso a paso y contra la cual compete denodadamente el presente moderno. Pero él ve también el peligro de que lo extraño de la tradición no sea en absoluto tenido en cuenta, y menos aun como acicate para una interpretación crítica.

Gadamer avizora una causa de este peligro en el afán de la filosofía neokantiana de trasladar la idea de progreso a la relación de la filosofía con su historia. En ninguna otra obra aparece de un modo tan claro y cristalino el interés por una exposición histórico-evolutiva como en la tan discutida monografía de Paul Natorp sobre Platón (1903). No hay sitio alguno donde se formule tan abiertamente el propósito de presentar a Platón como

un precursor del tratamiento crítico del problema del conocimiento como en aquel libro. Natorp reconoce en la doctrina de las ideas de Platón las raíces histórico-filosóficas de aquel *idealismo crítico*, para decirlo con las palabras con que el nuevo kantismo de la *Escuela de Marburgo* interpreta la filosofía trascendental kantiana. Gadamer observa que el libro de Natorp se caracteriza ante todo por haber proyectado en la filosofía platónica el concepto moderno de ciencia ínsito en el espíritu del neokantismo de Marburgo.³⁸ Pero ello no explica por qué este libro de Natorp sigue siendo controvertido, incluso entre los neokantianos, que estaban en general de acuerdo en que Platón debía ser considerado como el primer filósofo que intentó fundar la ciencia. Esto se debe a que la exposición trasciende con mucho el concepto que se tenía de Platón. Para Natorp, Platón no sólo es el fundador de la ciencia europea puesta en marcha por Sócrates; tampoco es solamente el descubridor de la doctrina del conocimiento y de la ciencia, sino el primer filósofo que ha practicado y fundamentado el idealismo filosófico con ayuda de una metodología trascendental.³⁹

Paul Natorp fundamenta su punto de vista sosteniendo que el idealismo de Platón está todavía en ciernes. Con su idealismo rudimentario, la filosofía de Platón representa frente al sistema kantiano una configuración mucho menos compleja, por lo que en la exposición de Natorp el desarrollo de la doctrina de las ideas de Platón se entiende como una introducción al idealismo (trascendental), tal como versa el subtítulo de su libro. Este no es, sin embargo, el único argumento con el que justifica su proceder. Paul Natorp considera que incluso la idea fundamental del idealismo moderno está radicada de una manera mucho más pura en Platón que en Kant, pues la doctrina platónica de las ideas está libre de todos aquellos elementos que aparecen en Kant con la doctrina de la cosa en sí.

Del mismo modo que en su investigación sobre la *Descartes' Erkenntnistheorie* (1882) ya se había reconstruido la doctrina cartesiana bajo el espíritu del criticismo kantiano, también predomina en esta investigación de Natorp el interés por una acercamiento sistemático, en provecho

del cual las diferencias —en este caso las de Platón con respecto a Kant— pasan ampliamente a un segundo plano. Para no dejar que la filosofía platónica se convierta en algo moribundo, Natorp justifica su modo de proceder sosteniendo que no merece demasiada atención la diferencia y alteridad entre el filosofar pasado y presente. Pero esta falta de atención es una de las razones por las cuales Natorp no puede, a los ojos de Gadamer, discutir de manera fructífera la filosofía pasada y sus logros singulares. El ideal científico que el neokantismo toma de las ciencias naturales opera como un filtro que deja pasar de lo transmitido sólo aquello en que se reconoce el entendimiento versado en filosofía. Ello se refleja nuevamente en muchas investigaciones neokantianas sobre la historia de la filosofía, cuando éstas se dedican, por ejemplo, a la prehistoria de la filosofía kantiana —en el sentido más amplio— o cuando elaboran un panorama del tratamiento crítico del problema del conocimiento en la historia de la filosofía anterior. Ésta queda allí reducida, en lo esencial, a una prehistoria de la filosofía del presente.

Así, cada esfuerzo dirigido a una consideración consistente de la historia de la filosofía se mueve inevitablemente en círculo. Por un lado se afirma que la filosofía necesita su historia para conservar esclarecimiento y conocimiento sobre su lugar histórico en el desarrollo de sí misma. Y, por otro lado, no se puede desconocer que en la selección de lo que debe pertenecer a la historia de la filosofía ya está presupuesta una clara representación de la filosofía. Pero —podemos dejarlo sentado de aquí en más— la dedicación neokantiana por la historia de la filosofía no sólo está impregnada por esta tendencia según la cual lo transmitido se eleva a objeto de investigación. Ella se caracteriza también por una pauta crítica antepuesta a la investigación de la historia de la filosofía. De ella resulta una selección que presta atención a lo que pudo ser reconocido como filosofía (en el sentido de una ciencia) por las filosofías anteriores.

Desde el punto de vista del neokantismo, la traslación de la idea de progreso de las ciencias naturales es no sólo legítima sino que, además,

está justificada por un interés histórico y sistemático. En primer lugar, porque desde la perspectiva de la filosofía más desarrollada y progresiva puede juzgarse de mejor manera el verdadero logro de los filósofos anteriores, pues el juicio ya no se ve oscurecido por especulaciones metafísicas sino que se rige por claros criterios científicos. En segundo lugar, porque se parte de la creencia de que ocuparse del pasado de la filosofía ha de servir en lo esencial para un esclarecimiento del tratamiento crítico del problema del conocimiento, esto es, de la génesis de la filosofía moderna.

En contra de una aproximación tal, cuyo fin es la modelación de coincidencias y afinidades, Gadamer pone en cuestión la voluntad de comprender mejor, de manera reflexiva, lo que cada situación filosófica más desarrollada ha transmitido. De esta manera, puede que textos antiguos sean entendidos de manera novedosa y distinta, pero seguramente sin que se atiende a la correspondiente pretensión contenida en ellos. Además, la posibilidad de una corrección y ampliación de la expectativa que el texto expresa queda ya tan excluida del preámbulo de la interpretación como un complemento auto-crítico o una corrección de la propia comprensión de la filosofía. Si se parte de que el pensador temporalmente posterior es también un pensador más adelantado en su especialidad, no está en principio excluido que la filosofía actual pueda aprender algo de sus filosofías predecesoras, pero ello es, sin embargo, bastante improbable. En efecto, esta traslación obliga no sólo a fuertes simplificaciones y reducciones, que Gadamer critica en la historiografía neokantiana, sino también acalla las voces distintas de la tradición filosófica que se han vuelto ajenas, las reduce a una mera prehistoria que no es ni ajena ni distinta, pues desemboca inevitablemente en el presente. El esfuerzo sistemático del neokantismo de darse a sí mismo un pasado que se remonte más allá de Kant conduce no sólo a una visión muy limitada de la tradición. También está guiado por la ilusión de una libertad de comprensión que no conoce ningún límite.

IV. El enigma de la valoración

Sobre el trasfondo de tales consideraciones pierde su secreto el “enigma de la valoración” del que habla Simmel. Se reduce a una selección de reflexiones familiares apenas contrastables desde un punto de vista metodológico, cuya argumentación lógica queda por revisar. La consecuencia de ello es, para Gadamer, una igualación de las diferentes filosofías anteriores, con sus distintas perspectivas y planteos, a la peculiaridad de la propia situación filosófica presente. Mediante la aplicación del horizonte de interpretación al texto, lo único que puede ser percibido de las filosofías anteriores es aquello que permite la perspectiva limitada de la propia comprensión filosófica, pero no lo que caracteriza a esta perspectiva en su diferencia. Para Gadamer, tal modo de consideración deja entrever más bien el modo como se comprende a sí misma, en cada caso, la filosofía actual que lo que se entendía por filosofía en el pasado. Pues ella no reconoce en las filosofías anteriores aquello otro que las distingue de sí misma, sino que está empeñada en ver en ellas la propia génesis. De este modo, la dedicación por la historia no acarrea ninguna consecuencia para el propio filosofar. Y desaparece lo que Gadamer describe como la característica propia de cada experiencia plenamente efectiva: la meditación crítica.

Como es sabido, también August Boeckh defendió el punto de vista de que las ideas de la antigüedad, en tanto pueden “ser puestas en una relación viviente con el pensamiento moderno” ejercen respecto de él “un efecto purificador”.⁴⁰ Gadamer ofrece, sin embargo, otra interpretación de esta concepción. El desecha la tesis de Boeckh según la cual la historia de la filosofía sea en última instancia una ciencia filológica, es decir, histórica,⁴¹ en favor de aquel “efecto purificador” con el que Boeckh mide la escala de relación viviente entre el pensamiento antiguo y el moderno.

Ahora bien, lo que hasta ahora he expuesto no parece excluir que Nietzsche y Gadamer le den la razón a los críticos de la filosofía de la historia que advierten acerca de un vínculo excesivamente pragmático con el pasado. Aquellos críticos indican que un pragmatismo de esa clase tiene por

consecuencia un entramado de construcciones e interpretaciones, que no sólo oculta cómo ha sido realmente el pasado, sino que también hace recaer sobre sí la sospecha de no estar seriamente interesado en el pasado histórico. Pero ¿dan Nietzsche y Gadamer la razón a tales críticas?

Como quienes aprueban la pertinencia de los juicios de valor en la filosofía de la historia, Nietzsche y Gadamer no consideran que tenga mucho sentido sostener que el pasado tendría que ser reconocido tal como alguna vez ha sido realmente, esto es, liberado de todos los agregados modernizantes.⁴² De igual manera, ambos parecen estar convencidos de que una comprensión *de lo* pasado en modo alguno es posible o, ciertamente, sólo en un sentido estrictamente limitado: ellos presuponen que no existe *el* pasado. De este modo, Gadamer habla de “una pluralidad de voces” en las cuales resuena el pasado.⁴³ Y Nietzsche afirma que aquello que nosotros señalaríamos como pasado es en realidad una “multiplicación de muchos pasados”.⁴⁴

No obstante, Nietzsche se resiste a una mistificación de la antigüedad, y Gadamer busca con su concepción de una historia conceptual líneas directrices que permitan que el pasado obre en su singularidad a partir de un procedimiento metodológicamente revisable. Tanto Nietzsche como Gadamer no consideran que por *aggiornamientos* como los de los autores mencionados al comienzo haya que pagar precio inaccesible. Aun cuando Gadamer sostiene que estamos en libertad de transformar o desechar la tradición y Nietzsche considera legítimo, en caso de necesidad, romper con “un” pasado para darse otro nuevo, ambos critican a todos aquellos autores que perciben el pasado solamente bajo el aspecto de su carácter de precursor unidimensional de la modernidad. A una ocupación territorial semejante del pasado por parte del presente moderno contraponen Nietzsche la “intempestividad” de la comprensión artística y filosófica en la época trágica de los griegos; Gadamer, la alteridad de lo transmitido, que no tiene que ser nivelada sino reconocida.

Nietzsche combate con la temática de la comprensión artística y filosófica griegas antes de las guerras persas con el fin de restablecer la “intempestividad” de las épocas pasadas frente a

la modernidad. Pero su apreciación positiva de la sujeción del impulso de conocimiento a través de los primeros filósofos, cuyo desencadenamiento con Sócrates y la consiguiente búsqueda de ayuda en el arte, conlleva claros rasgos de una valoración que Simmel llamaría enigmática. Frente al intento de Nietzsche de trasladar el concepto griego de *agon* a la relación de la modernidad para con la antigüedad, una valoración semejante parece ser en el fondo superflua. Pero no es así. Compitiendo, la modernidad lucha sólo con un modelo. Si la antigüedad ha de ser este modelo para la modernidad, entonces debe poseer aquello que la modernidad no tiene. Buscar en la antigüedad aquello de lo que la modernidad carece supone que lo buscado es algo importante y de gran valor para nosotros.

Frente a ello, Gadamer sostiene que la filosofía antigua no es para nosotros modélica, en el sentido en que ella nos presente nuestras faltas y deficiencias como una imagen especular. Es modélica porque, con la fuga de Platón hacia los *logoi*, la filosofía protagoniza un giro “epocal” hacia el lenguaje. Esta fuga hacia los *logoi* significa lo mismo que la apertura al “diálogo-dialéctica”: aquella “figura prototípica de la filosofía”,⁴⁵ que Gadamer entiende como un comienzo del filosofar que siempre se renueva a sí mismo. En el diálogo-dialéctica platónica, se abre para Gadamer una posibilidad de concebir la posición neokantiana –y la de los historiadores de la filosofía criticados por ella– no como posiciones contrapuestas, sino como puntos de vista que se presuponen recíprocamente.

Aun cuando Gadamer haya tomado el concepto aristotélico de *phronesis* como un testimonio de que hay formas de saber irreductibles a la comprensión moderna de la ciencia, esto no es el producto de una valoración, sino el resultado de una investigación histórico-conceptual, que tiene por fin disipar los sentidos y significados sedimentados históricamente. No obstante, puesto que a partir del diálogo con la tradición debemos aprender a reconocer la limitación de nuestras opiniones, puntos de vista y conocimientos, una valoración semejante no puede, en última instancia, ser dejada de lado sin más. Y ninguna otra cosa son, según Gadamer, nuestros

prejuicios: prejuicios con los que llevamos adelante una conversación o con los que comenzamos a interpretar una obra escrita. Que ello conduce forzadamente a una revisión de estos prejuicios, muestra, sin embargo, hasta qué punto están, en el fondo, requeridos de justificación y corrección todos los prejuicios y todas las valoraciones. A partir de ello extrae Gadamer la conclusión de que los prejuicios deben ser examinados de manera estricta en cuanto a su legitimación.

Por consiguiente, tampoco a él le parece pertinente plantear la pregunta acerca de si la premisa de la filosofía de la historia puede ser mantenida intacta: que se trata de establecer valores. Sobre la base de la forma de diálogo descubierta por Platón, Gadamer no tiene que plantearse, sin embargo, esa pregunta. La necesidad de valoraciones y la buena disposición para su revisión resultan necesariamente de que la filosofía se corrija y perfeccione de manera permanente en conversación con su propia historia.

Dedicarse al pasado –sea el de la antigüedad griega o el de la tradición filosófica– presupone para Nietzsche y Gadamer un sentido eminentemente ético en virtud del cual esa dedicación adquiere en general un sentido. Dedicarse a formas de lo transmitido tiene un origen ético en la medida en que nos entendemos a nosotros mismos (Nietzsche) o porque incorporamos nuestra limitación (Gadamer), cuya experiencia no pasa de largo sin dejar rastro.

He pretendido mostrar mediante este desarrollo que la valoración propia de la filosofía de la historia es mucho menos enigmática de lo que Simmel supone. Que la antigüedad griega representa para nosotros una posibilidad de superación (Gadamer), sólo puede entenderse de la manera siguiente: que las tradiciones históricamente pasadas pueden operar bajo determinadas condiciones como medio de un encuentro crítico consigo mismo, en lugar de reducirse a una constatación acrítica de certezas autosuficientes y autoengañosas, tal como Nietzsche debió observarlo en sus colegas filólogos y Gadamer en sus maestros neokantianos. Para no caer en las ilusiones de un saber en apariencia sustraído a toda crítica se requiere de una instancia que nos obligue a revisar este saber y nos ilustre sobre sus límites y su provisoriaidad.

Notas

- * La traducción al castellano, incluyendo los pasajes citados de otros autores, es de Esteban Mizrahi.
- Se trata de un tipo de encuentro como el que Platón tuvo con Sócrates, Pico della Mirandola con Platón, Romeo con Julieta, Hitler con Wagner, Quine con Carnap, Harold Bloom con Blake.
 - Friedrich Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie*. Antrittsrede an der Universität Basel, gehalten am 28. Mai 1869, en: Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Werke*. Zweite Abteilg., Bd. IX, Leipzig 1903, pp. 1-24, aquí: p. 2.
 - Friedrich Nietzsche, *Notizen zu Wir Philologen* (1874/75) en: G. Colli y M. Montinari (edits.) *Kritische Studienausgabe* (en lo sucesivo con la sigla: KSA), München 1988, Bd. 8, p. 97, 6(2).
 - Ibid., p. 32, 3(63).
 - Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), KSA 1, p. 247.
 - Friedrich Nietzsche, *Gedanken und Entwürfe zu der Betrachtung 'Wir Philologen'* (1874/75), en: *Nachgelassene Werke*, Zweite Abteilg., Bd. IX, en la edición señalada, p. 343-423, aquí: S. 409 (268). Esta tesis de Nietzsche se relaciona con la modificada comprensión de los filólogos forzada por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Para Wilamowitz, el fin de las ciencias de la antigüedad consiste, ciertamente, en dejar que la vida greco-romana se torne nuevamente vital por medio de la "fuerza de la ciencia" (*Geschichte der Philologie*, en: A. Gercke, E. Norden (comps.), *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Bd. I, Heft 1, Leipzig/Berlin 1921, p. 1-80, aquí: p. 1. Sin embargo, una tarea semejante es para él incompatible con aquella de sostener al presente frente al espejo de lo clásico.
 - Friedrich Nietzsche, *Notizen zu Wir Philologen*, en la edición señalada, p. 89, 5(171).
 - En *Philosophenbuch*, la secuencia de pensadores «icáricos» termina con Demócrito; en el manuscrito *Die vorplatonischen Philosophen* (1872-1876) tanto como en *Wissenschaft und Weisheit im Kampf*. Ergänzungen und Neuentwürfe (1875), Sócrates está al final de la línea de estos pensadores. Cfr. KSA 8, p. 119, 6(50).
 - Tilman Borsche, *Nietzsches Erfindung der Versokratiker*, en: Josef Simon (comp.), *Nietzsche und die philosophische Tradition I*, Würzburg 1985, pp. 62-87, aquí: p. 77.
 - Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, pp. 801-872, aquí: p. 801.
 - Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1875-1879), KSA 8, p. 119, 6 (50).
 - Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1869-1874), KSA 7, p. 398, 16 (17).
 - Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, pp. 801-872, aquí: p. 802.
 - Ibid., p. 816.
 - Hans-Georg Gadamer, *Die neue Platoforschung* (1933), *Gesammelte Werke* (en lo sucesivo con la sigla: GW), Bd. 5, pp. 212-229, aquí: p. 228.
 - En Alemania ha tenido lugar un fuerte movimiento filosófico-literario, orientado por la exposición nietzscheana de los primeros filósofos griegos, a saber, en el círculo del poeta Stefan George. Para este círculo, los pensadores icáricos de Nietzsche eran tomados como un tipo de hombre, para la cual, la ciencia no está fragmentada en un "sinnúmero de campos de conocimientos cosificados" (Friedrich Gundolf, *Paracelsus*, Berlín 1927, p.135) y para el que tiene que ser transformado nuevamente "el saber en sabiduría, el conocer en hacer, el filosofar en la creación de valores". Friedrich Wolters, *Stefan George y "los apuntes para el arte"*. *Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*, Berlín 1930, p. 481.
 - Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1869-1874), KSA 7, p. 399, 16(18).
 - Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel*. Platon, Kant, Nietzsche, Berlín 2000, p. 117.
 - Friedrich Nietzsche, *Notizen zu Wir Philologen*, en la edición señalada, p. 31, 3(62).
 - August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*, editado por Ernst Bratuscheck, Leipzig 1877, p. 15.
 - Friedrich Nietzsche, *Notizen zu Wir Philologen*, en la edición señalada, p. 31, 3(62).
 - La interpretación nietzscheana de Sócrates ha sido varias veces criticada y considerada como algo extraño. Así, ya el investigador de la antigüedad Wilhelm Nestle en 1890 había señalado la interpretación personal que Nietzsche hacía de la filosofía griega temprana; ciertamente, en su artículo "Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie", en: *Griechische Weltbedeutung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Vorträge und Abhandlungen, Darmstadt 1969, pp. 255-295, aquí p.259. También es digno de mención el filósofo Kurt Hildebrandt que provenía del círculo del poeta Stefan Georg, quien en su trabajo sobre la *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon* (1921) —con el cuál se doctoró bajo la dirección del neokantiano Paul Natort— demostró el carácter contradictorio e insostenible del juicio de Nietzsche sobre Sócrates.

23. Werner Jaeger, *Der Wandel des Platobildes im 19. Jahrhundert* (1928), en: Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlín 1960, pp. 129-141, aquí: p. 139.
24. Así podría mencionarse también a Paul Friedländer (1882-1968), quien da cuenta en una carta a su maestro Wilamowitz del 4 de julio de 1921, cómo ha influido la interpretación nietzscheana de Platón en los filólogos.
25. Hans-Georg Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode"* (1967), GW 2, pp. 232-250, aquí: p. 247.
26. Se alude aquí al artículo "Zur Systemidee in der Philosophie," en: Festschrift für Paul Natorp, Berlín/Leipzig 1924, pp. 55-75.
27. Wilhelm Windelband, *Geschichte der Philosophie*, en: *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts*, Festschrift für Kuno Fischer (1905), editado por Wilhelm Windelband, Heidelberg 1907, pp. 175-553, aquí: p. 542.
28. Edmund Husserl habla de una costra de "hechos históricos" externos de la historia de la filosofía, que sirven para hacerlos "chocar", con el fin de poder mostrar su sentido interior y cuestionar críticamente. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), en: *Husserliana*, Bd. VI, Haag 1976, pp. 1-276, aquí: p. 16.
29. Nicolai Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936), en: Nicolai Hartmann., *Kleinere Schriften*, Bd. II: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlín 1957, pp. 1-48, aquí: p. 11.
30. Wilhelm Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*, Tübingen 1909, p. 92.
31. Immanuel Kant, *Lose Blätter zu der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, en: *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Band XX, 3. Abteilg.: *Handschriftlicher Nachlaß*, Band VII, Berlín 1942, pp. 333-341, aquí: p. 340.
32. August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*, editado por Ernst Bratuscheck, Leipzig 1877, p. 14.
33. Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen* (1864), Berlín 1912, p. 223. Esta preocupación se encuentra aun en Heinrich Rickert, *Geschichte und System der Philosophie*, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1931) Bd. XL, Erste Hälfte, pp. 7-46, segunda parte, pp. 403-448, en particular: p. 11. Cuán justificada está una preocupación semejante, puede extraérselo de una observación de Kuno Fischer según la cuál la filosofía no puede ser ninguna otra cosa que historia de la filosofía. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, 1. Bd., Heidelberg 1912, p. 8.
34. Paul Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg 1882, p. V.
35. Nicolai Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, en la edición señalada, p. 8.
36. *Ibid.*, aquí: p. 35.
37. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1875-1879), KSA 8, p. 28, 3(52).
38. Hans-Georg Gadamer, *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, en la edición señalada, p. 431.
39. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, en la edición señalada, p. 464.
40. August Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften*, en la edición señalada, p. 27.
41. *Ibid.*, p. 18
42. Lo que para Simmel es un autoengaño, a saber: suponer que uno podría aferrarse en la historia puramente a la realidad. Georg Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, en la edición señalada, p. 392, observación.
43. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (1960), GW 1, p. 289.
44. Friedrich Nietzsche, *Notizen zu Wir Philologen*, en la edición señalada, p. 34, 3(69).
45. Hans-Georg Gadamer, *Plato als politischer Denker* (1935), GW 5, pp. 327-340, aquí: p. 338.