

¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita¹

Luis Enrique de Santiago Guervós
Universidad de Málaga

Mi intención en este trabajo es plantear, en primer lugar, un *problema* que desde el punto de vista de la historia de la hermenéutica más actual no ha encontrado, pienso yo, una respuesta todavía adecuada que aclare al menos los muchos interrogantes que puede plantear la relación Nietzsche-Gadamer. En segundo lugar, trataré del punto de partida común de las hermenéuticas de ambos, la crítica a la objetividad de la ciencia. En tercer lugar intentaré demostrar que no hay tanta distancia entre ambas teorías de la interpretación como a veces se piensa. Y por último, explicare el sentido de la interpretación infinita.

A lo mejor, la respuesta es más sencilla de lo que parece. De todas formas, en el título hay un componente fuertemente retórico. No quiere expresar explícitamente que Nietzsche esté contra Gadamer, ni Gadamer contra Nietzsche, sino que la pregunta trata de abrir un espacio a la reflexión, que, pienso, puede ser muy fructífero para la hermenéutica filosófica actual..

1.- El problema de la relación Gadamer-Nietzsche

¹ Conferencia pronunciada en Granada en el *Congreso Internacional sobre Gadamer: El legado de Gadamer*. 12 octubre de 2003. Publicado en J.J. Acero y otros, *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 171-190.

Una primera pregunta que puede surgir al leer la obra de Gadamer y que provoca una cierta hilaridad es la siguiente: ¿Por qué Gadamer, el discípulo de Heidegger, ha dado tan poca importancia a Nietzsche en el planteamiento y desarrollo de su hermenéutica filosófica? ¿No resulta verdaderamente extraño que el artífice de la teoría hermenéutica de la interpretación más moderna, ignore casi por completo la teoría de la interpretación que desarrolló Nietzsche y que, posteriormente, constituyó la base del desarrollo de las teorías freudianas, deconstructivistas, etc.? Aún más. Resulta también paradójico que Gadamer, que se sentía tan deudor del pensamiento de Heidegger, y que optó por “urbanizar la provincia Heidegger”, haya podido olvidar que Nietzsche fue el compañero de viaje de Heidegger. ¿Cómo pudo, entonces, ignorar esa parcela tan significativa en el pensamiento de Heidegger, la interpretación del pensamiento de Nietzsche, que fue la piedra angular de su propio proyecto ontológico? ¿Qué razones, si las hay, pueden darse para que no tuviese en cuenta de una manera explícita los principios hermenéuticos que están tan activamente presentes en la filosofía de Nietzsche y que determinaron orientaciones importantes en nuestro pensamiento actual?

Planteado el problema en estos términos es curioso observar, para empezar, la valoración que hace Gadamer de la dependencia que tuvo Heidegger del pensamiento de Nietzsche, “la fascinación duradera que ejerció en él”², asumiendo los riesgos de su pensamiento radical y de su “potencia filosófica”³. De Heidegger afirma Gadamer que es “el único filósofo de nuestra época, que ha tomado con total consecuencia la problemática de

² “Acerca del comienzo del pensar” (1986), en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, p. 246.

³ “Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas”(1985) en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 350.

Nietzsche”⁴ y que “la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más bien la profunda ambigüedad de seguirle hasta el último extremo”⁵. Gadamer también es consciente de que “a partir de la ‘*Kehre*’ Heidegger descubrió a Nietzsche como el interlocutor más importante de su diálogo filosófico y en conversación con él pensó el ser como “*Lichtung*” y como “acontecimiento”⁶; tampoco niega que en la fase tardía de su pensamiento siguió acompañándolo como un “desafío”⁷. Por otra parte, a Gadamer también le convence la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche⁸, pues en realidad cuando Heidegger caracteriza y trata de definir el fenómeno del *Verstehen*, como un “modo de ser del Dasein” o un movimiento fundamental de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación que Nietzsche había desarrollado y había convertido en una forma de la voluntad de poder.⁹ En realidad, Gadamer cree que Nietzsche se había adelantado a Heidegger al considerar al ser humano como un “ser que interpreta”. Incluso llega a decir en uno de sus últimos escritos que “Heidegger había centrado el diálogo de su vida en una conversación a dos con Nietzsche sobre el que quería volver a pensar”¹⁰.

Creo, por lo tanto, que Gadamer, a pesar de valorar la importancia de Nietzsche en el pensamiento de Heidegger, no lo incluyó en esa cadena de

⁴ Carta de Gadamer a Löwith, 12-12-37: cf. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, p. 211.

⁵ “Texto e interpretación” (1984), en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, p. 323. (Citaremos con las siglas VM II).

⁶ “Ethos y ética (McIntyre y otros)” (1985), en *Los caminos de Heidegger, op. cit.*, p. 221

⁷ “Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas” (1985), *lc. cit.*, p. 334.

⁸ “Destrucción y *deconstrucción*”, (1985), en VM II, p. 359.

⁹ “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica” (1977), en VM II, pp. 105-106

¹⁰ “Nietzsche y la Metafísica”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 169. Gadamer cuenta, por ejemplo, que el hijo de Heidegger le había comunicado que en los últimos momentos de su vida solía decir que Nietzsche le había “destrozado” (*kaputtgemacht*), (Cf. *Aletheia*, 9/10, 1996, p. 19). En “Los griegos” (1979) (*Los caminos de Heidegger, op. cit.*, pp. 128-129) llega a decir que “un interrogador obsesionado por su propio preguntar se había buscado desde siempre sus interlocutores y finalmente encontró a uno tan poderoso como Nietzsche, al que llevó a sus consecuencias metafísicas, enfrentándose él mismo a éstas como a su mayor desafío”.

interpretaciones que constituye su “*Wirkungsgechichte*”. Es posible que su actitud excesivamente “platónica” y “humanista” pudo contribuir a ello, o que su vinculación a la tradición romántica de la hermenéutica le apartase de un autor excesivamente radical y extremista. Aquellos radicalismos de Nietzsche que fascinaban tanto a Heidegger y provocaron una respuesta más o menos ajustada a sus interrogantes, probablemente no eran del gusto de Gadamer. Él mismo solía decir con frecuencia que Nietzsche era ciertamente una *provocación* para todos, y que Heidegger supo dar una respuesta adecuada a esa provocación. Pero, ¿y Gadamer? A primera vista el resultado parece evidente: trató de eludirlo casi siempre, a pesar de que no niega expresamente la importancia de su pensamiento. Se puede decir, que hasta la década de los ochenta, a raíz de su confrontación con la filosofía francesa postestructuralista, de cuño nietzscheano, especialmente con Jaques Derrida¹¹, no presta demasiada atención a Nietzsche. Es posible que aquella polémica suscitase en él un interés coyuntural con el fin de poder encontrar un suelo común entre las posiciones divergentes de ambos sobre la hermenéutica.

Aunque son escasos los lugares en los que Gadamer habla de Nietzsche, es importante, al menos, contar con su propia valoración. Algunos autores suelen destacar como una curiosidad hermenéutica que el mismo año en que nacía Gadamer moría Nietzsche, el pensador que había proyectado una filosofía perspectivista que propugnaba un universalismo interpretativo que iba a revolucionar los cimientos de la filosofía tradicional, al mismo tiempo que abría las puertas a una nueva forma de pensar que cristalizaría legítimamente en la hermenéutica del siglo XX. Se puede decir, como afirma Jean Grondin, y corrobora el propio Gadamer, que “el carácter

¹¹ Gadamer confiesa en Carta a Derrida (9-13-7) que su perspectiva “en lo tocante a la relación entre Heidegger y Nietzsche, debe representar un punto importante en un enfrentamiento productivo con la herencia de Heidegger”. Jean Grondin, *op. cit.*, p. 429.

interpretativo de toda vida y de todo conocimiento, relacionada con el nombre de Nietzsche, es el desafío del pensamiento de nuestro siglo¹².

Gadamer también confiesa que a diferencia de Heidegger, que “se construyó su propio Nietzsche”¹³, su lectura demasiado temprana de él a la edad de dieciséis años produjo un “efecto paradójico”. Haciendo un repaso de sus primeras influencias admite que no tuvo una “etapa nietzscheana” como la tuvieron los jóvenes de su época y que esos conocimientos iniciales tan precoces de su obra le alejaron pronto de él. Por eso, su encuentro con Nietzsche no tiene esa impronta existencial que tuvo en otros pensadores de su época¹⁴, sino que fue posteriormente un encuentro más bien frío, académico, descafeinado y domesticado por las interpretaciones estereotipadas de los especialistas. Él mismo reconoce que no es “un especialista en Nietzsche, ni un pensador tan original como Heidegger”, sino que se considera simplemente un “testigo” contemporáneo, y nada más. No obstante, a lo largo de su dilatada obra encontramos siempre algunas pinceladas puntuales que pueden darnos una idea de su actitud frente a Nietzsche. De sobra es conocida aquella anécdota, siendo Rector de la Universidad de Leipzig, cuando los rusos, después de la II Guerra mundial, quisieron borrar el nombre de Nietzsche de la lista honorífica de antiguos alumnos. Gadamer, antes de ceder a semejante atropello, prefirió quitar la lista completa en un gesto de verdadero reconocimiento. Por otra parte, hay algunos testimonios escritos, casi todos tardíos, que nos pueden proporcionar algunas pistas. Así por ejemplo, *Texto e interpretación*, de 1981, es una propuesta de diálogo con el deconstruccionismo y para ello se sirve de

¹² *Ibid.*, p. 29

¹³ “El drama de Zarathustra”, en *Estudios Nietzsche*, 3 (2003), p. 116.

¹⁴ Incluso casi al final de su vida confesaba: “Para mí Nietzsche nunca ha sido aquel por el que y con el que tantos se sintieron atraídos”, en “Der leidene Kranke” (2000), en Günter Seubold (ed.) *Was mir Nietzsche bedeutet*, Denkmal Verlag, Bonn, 2001, p. 41.

Nietzsche; para celebrar el centenario de *Así habló Zaratustra* se le invita a colaborar en un escrito colectivo en el que hablará del “Drama de Zaratustra”; en 1950 había participado en una tertulia radiofónica con Adorno y Horkheimer para honrar el 50 aniversario de la muerte de Nietzsche; y finalmente en 1999 escribe un texto titulado “Nietzsche y la metafísica”. Lo demás son alusiones muy puntuales al hilo de algunos temas concretos, pero en ninguno de sus escritos hay una confrontación directa entre sus tesis hermenéuticas y las de Nietzsche, tal vez por lo que él considera un “extremismo dudoso”¹⁵, o como dice Derrida, por estar unido a la problemática de la tradición humanista, o porque su concepto de filosofía como interpretación sólo ha sido desarrollado de un modo aforístico y fragmentario y no de una manera sistemática. Pero lo cierto es que Heidegger trató de superar a Nietzsche, enfrentándose a él, como hizo Marx con Hegel, Gadamer, sin embargo, lo dejó de lado, tal vez por su inquietante radicalismo.

Nuestra intención en esta ponencia, dadas sus limitaciones, es marcar algunas pautas que puedan poner en diálogo el universalismo hermenéutico de Gadamer con el universalismo perspectivista e interpretativo de Nietzsche, que a su manera y desde una posición radical puso las bases para pensar la hermenéutica de otra manera. Contamos ya con algunos trabajos excelentes que pueden servir de referencia para abordar el tema: estudios como los de Johann Figl¹⁶, Alan D. Schrift¹⁷ o Hartmut Schröter¹⁸ ponen de manifiesto que la filosofía de Nietzsche no se puede entender, por una parte, sin tener en cuenta que la interpretación es un principio básico y un elemento de crítica

¹⁵ *Verdad y método*, (VM) tr. esp. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 170 (*Warheit und Methode*, (WM) J.C.B. Mohr, Tübingen, 1975, p. 119)

¹⁶ Cf. Johann Figl, *Intpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsche universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Walter de Gruyter, Berlin, 1982.

¹⁷ Cf. Alan D. Schrift, *Nietzsche and the question of Interpretation, Between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, London, 1990.

¹⁸ Cf. Hartmut Schröter, *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Männder, Mittenwald, 1982

frente a la metafísica tradicional. Ningún pensador antes que él había abordado con tanta claridad el carácter de la interpretación y su dimensión hermenéutico-universal: no hay “hechos”, sólo interpretaciones; el mundo es el resultado de una interpretación; el sujeto es también una interpretación; todos los valores son interpretaciones; la historia es un arte de la interpretación pues se reduce a poner límites, a establecer épocas, fines, horizontes, prospectivas. Tampoco hay una interpretación definitiva, que ponga punto final a la cadena de interpretaciones, porque la interpretación es infinita. Lo cierto es que la radicalidad de la hermenéutica de Nietzsche no tiene parangón en la historia del pensamiento¹⁹. Algunos como Ricoeur, llegaron incluso a definirla como una “hermenéutica de la sospecha”.

Pero el problema que nos atañe es comprobar si hay elementos en la filosofía de Nietzsche que enuncien y anticipen las conquistas de la hermenéutica filosófica de nuestra época más reciente, es decir, si se pueden apreciar implícitos y supuestos hermenéuticos nietzscheanos en el desarrollo posterior de la obra de Gadamer. No podemos perder de vista, como indica J. Grondin, que “Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo”²⁰ y también fue él el que dilató el horizonte de la interpretación a los modos de orientación de la vida, reivindicando la finitud de la existencia humana y el carácter infinito de la interpretación; o introduciendo como elementos determinantes de la interpretación la idea de *situación hermenéutica* y la de *horizonte*. Tampoco hay que olvidar el valor paradigmático que adquiere en su obra el arte como referente crítico; el valor de la retórica, de lo clásico, y la conciencia crítica

¹⁹ Curiosamente, Carlo Sini ha comparado la hermenéutica nietzscheana con el pensamiento de Charles Sanders Peirce, “Nietzsche et l’ermeneutica”, en *Fenomenologia e Societa*, 6 (1983), p. 43.

²⁰ Jean. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 35.

frente a la tradición, sin menospreciar aquello que de “grande” y ejemplar hay en el pasado.

2.- Punto de partida común: Crítica al objetivismo científico.

Del escrito de Nietzsche sobre la historia: “*II C. Intempestiva*”, que probablemente tiene mucho que decirnos sobre los fundamentos de la hermenéutica, destacamos su crítica al objetivismo científico, que después reivindicaría Gadamer, y que Habermas consideraría como una de las mejores contribuciones de la hermenéutica al pensamiento actual.

Pues bien, el punto de partida de la hermenéutica de Gadamer coincide en líneas generales con el punto de partida de la filosofía de Nietzsche: la reivindicación de otras formas de experiencia que trascienden la legitimidad del método científico y las reivindicaciones veritativas de la ciencia, y la crítica de la ciencia moderna, que no está en condiciones de comprender la experiencia humana del mundo y de la vida. La crítica de Nietzsche al historicismo es una de las fuentes que dan forma a los argumentos de Gadamer contra el historicismo y el relativismo²¹ y refuerzan los argumentos que encontramos en las ideas de Gadamer, pero también a través de su hermenéutica se puede apreciar con mayor claridad el alcance histórico de la crítica de Nietzsche al ideal de objetividad.

En este sentido, su crítica temprana a la *filología*, como ciencia del espíritu, que busca la objetividad en los textos, es un ejemplo paradigmático.

²¹ Cf. Osman Bilal, *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*, RVP, Washington, 2000.

La filología, para Nietzsche, no comprende verdaderamente la Antigüedad, porque convierte el pasado en un *objeto* de investigación de una ciencia pura y no en una *fuentes* para el proyecto de comprender nuestro presente y enjuiciarlo, a fin de superar nuestra época y a nosotros mismos. Gadamer piensa que Nietzsche tomó como punto de partida la pregunta por los “límites de la autoconciencia histórica”²². Además, cuando trata de plantear la contradicción entre la voluntad de formación inmediata que hay siempre en el presente²³ y el postulado de Ranke sobre la “autodisolución de la individualidad”, se basa en realidad en Nietzsche. Éste solía hablar de ese talante vital alejandrino, un talante debilitado que es modélico para la conciencia moderna incapaz de hacer una valoración propia de los fenómenos. “La ceguera axiológica - parafrasea Gadamer - propia del objetivismo histórico desemboca así en el conflicto entre el mundo histórico enajenado y las fuerzas vitales del presente”²⁴.

Tanto Gadamer como Nietzsche excluyen, por lo tanto, la autodisolución del sujeto (*Selbstausslöschung*), algo que era condición necesaria para el historicismo. Ambos evitan la ingenuidad positivista y objetivista que consistiría en negar por una parte la eficacia del prejuicio (Gadamer) o la determinación de la perspectiva individual, esperando poder hacer hablar a las cosas mismas sin ninguna especie de intrusión del sujeto. Ahora bien, la cosa misma no puede interpelarnos, ni hablar, si no es a través de mis proyectos de inteligibilidad. Esta alternativa de Gadamer, se mueve, aunque con matices, en una oposición intermedia entre la autodisolución del interprete, propugnada por el positivismo, y el perspectivismo generalizado de Nietzsche, siguiendo las sendas de Heidegger de una comprensión crítica, que

²² *Ibid.*, p. 35.

²³ “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en VM, II, p. 215. Cf. Hartmut Schröter, *op. cit.*, p. 236s.

²⁴ *Ibid.*

intentará “no llevar a término directamente sus anticipaciones, sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas”²⁵. Es cierto que Nietzsche no es tan optimista como Gadamer, pues es consciente de que la historia deforma a veces los hechos y distorsiona la realidad, de manera que las posibilidades de interpretación que bloquean la cosa, pueden terminar por imponerse en forma de dogmas, ideologías, etc. Y a menudo, como quiere Nietzsche, es necesario penetrar tras esa superficie de las apariencias históricas, pues ese ideal de objetividad puede ocultar un relativismo nihilista que representa, en el fondo, una actitud de debilidad, una “voluntad de nada”, al abstraer completamente de la perspectiva del presente y alcanzar un cuadro del pasado libre de *intereses*²⁶.

Pero también es cierto que tanto Nietzsche como Gadamer, en la medida en que el método científico, o el método filológico, pasan a un segundo plano, realizan su aproximación al arte. Por eso el *arte* desempeña un papel clave y referencial en ambas hermenéuticas. En realidad se trata de poner la *experiencia del arte* como punto de partida o como “óptica” desde la que se valora el mundo y la vida: “ver la vida desde la óptica del arte”, decía Nietzsche.

3.- La interpretación: ¿Proyección o descubrimiento?

Además de este elemento común, de enorme importancia en la toma de posición frente al historicismo, Gadamer se fija especialmente en la idea que

²⁵ VM, 336 (WM; 254). Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, París, 1993, p. 168.

²⁶ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*.(KSA), W. de Gruyter, Munich, 1980, Bd. 1, p. 285. [Citamos por la edición de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, con las siguientes siglas: NT : *El nacimiento de la tragedia*; EH: *Ecce Homo*; HdH: *Humano demasiado humano*; AhZ: *Así habló Zaratustra*; MbM: *Más allá del bien y del mal*; otras siglas: CW: *El caso Wagner*; GC: *La Gaya ciencia*, VP: *La voluntad de Poder*.]

tiene Nietzsche sobre la interpretación. Éste, lo mismo que la hermenéutica, pensó que la radicalidad de sus ideas se jugaba en el terreno del lenguaje. El filósofo tenía que liberarse de las redes del lenguaje para poder al mismo tiempo liberar de las ilusiones a la autoconciencia y de la ciega fe en los “hechos” a los positivistas. La verdadera dimensión de la realidad, para Nietzsche y Gadamer, depende de la *interpretación*²⁷. Gadamer afirma que “es una palabra que expresó originariamente la relación mediadora” y que “desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación predeterminante, la interpretación ha de ocupar también en filosofía una posición clave”. Pero confiesa, sin embargo, que “la carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser en cierto modo el desafío de cualquier tipo de positivismo. ¿No es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como ‘algo’”²⁸. No se pudo evitar, por tanto, la consecuencia hermenéutica de que lo “dado” no se pudo separar de la interpretación, ya que no hay algo “en sí”, no hay “hechos” independientes de la interpretación. La interpretación, por tanto, llega a decir Gadamer, “constituye la estructura originaria del ‘ser-en-el-mundo’”²⁹.

Pero es realmente aquí donde comienza Gadamer a poner distancias, siguiendo a veces las pautas de Heidegger. Formula frecuentemente la siguiente pregunta que para él determina el alcance de la hermenéutica y adquiere la categoría de demarcación entre dos teorías hermenéuticas que buscan una fundamentación y que aparentemente parecen irreconciliables:

²⁷ Cf. Gadamer, “Texto e interpretación”, en VM, II, 327.

²⁸ “Texto e Interpretación”, VM, II, p. 327.

²⁹ *Ibid.*,

“¿la interpretación es una *posición* (*einlegen*) de sentido y no un *descubrimiento* (*finden*) de sentido?”³⁰

Es decir, según Gadamer la interpretación para Nietzsche sería una “proyección” de sentido sobre las cosas, lo cual representaría a su vez la expresión de la apoteosis del *subjetivismo*, algo que la hermenéutica como tal debe evitar a todo trance. En este sentido, Gadamer cree que la dimensión de “apertura” que ofrece la hermenéutica filosófica, en cuanto que el significado de las cosas se “descubre” y no se “crea”, es incompatible con el sentido proyectivo de la hermenéutica nietzscheana. Pero, ¿se da realmente una oposición, como sugiere Gadamer, entre una hermenéutica entendida como “descubrimiento” y una hermenéutica entendida como “proyección perspectivista”, en relación al significado, o más bien hay que decir que depende una de otra? Nicholas Davey³¹ ha puesto de relieve, y con razón, que esa oposición que a veces se plantea como inconmensurable está llena de “prejuicios” y que la hermenéutica de Gadamer, fundamentada en una teoría de la *experiencia* en la que juegan un papel importante las afecciones o los afectos, tiene mucho que ver con al noción de interpretación nietzscheana.

Es cierto que para la hermenéutica filosófica interpretar y comprender no son propiamente acciones del sujeto. Lo verdaderamente importante en la comprensión es que siempre “algo acontece”. En este sentido la hermenéutica entiende la comprensión como un cierto *padecer* (*leiden*) en sentido heideggeriano, es decir, un dejarse interpelar por la tradición, el texto o el otro. Luego la comprensión e interpretación son propiamente un *acontecer*,

³⁰ *Texto e interpretación*, VM II, p. 328.

³¹ Nicholas Davey, “Hermeneutic Passions: Gadamer versus Nietzsche on the subjectivity of interpretation”, en *International Journal of Philosophical Studies* 2(1), (1992), p. 45.

un devenir, un *proceso* que no comienza con la “subjetividad”. Pero ese padecer del que habla tanto Gadamer como Heidegger, cuando trata de la experiencia del lenguaje, sugiere, por una parte, un matiz pasivo, pero también la *pasión* implica un impulso, una determinación, un hacer. Eso lo recoge el término griego *pathos*, que Nietzsche comprende muy bien, y que denota la exuberancia, el ardor, y el ímpetu del artista dionisiaco. Entonces, el problema es, si la interpretación es *sólo* una proyección de sentido o más bien *sólo* un descubrimiento, o ambas cosas a la vez.

En primer lugar, no parece que su teoría de la interpretación se resuelva, en definitiva, en un *subjetivismo radical*. Nietzsche no dice que todo es *subjetivo* ya que el término interpretación y perspectiva designan también el *horizonte interpretativo* particular de una *forma de vida*, que se define como un centro de valoración que abarca desde el nivel de los afectos hasta las organizaciones culturales, sociales y políticas. El individuo no es una entidad atómica con una única perspectiva, sino que es una configuración de perspectivas. “‘Todo es subjetivo’, dices tú; pero incluso esto es una interpretación. El ‘sujeto’ no es nada dado, sino algo añadido, fabricado”³².

Si no hay *sujeto ni objeto*, entonces habrá que preguntarse, *quién interpreta* y *qué es* lo que interpreta. Nietzsche es clarísimo cuando trata de dar una respuesta a la pregunta por el sujeto de las interpretaciones o de las perspectivas: “¿*Quién interpreta?* — Nuestros afectos”³³. El sujeto de las interpretaciones, no puede ser el cognoscente humano en cuanto algo dado, pues no *tiene* interpretaciones o perspectivas, sino que ellas son lo que *es* el sujeto. Esta es una de las innovaciones que introduce Nietzsche en su

³² KSA, 12, p. 315.

³³ KSA, 12, 161 En KSA, 12, 140 dice: “No se debe preguntar ‘quién interpreta’, pues el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto”.

concepción heterodoxa del conocimiento: privar al sujeto de su función trascendental en el proceso de interpretación.

Así pues, el rechazo de la noción de sujeto le lleva a construir una teoría alternativa sobre la subjetividad, por lo tanto no parece muy acertado considerar que su teoría de la interpretación es simplemente subjetivista. Nietzsche, siguiendo una estrategia recurrente, comienza por invertir nuestros hábitos filosóficos y lingüísticos comunes, argumentando que lo primero son las acciones, los accidentes y el devenir, más bien que el sujeto, la sustancia o los seres. ¿No está diciendo Nietzsche lo mismo que Gadamer, aunque con otras palabras, que el verdadero sujeto de la interpretación es el *acontecer*? Tanto el intérprete como el objeto de la interpretación, es producido por un *proceso* o devenir sin sujeto: “la interpretación misma, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, un devenir”³⁴.

Para comprender mejor la posición hermenéutica de Nietzsche es necesario comprenderla en el contexto de su visión estética de la realidad y de su teoría de la “voluntad de poder”. Cuando Nietzsche trata de reivindicar la interpretación por encima de los “hechos”, no hay que olvidar que posiblemente esté pensando que el filósofo, en cuanto interprete de la realidad, se comporta como un artista que despliega en la práctica su *iniciativa creadora*. Esto se puede apreciar desde *El nacimiento de la tragedia*, donde ya se detecta una tendencia creciente a contemplar el mundo en términos estéticos y a considerar el arte como una forma de recrear el mundo, que se justifica, lo mismo que la existencia, sólo estéticamente. Por eso, el arte será para Nietzsche “la actividad propiamente metafísica de la

³⁴ KSA, 12, p. 140.

vida”, y como tal, *no* está obligado a interpretar de una manera correcta lo que ve y observa, pues en el arte lo que realmente interesa es la *interpretación* misma. Es irrelevante la correspondencia que pueda existir entre las interpretaciones y los hechos. Lo mismo ocurre en el plano del conocimiento. El centro de interés no parece estar en la realidad oculta que la interpretación trata de descifrar y traer a la luz, sino en el *proceso* de la interpretación misma, es decir, en la cualidad de ese proceso que es un *proceso infinito* en su desarrollo, pues nunca se llega a descubrir aquello más allá de lo cual no se puede ir: es decir, lo original, lo trascendental, el fundamento

En este sentido, Nietzsche trataría de hacer ver a Gadamer que su pretensión de reducir el proceso de interpretación a una mera búsqueda conlleva una *actividad creativa* que se limita a construir la realidad desde un particular punto de vista y desde un determinado estilo, que de una forma inevitable requiere resaltar algunos aspectos en detrimento de otros, que quedan abandonados a la indiferencia. Las *limitaciones* son siempre algo necesario cuando se trata de una actividad artística y creativa. La propia naturaleza, dice Nietzsche, es la “que implanta la necesidad de horizontes limitados [...], la que enseña el *estrechamiento* de la *perspectiva* y por tanto, en cierto sentido”³⁵. Pero el artista al *reconocer* y *tomar conciencia* de esa limitación o estrechamiento de perspectiva, o, como diría Gadamer, de su propia finitud, ese reconocimiento se convierte a su vez en un *impulso* que le empuja a potenciar su propia actividad y a crear más. Es así como el arte afirma la vida: como un proceso sin fin de “destrucción y creación”, de devenir y superación: “¡podemos destruir sólo como creadores! Pero –decía

³⁵ *Ibid.*, §188.

Nietzsche— no olvidemos tampoco esto: basta con crear nuevos nombres y apreciaciones y probabilidades para crear a la larga nuevas ‘cosas’”³⁶.

El mundo, por lo tanto, no tiene patrones objetivos, sino que es más bien *puesto por el arte*. Son nuestras leyes las que nosotros colocamos en el mundo, solo a través de un poder lógico-poético dirigimos nosotros las perspectivas a todas las cosas y así nos mantenemos en la vida. Solo podemos captar y comprender un mundo, que nosotros mismos hayamos hecho. El artista, por eso, es el único que decide sobre las cosas, el que enseña a ver las cosas de lado o como en escorzo, o a disponer las cosas de tal manera que en parte queden disimuladas y ofrezcan solamente la posibilidad de entreverlas en perspectiva³⁷.

Pero lo que le interesa realmente a Nietzsche aquí es el *proceso* de producción de la obra de arte, lo que *acontece* en su origen, la experiencia originaria. Ahora bien, esta donación de sentido que acontece en toda obra de arte no es un acontecer subjetivo. El sujeto nunca es origen del arte, sino que el artista se origina sólo con el crear de su obra de arte, “la obra, la del artista, la del filósofo, inventa al que la ha creado”³⁸. Por lo tanto, Nietzsche piensa el arte trascendiendo el ámbito de la mera obra de arte, porque en la palabra “arte” se designa al mismo tiempo el “crear”, es decir, el ser metafísicamente activo: “el efecto de la obra de arte es la *excitación del estado del creador artístico*, de la embriaguez... [...] Lo esencial en la obra es su *consumación*

³⁶ GC, § 58, KSA, 3, 422

³⁷ Cf *Ibid.*, §299.

³⁸ CW, KSA, 6, 434. Este texto de su última época demuestra que esta idea ha estado presente en Nietzsche desde el principio.

existencial, su producir de la perfección y plenitud. El arte es esencialmente *afirmación, bendición y divinización de la existencia...*”³⁹.

3.- Infinitud de la Interpretación.

El resultado de esta manera de pensar la interpretación es que cuando se niega el estatus privilegiado de lo dado, el camino queda abierto al *juego creativo* de las interpretaciones, cada una de las cuales abre un horizonte particular de significado y valor, llevando el conocimiento hasta el infinito. Este carácter de *apertura* de la interpretación, como en la experiencia hermenéutica gadameriana, tiene para Nietzsche un valor incomparable, puesto que es lo que verdaderamente puede llevar a expresión el “devenir”: “El mundo ha sido para nosotros todavía mucho más ‘infinito’: en cuanto que nosotros no podemos rechazar la posibilidad de que *encierra interpretaciones infinitas en sí*”⁴⁰. Otro texto de los *Fragmentos* afirma también que el mundo es “*interpretable* de modos diversos, no tiene tras de sí un sentido, sino innumerables sentidos. ‘Perspectivismo’”⁴¹. En este sentido, tanto Nietzsche como Gadamer reivindican también el carácter infinito de toda interpretación, al aceptar la limitación y *finitud* inherente a cada óptica individual. Se trata de una *infinitud positiva* del proceso interpretativo⁴², en cuanto que el proceso se desarrolla indefinidamente. Nietzsche opone frente al “espectador desinteresado” kantiano, como paradigma de la objetividad, a Argos, el

³⁹ KSA, 13, 241. En *Humano demasiado Humano* IIa, el aforismo 174, que tiene como título *Contra el arte de la obra de arte*, critica el prejuicio de comenzar el arte por el final, es decir, por la obra de arte, y la creencia en que es a partir de ella como la vida debe ser transformada y mejorada. El arte de la obra de arte es algo accesorio.

⁴⁰ GC, KSA, 3, 627., ver A. D. Schrift, *op. cit.*, p, 180.

⁴¹ KSA, 1885-87, “No hay hechos....”

⁴² G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989, p. 276.

monstruo de cien ojos que ha dominado sus pros y sus contras⁴³. No hay límite en los modos en que el mundo puede ser interpretado en virtud de la visión perspectivista de toda existencia y del pluralismo interpretativo⁴⁴. Este reconocimiento de las posibilidades interpretativas ilimitadas sanciona una aproximación pluralista de la interpretación.

Esta es una de las tesis fundamentales que articula la hermenéutica de Nietzsche, de acuerdo con su perspectivismo universalista, se desarrolla en dos direcciones, hacia el interior y hacia el exterior. En la experiencia que hacemos del mundo sólo leemos textos. Los textos a su vez son ya interpretación de otros textos, sin que nunca se pueda llegar a un referente último. La interpretación, si no tiene un referente último en los “hechos”, tampoco tiene un fundamento último en el “sujeto”⁴⁵, puesto que aquello a lo que aplicamos la interpretación es una interpretación, que a su vez es el resultado de otra interpretación, que siempre está abierta a nuevas interpretaciones. La hermenéutica nietzscheana se funda sobre aquel carácter infinitamente interpretativo y perspectivístico del pensamiento, lo mismo que la hermenéutica de Gadamer se funda en el carácter infinito de toda comprensión.

Ese carácter infinito de la interpretación también se traslada, como en la hermenéutica de Gadamer, al ámbito de la ciencia, pues sus resultados son también interpretaciones en virtud del pluralismo ontológico en el que se fundamenta el perspectivismo: “¡el mundo, como cualquier texto, no tienen ningún sentido oculto, sino incontables sentidos”, y es infinito, porque puede

⁴³ HdH, IIa, 223.

⁴⁴ Sobre el pluralismo interpretativo ver A. D. Schrift, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁵ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 275.

contener “infinitas interpretaciones”⁴⁶, ya que siempre está abierto a nuevas interpretaciones. La ciencia, entonces, es una interpretación, puesto que no proporciona la descripción última de las cosas tal y como son en sí mismas. Es una interpretación como las demás, sujeta a revisión. Pero esto no significa, que tanto Nietzsche como Gadamer dirijan sus invectivas contra el método de la ciencia, sino contra la primacía que se les otorga. Cada visión del mundo está cimentada en valores específicos (prejuicios) y actitudes hacia la vida.

Hablar, por tanto, en un sentido absoluto de la interpretación o en su valor definitivo es considerado tanto por Nietzsche como por Gadamer como una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que *siempre está en marcha*, que no concluye nunca, precisamente porque se trata de un *proceso*, de un *devenir*, o un *acontecer*. Pero Nietzsche matiza el sentido de ese proceso, puesto que mediante tal proceso el percibir consciente y su perspectivismo, como la voluntad misma, produce sus objetos. De este modo, la interpretación es el proceso no de su reconstrucción, sino de su constitución. Ahora bien, es indudable que la radicalización de Nietzsche en este aspecto supera la posición de Gadamer, pues ese proceso infinito tiene sus raíces en los límites del conocimiento y en la condición radicalmente finita del hombre. “Nosotros solo podemos comprender un mundo que nosotros mismos hemos hecho”⁴⁷, dice Nietzsche. Podríamos decir que se trata de una versión kantiana *sui generis* del conocimiento, que trata de quebrar todo tipo de idealismo y creencia en un más allá que se pueda traducir como mundo verdadero o mundo moral. No hay nada “en-sí”, todo lo que hay es “*para-nosotros*”: “Que las cosas posean una constitución en ellas

⁴⁶ GC, §374.. Cf. A. Nehamas, *Nietzsche. Life as literature*. Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 8 ss.

⁴⁷ KSA, 11, 138.

mismas, fuera de la interpretación y de la subjetividad, es una hipótesis idílica [...] presupone que la interpretación y subjetividad no son esenciales”⁴⁸. Para Nietzsche, en el fondo, la respuesta a la pregunta “¿qué es esto?”, no puede ser otra que “qué es esto para-mi”. Por lo tanto, nosotros sabemos lo que es el mundo desde la *pregunta* que planteamos, pero toda pregunta es siempre abierta, perspectivista, porque *abre* un campo de significado en múltiples direcciones. En este caso, Nietzsche estaría de acuerdo con Gadamer, cuando este afirma que la “esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades”⁴⁹ y que con la pregunta “lo preguntado siempre se coloca bajo una determinada perspectiva”⁵⁰. Sin embargo, Gadamer matiza frente a Nietzsche, que “preguntar no es poner, sino probar posibilidades”⁵¹. Pero en última instancia, ese preguntar y seguir preguntando, propio de la hermenéutica, tiene su explicación y razón de ser en que, como diría Nietzsche, “no hay límites al modo en que el mundo puede ser interpretado”⁵², o como comentaba a Fuchs⁵³ “no hay una única interpretación correcta”, pues el número de puntos de vistas es infinito y el número de valoraciones también.

Por lo tanto, siempre cabe la posibilidad de “comprender de otra manera”, dice Gadamer, ya que “la tarea de la comprensión no consiste únicamente en dilucidar, hasta en los más íntimos fundamentos de nuestro inconsciente, qué es lo que motiva nuestros intereses, sino sobre todo, comprender e interpretar en la dirección y en los límites que están fijados por

⁴⁸ KSA, 12, 353.

⁴⁹ VM, 369

⁵⁰ VM, 439.

⁵¹ VM, 454.

⁵² KSA, 12, 120.

⁵³ Carta a Fuchs, 26-8-1888, en F. Nietzsche. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli y M. Montinari, v. 8, Walter de Gruyter, Manchen, 1986, p. 399

nuestro interés hermenéutico”⁵⁴. Ese carácter, siempre *provisional* de toda interpretación, condicionada por la situación histórica o perspectiva, es lo que hace que la interpretación, como dice Gadamer, sea una aventura, y como toda aventura, siempre conlleve un riesgo peligroso⁵⁵. Y ese riesgo, precisamente, es el que asume Nietzsche radicalizando la hermenéutica hasta extremos insospechados. La fuerza con la que él lleva a conclusiones extremas el modo de pensar interpretativo, no encuentra un parangón. Después de haber proyectado la destrucción de la metafísica y su pretensión de establecer valores absolutos, después de haber desenmascarado el nihilismo que afirma que nada tiene sentido, ha puesto en la psicología del hombre la capacidad de “dar sentido” o de aceptar el sinsentido.

Ahora bien, al comprender el mundo como una pluralidad de interpretaciones y la existencia como puro devenir, Nietzsche no nos invita a instalarnos en el puro relativismo, donde “todo vale”. El aparente relativismo del perspectivismo queda neutralizado por un *naturalismo* que se mueve más allá del reduccionismo científico al ofrecer la doctrina de la voluntad de poder y del devenir en lugar de todas las interpretaciones teológicas⁵⁶. Tampoco hay que olvidar, cuando se habla de relativismo, que Nietzsche concibe las interpretaciones *en relación con otras interpretaciones*, puesto que siempre se encuentran en lucha unas con otras pues hay muchas formas en que el mundo existe y no hay un mundo sino muchos mundos; la única alternativa a una interpretación es otra interpretación⁵⁷. Habitamos muchos mundos a la vez (el mundo de la ciencia, del arte, de la religión, de la

⁵⁴ “Hermenéutica como filosofía práctica” (1972), en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, p. 77.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁶ A. Nehamas, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁷ Cf Nelson Goodman, en su obra: *Modos de construir el mundo (Ways of Worldmaking)*. Hackett, Indianapolis, 1978), propone que “toda descripción válida construye un mundo”. Cf W.V Quine, *Ontological relativity and Other Essays*. Columbia University Press, NY, 1969, p. 50. Las mismas ideas las mantiene H. Putman.

política) y la objetividad viene a nombrar una competencia. Nietzsche argumenta que siempre habrá más de una interpretación válida y ese pluralismo de perspectivas sería la base, como señala Hofmann, de un “pluralismo tolerante”⁵⁸, y al mismo tiempo el muro de contención contra el mismo relativismo.

Pero en realidad, y en el fondo, lo que parece proponer Nietzsche es que ese pluralismo interpretativo que es infinito, se da como un modo de vida impuesto para que las fuerzas puedan sobrevivir y tiene un carácter enteramente *pragmático*. De ahí que se pueda definir su visión perspectivista de la realidad que tiene Nietzsche en términos de “pragmatismo perspectivista”, puesto que conocer es *introducir* o *poner* un sentido en las cosas para plegarlo a nuestros intereses vitales. En realidad es la *vida*, en última instancia, el criterio último de la realidad, y, en concreto, las necesidades vitales, pues en definitiva “nosotros hemos arreglado para nosotros mismos un mundo en el que podemos vivir – poniendo cuerpos, líneas, planos, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: sin estos artículos de fe nadie podría ser capaz de vivir. Pero eso no los prueba. La vida no es un argumento; las condiciones de vida pueden incluir el error”⁵⁹. Por eso es una banalidad el ideal de objetividad de la ciencia. En su lugar es preferible optar por las “posibilidades bellas que la interpretación trae consigo”⁶⁰, pues es el *poder* y la *fuerza artísticos* los que en definitiva permitirán que el hombre llegue a superarse a sí mismo. Pero lo que parece claro a los ojos de Nietzsche es que de cualquier forma el hombre nunca dejará de ser intérprete.

⁵⁸ J. N. Hofmann, *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik*, Walter de Gruyter, Berlín, 1994, p. 47.

⁵⁹ GC, § 121; MbM, § 39; EH, sec. 3.

⁶⁰ MbM, § 10, p.29

De todo lo expuesto se puede aventurar una conclusión: creo que interpretar a Gadamer desde la productiva teoría de la interpretación que encontramos en la obra de Nietzsche nos ayudará a ver con mayor claridad los límites y los grandes aciertos de la hermenéutica gadameriana. Es cierto que la radicalidad de Nietzsche ha sido un enorme desafío para los filósofos que le siguieron y, al mismo tiempo, un obstáculo, para profundizar en su filosofía. Pero en medio de esa maraña de aforismos y notas fragmentarias podemos descubrir elementos críticos de gran calado, que pueden servir para purificar de ciertos idealismos a una hermenéutica aparentemente tan sólida como la de Gadamer.