

¿Podemos incluir a Nietzsche en la hermenéutica? No hay razones para temer¹

Can we include Nietzsche into hermeneutics? There is no reason to fear

Alejandro de Jesús García Durán²
Sergio Arboleda University, Colombia
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

Recepción: 23 de noviembre del 2022

Evaluación: 21 de abril del 2023

Aceptación: 28 de abril del 2023



1 Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Neopaganism: diagnosis and answers from Classical Philosophers and Church Fathers”, dentro de la línea de investigación en Filosofía Contemporánea del grupo de investigación Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades.

2 Magister en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura.

<https://orcid.org/0000-0001-9163-4655>

Correo electrónico: alejandra.garcia@usa.edu.co

Resumen

En este artículo se indaga por la relación entre Nietzsche y la hermenéutica filosófica contemporánea desde una óptica bien precisa, que podemos indicar en estos términos: ¿debe Nietzsche ser incluido en la nómina de los representantes de la hermenéutica? Para ello, en un primer momento mostraré que efectivamente ha habido una reticencia frente a esta inclusión. Posteriormente analizaré la postura de dos reconocidos exponentes de la hermenéutica contemporánea (Jean Grondin y Gianni Vattimo), desgranando las razones de uno y otro para considerar o no a Nietzsche como filósofo hermenéutico. Al final, se realizará un análisis conclusivo al respecto.

Palabras clave: Grondin, hermenéutica, Nietzsche, nihilismo, Vattimo.

Abstract

In this article, the relationship between Nietzsche and contemporary philosophical hermeneutics is investigated from a very precise point of view, which we can indicate in these terms: should Nietzsche be included in the list of hermeneutics representatives? At first, I will show that, indeed, there has been a reluctance towards this inclusion. I will then analyze the position of two recognized exponents of contemporary hermeneutics, Jean Grondin and Gianni Vattimo, detailing the reasons of one and the other to consider or not Nietzsche as a hermeneutic philosopher. At the end, we will make a conclusive analysis about it.

Keywords: Grondin, hermeneutics, Nietzsche, nihilism, Vattimo.

Presentación de la cuestión

Si echamos una ojeada, aunque sea somera, al panorama filosófico-intelectual de las últimas décadas, notaremos, no sin sorpresa, que dos de los conceptos filosóficos más recurrentes, dentro de la inmensa variedad de tendencias y corrientes filosóficas que proliferan en la actualidad, son los de ‘hermenéutica’ e ‘interpretación’. No se trata, ciertamente, de nociones nuevas en filosofía, pues tienen una historia que puede remontarse, incluso, hasta los inicios mismos de la reflexión filosófica en las costas griegas de Asia Menor. De cualquier manera, estas categorías –como término o como concepto– estuvieron referidas, casi con exclusividad, a la actividad específica de la exégesis de textos de difícil comprensión, sobre todo en el ámbito religioso y jurídico. Por ello, la interpretación no pasaba de ser una instancia un tanto secundaria, metodológica o instrumental, con respecto a otras formas más “objetivas” de aprehensión del sentido (abstracción, comprensión, intuición, deducción, etc.).

Pero, sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo XIX, la interpretación ha ganado un lugar central en los debates filosóficos, que ven en ella tanto un elemento constitutivo de la praxis humana como, incluso, una dimensión universal de *la realidad* (necesitada siempre de interpretación) y del hombre dentro de ella (que siempre habita el mundo en calidad de intérprete).

En este proceso de universalización del fenómeno de la interpretación Friedrich Nietzsche ocupa un lugar de especial relevancia. Él representa el punto de ruptura de la constelación metafísica de Occidente (con sus ideales de verdad, objetividad y conocimiento universal), a la vez que señala el tránsito hacia una época y un pensamiento que asumen de manera cada vez más creciente el carácter interpretativo de todo esfuerzo humano por iluminar los verdaderos ejes cognoscitivos del mundo y de la acción.

No obstante, a pesar de que hoy seamos conscientes de la deuda que la hermenéutica filosófica contemporánea tiene con el pensador alemán, no ha quedado del todo claro cuál es el lugar que éste ocupa en la historiografía sobre el tema. En efecto, las diferentes exposiciones historiográficas sobre el desarrollo de la hermenéutica contemporánea han mostrado una cierta reticencia a incluirlo en la lista de los pensadores hermenéuticos. Pues bien, mi posición, a este respecto, es que Nietzsche, más allá de estas reticencias, ocupa

un lugar fundamental en la cristalización de la hermenéutica contemporánea, y no sólo como un provocador o inspirador, sino como auténtico precursor.

Ciertamente, no encontramos en Nietzsche ningún tipo de reflexión sistemática sobre la hermenéutica o sobre la interpretación. Y, no obstante, es posible encontrar, en las muchas páginas de su obra, una noción coherente acerca de ello. En efecto:

(...) pese a su estilo fragmentario, a la ambigüedad de muchas de sus tesis y a la fluidez de un pensamiento que no parece nunca detener su curso, es posible identificar una noción coherente de interpretación en la filosofía nietzscheana. De este modo, antes de que el problema de la interpretación fuese reformulado por la hermenéutica contemporánea y acogido como una de sus preocupaciones centrales, éste ya había ganado una importancia capital en la intempestiva reflexión de Nietzsche (Gama, 2004, p. 5).

Si las cosas son de este calibre, no deja de ser un tanto sorprendente y desconcertante que la hermenéutica actual muestre un cierto desconocimiento del influjo de Nietzsche en esta cuestión concreta. Así, por ejemplo, Martin Heidegger, en la magnífica lectura que hace del profesor de Basilea, centra su interés, sobre todo, en las doctrinas “metafísicas” de sus últimos escritos, con lo cual éste aparecerá como el último representante de una manera de pensar que se remontaría, por lo menos, hasta Aristóteles, es decir, como un filósofo centrado “en el problema más antiguo y fundamental de la filosofía, el del ser” (Vattimo, 1996, p. 9). En este sentido, podría decirse que se olvidan aquellos aspectos de la reflexión nietzscheana (como la reflexión sobre la interpretación) en los que se dibuja el intento de construir una posición ontológica radicalmente anti metafísica.

De otro lado, al exponer los “Preliminares históricos” de la hermenéutica al inicio de la segunda parte de *Verdad y método* (1998a), Gadamer no hace mención del filósofo alemán. Esto, por lo demás, estaría en armonía con su afirmación de que la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche como el punto supremo y a la vez culminante de la metafísica occidental lo convenció (p. 359).

Resulta, pues, comprensible el cuestionamiento de Carlos B. Gutiérrez:

Entre las preguntas que hoy tenemos que hacernos respecto a la recepción de los atisbos radicales de Nietzsche destaca la de ¿qué ha hecho que la

filosofía hermenéutica de Gadamer, fuertemente enraizada en el pensamiento de Heidegger, mantenga en medio de su auge como teoría de la interpretación una distancia notable frente a la gran obra genealógica de Nietzsche? (2004a, p. X).

De ahí, justamente, su interés en “poner de relieve el papel decisivo que juega Nietzsche en la filosofía hermenéutica, el elenco de cuyos protagonistas se suele recitar desde Schleiermacher y Droysen hasta Dilthey, Heidegger y Gadamer, omitiendo sistemáticamente cualquier referencia a su nombre” (Gutiérrez, 2006).

Por su parte, Luís Enrique de Santiago Guervós se expresa en los siguientes términos:

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? (...) ¿Por qué Gadamer no ha integrado el problema hermenéutico en el contexto relacionado con el nombre de Nietzsche, como lo hizo Heidegger? ¿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? (2004, pp. 171-172).

He aquí porqué la reticencia a considerar a Nietzsche como un filósofo hermenéutico no deja de ser desconcertante, sobre todo porque nuestra época, de un modo o de otro, ha hecho suyo el diagnóstico nietzscheano contenido en su afirmación de que no existen hechos, sino interpretaciones, y en la que se condensa, de manera paradigmática, el convencimiento de que la interpretación no es una actividad más entre otras, sino aquella en que se despliega la vida misma.

Ante ello me pregunto si está justificado el silencio o la omisión del nombre ‘Friedrich Nietzsche’ por parte de la historiografía hermenéutica. Por ende, este trabajo no persigue hacer una presentación de *la* “doctrina” hermenéutica del pensador alemán. En cierto modo, podría sostenerse que se trata de una cuestión inicial –doy por descontado que no es, quizá, la más decisiva, ni la más importante, esencial o principal–, propedéutica, que hemos de encarar cuando en el ámbito de la ‘hermenéutica filosófica’ pronunciamos el nombre

de Nietzsche. En otros términos: antes de exponer o analizar el pensamiento o la reflexión hermenéutica en la obra nietzscheana hemos de indagar si nos hallamos ante un filósofo hermenéutico *stricto sensu*, o simplemente ante un filósofo que sólo de manera indirecta –*avant la lettre*– puede ser considerado como tal.

Jean Grondin y la defensa de la verdad en la hermenéutica

En los autores que hemos citado líneas arriba no deja de notarse un ánimo de protesta contra Heidegger y, sobre todo, contra Gadamer, por no destacar la vertiente hermenéutica de Nietzsche. Podría creerse que esto es cuestión del pasado y que, en nuestros días, nadie osaría discutir el carácter hermenéutico de su pensamiento. Pero no hay tal cosa. Es más, la pregunta de si Nietzsche ha de ser incluido en la nómina de los filósofos pertenecientes a la tradición hermenéutica ha vuelto a plantearse de manera explícita y la respuesta dista de ser unánime en los diferentes autores.

Jean Grondin, discípulo de Gadamer, se muestra conscientemente reacio a inscribir el nombre de Nietzsche en la historiografía de la hermenéutica. Para él (2006, pp. 19-20), la ampliación del sentido de la actividad (y del vocablo) ‘hermenéutica’ –decantada como filosofía universal de la interpretación, más allá de la visión clásica (que la ceñía a la interpretación de textos) y diltheyana (que la concibe como la metodología específica que puede garantizar la pretensión de verdad de las ciencias del espíritu)– puede invocar dos paternidades: una anónima en Nietzsche y una más declarada en Heidegger.

Que la hermenéutica contemporánea hunde sus raíces en Heidegger apenas si puede ser discutido. En efecto, en las lecciones que llevan por título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, el profesor de Friburgo nos muestra una concepción de la hermenéutica que se aleja tanto de la concepción clásica como de la concepción de Dilthey. Sus palabras son diáfanas: “(...) el entender que se origina en la interpretación (...) es un cómo del existir mismo (...) La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado y endosado al existir” (2000, pp. 32-33). En otros términos, la interpretación es una característica que acompaña a la existencia como tal, es decir, al hombre (la facticidad), que está llamado a despertarse a sí mismo.

Este camino abierto por Heidegger es el que habrían seguido los grandes exponentes de la hermenéutica contemporánea (Gadamer, Ricoeur), aunque sin suscribir el sentido de la hermenéutica como filosofía de la existencia. ¿Qué pasa, entonces, con la estela abierta por Nietzsche, de la que Grondin afirma que se trata, más bien, de una “paternidad anónima”?

El profesor canadiense responde que, ciertamente, uno de los sentidos de la hermenéutica es aquél según el cual ésta designa:

(...) un espacio intelectual y cultural en donde no hay verdad, puesto que todo es interpretación. Esta universalidad del sentido de la interpretación sería el propio de Nietzsche. Y es precisamente esa hermenéutica relativista de la que Vattimo señalaría que se convirtió en la nueva koiné o lengua común de nuestro tiempo (2006, p. 14).

Sin embargo, continúa:

(...) esa concepción se sitúa en las antípodas de lo que siempre ha querido ser la hermenéutica, a saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. Además, una hermenéutica consagrada a la arbitrariedad y al relativismo encarnaría un patente contrasentido (p. 15).

Por consiguiente, la influencia de Nietzsche en la ampliación del sentido de la hermenéutica correría paralela con la ampliación llevada a cabo por Heidegger, y sólo en las últimas décadas del siglo XX habría encontrado el caldo de cultivo para imponerse culturalmente.

Ahora bien, ¿por qué la renuencia de incluir a Nietzsche en la tradición hermenéutica? La respuesta aparece de manera clara: porque la posición de Nietzsche se “(...) sitúa en las antípodas de lo que siempre ha querido ser la hermenéutica, a saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación” (Grondin, 2006, p. 15).

Así las cosas, Nietzsche no es un filósofo hermenéutico *stricto sensu*, lisa y llanamente porque niega la posibilidad de la verdad (esto es el nihilismo), y con el declinar de ésta nos veríamos abocados a “la arbitrariedad y al relativismo”.

En un artículo del año 2009, titulado “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”, Jean Grondin expone

con claridad los motivos que explican su rechazo a considerar a Nietzsche como filósofo hermenéutico. En ese escrito sostiene lo siguiente:

El tema del lugar de Nietzsche en la hermenéutica implica varias cuestiones: ¿el pensamiento de Nietzsche puede ser caracterizado como “hermenéutico”, y en qué medida, dado que la hermenéutica sólo ha sido desarrollada como tal después de él? ¿Puede y debe la hermenéutica, que hasta hace poco no ha tenido muy en cuenta su pensamiento, incorporarlo todo entero? Si bien una fecundación mutua siempre sería fructífera, este trabajo defiende que deberíamos resistir frente a la integración simple de Nietzsche en la hermenéutica, teniendo en cuenta su diferente manera de entender la verdad, la interpretación y el nihilismo. De este modo también se hace posible una resistencia frente a la concepción posmoderna y nihilista de la hermenéutica (2009, p. 53).

Ante la pregunta de si debe ser “nietzscheanizada” la hermenéutica filosófica, es decir, de si habría en la misma hermenéutica aspectos que pudiesen ser entendidos de acuerdo con un sentido más nietzscheano o que, incluso, ganarían al serlo, responde Grondin: “Lo que me parece es que la hermenéutica ha llegado al momento presente (éste no era el caso hace treinta años) ya bastante ‘nietzscheanizada’ y que no tiene mucha necesidad de serlo más” (p. 54).

¿Cuál es la razón de fondo de esta reticencia? Según puedo entenderlo, el interés de este autor se centra en preservar o proteger a la hermenéutica, que perdería su significado preciso en caso de que fuera “nietzscheanizada”. De cara a sustentar su postura, esgrime diferentes tipos de argumentos. En un primer momento, asume la perspectiva derridiana de mantener una exclusión y oposición entre Nietzsche y la hermenéutica. Pero, con una diferencia: si Derrida propugnaba por una separación con vistas a defender el auténtico fundamento de la práctica nietzscheana de la interpretación, el pensador canadiense defiende el antagonismo irreconciliable “para defender a la hermenéutica frente a una posible deriva nietzscheana” (p. 55).

Por otro lado, acude Grondin a un aspecto del que ya hemos hecho mención, a saber, al hecho de que los más grandes representantes de la tradición hermenéutica se hayan ocupado más bien poco del pensador de Basilea en este aspecto. Se refiere, explícitamente, a Gadamer y Ricoeur (y si Heidegger lo ha hecho ha sido para cuestionar severamente el alcance de su propuesta).

Ciertamente, Grondin es consciente de que entre Nietzsche y la hermenéutica pueden establecerse puntos de contacto, de que hay temas comunes (asuntos como la noción de ‘perspectiva’ o de ‘interpretación’), pero aun en estos casos en que se presentan entrecruzamientos, encuentra serias divergencias en la manera de afrontar los temas y la finalidad con que se abordan. Por esta razón sostiene que “Estas nociones de perspectiva y de interpretación son por otra parte familiares a la hermenéutica, clásica y contemporánea. En este sentido, la relación entre Nietzsche y la hermenéutica parece natural, pero hay que desconfiar aquí de los acercamientos demasiado rápidos” (p. 58).

El punto focal de toda la argumentación se cifra en que la dinámica reflexiva nietzscheana conduciría a un excesivo debilitamiento, e incluso a la supresión, de la “idea de verdad”, que, a su juicio, constituye un elemento esencial e inseparable de la tradición hermenéutica, tanto desde un punto de vista histórico como sistemático. En efecto, sostiene que no hay razones para renunciar enteramente a la clásica noción de verdad como ‘adecuación’ o ‘correspondencia’, por mucho que dicha noción deba ser repensada y redefinida hermenéuticamente:

(...) Gadamer y Heidegger no han renunciado de ningún modo a la noción de verdad, de la que Nietzsche parece haberse despedido cuando dice que es aquella especie de error sin la cual una especie determinada de seres vivientes no podría vivir. Salvo error, “verdad” es la primera palabra en el título *Verdad y método* y Heidegger no ha descansado de meditar, tanto en sus cursos como en sus escritos, la “esencia de la verdad” (*Vom Wesen der Wahrheit*). Resulta difícil pues hablar aquí de un abandono de la idea de verdad (o de la cuestión de la esencia); en último término, la verdad adecuación se mantiene pues en la hermenéutica (p. 60).

Además del peligro de caer en el relativismo o en el escepticismo, la negación de la verdad deviene una contradicción teóricamente insostenible, que se niega a sí misma en el mismo momento en que se la enuncia; una suerte de contradicción realizativa:

Nietzsche desea, por su parte, despedirse de la idea o de la “fábula” de la verdad. ¿La verdad no sería más que un error? Lo que sorprende aquí es que esta misma idea de fábula o error presupone la noción de verdad que ella trata de criticar. No se puede hablar de “error” (o de deformación) más que en nombre de una concepción de la verdad como adecuación. Esto es también cierto cuando se critica la noción de verdad como adecuación: no

se puede en efecto denunciarla por juzgarla inadecuada (...) La hermenéutica se muestra entonces más consecuente cuando salvaguarda la idea de adecuación. Por lo que se refiere a la hermenéutica más nietzscheana, la cual quisiera renunciar a la idea de adecuación (Vattimo), comete una autocontradicción estridente, y esto al menos de dos maneras: 1) sostiene, con toda la seriedad del mundo, que la concepción de la verdad adecuación es inadecuada, y 2) presenta su propia concepción como adecuada y justa (pp. 60-61).

No se trata sólo de poner coto a la posibilidad del escepticismo, del relativismo y de la anarquía perspectivista en que desembocarían las reflexiones de Nietzsche. Es que en la afirmación –casi en el eslogan– “no hay hechos, sólo interpretaciones” late un más o menos explícito “constructivismo”, según el cual el sentido y la verdad son puestos o establecidos ‘por’ y ‘desde’ el sujeto de la interpretación. Y es sabido que Grondin se ha encarado en bastantes ocasiones con el constructivismo (2005, pp. 43-53), y su consiguiente relativismo, señalando la necesidad de superarlo por las implicaciones que conlleva.

Grondin es consciente de que el perspectivismo constructivista no viene al mundo, precisamente, con Nietzsche, ya que de una manera u otra está presente, por ejemplo, en la crítica kantiana del conocimiento. Sin embargo, Kant elude las consecuencias escépticas del constructivismo al afirmar la existencia de unas formas a priori idénticas en el único Sujeto cognoscente. Ahora bien, una vez que se desconfía de esas fijas y permanentes formas a priori –en nombre, por ejemplo, de la creatividad libre y sin tapujos de la voluntad– este enfoque cae de lleno en un constructivismo radical en el que nosotros constituimos los objetos que interpretamos. Pero, dice Grondin, esto es ir demasiado lejos: “Siempre me ha parecido que sorprendentemente se sobreestimaba aquí la contribución de nuestra tímida subjetividad. ¿Por qué no reconocer que el sentido que tratamos de comprender es ya el de las cosas mismas? (2009, p. 62).

Grondin censura, pues, el constructivismo actual, que se ampara normalmente bajo la sombra nietzscheana de la interpretación y sostiene que la hermenéutica filosófica, aunque de hecho renuncia a la noción de un fundamento último y, por ende, a la posibilidad de hallar algún tipo de principio estructurante definitivo, en sí mismo uno e invariable, debe repensar –más que dejar de lado– la noción de ‘fundamento’ desde coordenadas hermenéuticas.

Gianni Vattimo: hermenéutica y nihilismo

En el polo opuesto a Grondin se sitúa otro de los discípulos de Gadamer, Gianni Vattimo. En su *Introducción a Nietzsche* señala:

El problema, totalmente abierto y a menudo dado de lado, más con argumentaciones retóricas que con razones sustanciales, de la colocación de Nietzsche en el cuadro de la filosofía contemporánea (en qué corriente, en qué escuela, etc.), puede hallar finalmente una solución, cuando se acabe por considerar a Nietzsche como un momento destacado del filón de pensamiento que, partiendo de Schleiermacher, se desarrolla a través de Dilthey y el historicismo alemán hasta Heidegger y la hermenéutica postheideggeriana (1996, p. 13).

En un artículo publicado originalmente en 1986, “Nietzsche y la hermenéutica contemporánea”, Vattimo defiende nuevamente la inclusión total de Nietzsche en el contexto hermenéutico:

Hay muchas y buenas razones para sostener no sólo la tesis de que Nietzsche ha contribuido de manera decisiva al nacimiento y desarrollo de la ontología hermenéutica contemporánea, sino también, más radicalmente, que el sentido auténtico del renacimiento de Nietzsche que se ha impuesto en las últimas décadas marca su completa inclusión en el contexto de esta orientación filosófica (2002, p. 127).

De acuerdo con esto, podemos decir que para el filósofo de Turín el único modo posible de entender cuál es el lugar y la significación que Nietzsche tiene en el contexto de la filosofía contemporánea es considerarlo dentro de la tradición hermenéutica. Pero hay más: sólo así se alcanza a comprender el significado preciso de la hermenéutica filosófica (Zubiría, 2004, p. 209; Vattimo, 2002, p. 129).

Vattimo es consciente de que la defensa del ‘Nietzsche hermenéutico’ está sujeta a diferentes objeciones, como, por ejemplo, el hecho ya mencionado de que ni Gadamer en *Verdad y método* ni Heidegger en sus cursos sobre Nietzsche parecen considerarle como tal. A estas objeciones responde:

Este hecho, que al menos en el caso de Heidegger debería ser discutido más detalladamente (la posición de Heidegger respecto a Nietzsche como último pensador de la metafísica está llena de ambigüedad), está en el fondo unido a otro importante aspecto de la cuestión en torno al significado de

Nietzsche para la hermenéutica del presente: el hecho de que ni Gadamer ni, de modo más sutil, Heidegger, parezcan ser conscientes de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica ontológica (2002, p. 131).

En otros términos: es necesario vincular a Nietzsche con la hermenéutica filosófica contemporánea, toda vez que existe un nexo intrínseco entre ‘ontología hermenéutica’ y ‘nihilismo’, sólo que este nexo ha sido pasado por alto (también por parte de Heidegger y Gadamer). Insiste Vattimo en ello:

La conexión entre hermenéutica y nihilismo tendría que ser discutida más detalladamente; pero quería evidenciar que el problema de si Nietzsche es o no un pensador hermenéutico implica esta pregunta: ¿hay quizás una profunda conexión entre nihilismo y hermenéutica, una conexión que los mismos Heidegger y Gadamer no han reconocido y que, en caso de respuesta afirmativa, puede concernir al sentido filosófico de la hermenéutica? (p. 132).

Desde este punto de vista, sería preciso, entonces, llevar a cabo un desarrollo de la hermenéutica que asuma todas sus posibles consecuencias nihilistas, que están implícitas en ella, pero que no han sido explícitamente reconocidas (García, 2020, pp. 82-83). He aquí el motivo por el que Vattimo habla de una ineludible “vocación nihilista de la hermenéutica” (1995, pp. 37-52).

Por lo demás, dicha asunción del nihilismo permitiría deslindar una comprensión más cabal acerca de la naturaleza, el papel y el significado que la filosofía hermenéutica tiene para la filosofía misma y para el tratamiento de los problemas filosóficos. En definitiva, si la hermenéutica tiene significado filosófico es porque representa una respuesta a la historia del ser que es susceptible de ser pensada (interpretada) como un progresivo despliegue del acontecer del nihilismo. Es preciso, pues:

(...) pensar la filosofía de la interpretación como el resultado de un curso de eventos (de teorías, transformaciones sociales, culturales en sentido amplio, tecnologías y ‘descubrimientos’ científicos), como conclusión de una historia que no creemos poder narrar (interpretar) si no es en los términos nihilistas que encontramos por vez primera en Nietzsche (p. 45).

En resumidas cuentas, incluir a Nietzsche en la hermenéutica contemporánea implicaría la posibilidad de un rendimiento filosófico en dos vías:

(...) ante todo sugiere un modo de asignar a Nietzsche una situación más precisa en el contexto de la historia del pensamiento contemporáneo, provocando al mismo tiempo una reorganización de las actuales interpretaciones de su filosofía; en segundo lugar, la inclusión de Nietzsche en la ontología hermenéutica origina un gran número de consecuencias dentro de este ámbito; con más precisión, puede determinar el desarrollo de la hermenéutica en la dirección de las conclusiones nihilistas, implícitas en su esencia, pero aún no explícitamente reconocidas (2002, p. 132).

No queremos decir que según Vattimo la inclusión de Nietzsche en la hermenéutica solucione todos los problemas hermenéuticos de hoy, pero sí es posible que esta relación nos permita entender de manera más precisa la importancia que ha tenido, y tiene actualmente, la noción de 'hermenéutica' como clave de comprensión del discurrir del pensamiento filosófico en nuestros días.

Reflexiones conclusivas

Considero que la distancia entre un autor y otro radica en la diversa manera de comprender el estatuto y el papel de la verdad en la hermenéutica, pues mientras para Vattimo ésta es esencialmente nihilista, para Grondin dicho nihilismo se sitúa en las antípodas de lo que la hermenéutica siempre ha querido ser.

¿Qué podemos decir al respecto? En un primer momento, me parece que la negación de la objetividad y, por ende, de la verdad en los textos nietzscheanos resulta palmaria:

Un filósofo se repone de otro modo y con otra cosa: p. e. se repone con el nihilismo. Creer que no hay ninguna verdad, el credo del nihilista, es un enorme desentumecimiento para alguien que, como guerrero del conocimiento, se encuentra luchando sin cesar con todo tipo de feas verdades. Pues la verdad es fea (Nietzsche, 2008, pp. 397-398).

Ahora bien, y a pesar de que comparto la afirmación de que ni Heidegger ni Gadamer rechazan la noción de verdad, pienso que no nos encontramos, en uno y en otro, con una defensa de la misma entendida en términos de *adaequatio*, tal y como parece darlo a entender el pensador canadiense. En ellos está presente, más bien, un intento por establecer una visión hermenéutica de las verdades a través del tiempo y que es, desde mi punto de vista, el

modo en que puede hablarse acerca de la verdad en la hermenéutica. Ya no se trata de defender que ésta consista en la conformidad del enunciado con la cosa, pues tal conformidad sería ajena a la historicidad que atraviesa todos nuestros conceptos.

La verdad que tiene cabida en la hermenéutica ha de ser entendida como apertura a un horizonte –y esta noción remite tanto a Heidegger como a Gadamer–, y Vattimo la expresa mediante la metáfora del ‘habitar’ (1995, pp. 123-124; 2010, p. 14). Habitar en la verdad quiere decir que sólo se tiene experiencia de ésta en el seno de una historia, de una tradición, de un horizonte, de un paradigma. Decir la verdad sólo es posible en la medida en que se habita en una tradición. Pero, a la vez, la tradición, el paradigma, no constituye una estructura fija y estable que se imponga al sujeto. El hombre vive en una tradición en calidad de intérprete, es decir, de manera activa, pues aquello que le es entregado recibe nuevas significaciones (interpretaciones). Por consiguiente, en esa tradición siempre habrá novedades –las generaciones se suceden, y en ese sucederse cambian las interpretaciones, las verdades (Gutiérrez, 2004b, p. 110).

Por otra parte, si tenemos en cuenta que en la perspectiva de Vattimo la hermenéutica contemporánea se halla comprometida con una crítica de la metafísica tradicional, entonces Nietzsche entra de lleno entre sus representantes, al igual que sucede con Heidegger. ¿Por qué? Básicamente –y esta es mi percepción– porque la crítica que hace Nietzsche de la metafísica tradicional se cifra en una crítica del concepto de verdad objetiva y, por ende, en la negación de lo ‘en sí’. Así aparece en un fragmento del año 1887:

Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí» –esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida (Nietzsche, 2008, p. 242).

Pero, ¿qué decir a propósito de que la asunción del nihilismo en hermenéutica conduce, de modo inexorable, a la arbitrariedad, al relativismo y a la lucha violenta de las interpretaciones?

Paulina Rivero Weber (2004) ha mostrado cómo no se puede sostener, sin más ni más, que Nietzsche defiende la validez de cualquier interpretación. Y

es que resulta posible encontrar en el profesor de Basilea algún atisbo de la noción de verdad en un sentido artístico más o menos cercano a Heidegger (2012, pp. 41-57) y a Gadamer (1998b, pp. 129-137; 1993, pp. 121-142).

En efecto, ya en *El nacimiento de la tragedia* (2009a) sugiere Nietzsche que el conocimiento de la “esencia de la realidad” sólo se da en una confluencia de conocimiento e ilusión (pp. 68-69). Ciertamente, no se trata de que el artista descubra la verdad, en tanto que distinta de la apariencia. ¡No! El artista conoce, pero ese conocimiento no liquida la distinción entre verdad y apariencia, sino que se presenta en el entrecruzamiento de ambas. Por ello, aunque no tenemos acceso alguno a la verdad “en sí”, nos es dado encontrar un acercamiento a ella por medio de su entretelado con la ilusión. Precisamente es en este ámbito en el que la experiencia estética puede relacionarse con la verdad, puesto que el arte puede sugerir la verdad a través de una ilusión (con lo que se liquida el abismo antitético que la historia interpuso entre verdad e ilusión, verdad y engaño).

Es esta noción la que estaría en la base de la concepción heideggeriana de la verdad (*alétheia*) –y que Vattimo asume de manera explícita (1987, pp. 49-59)–, que no remite a un enunciado que haya de ser corroborado, sino a una cierta experiencia fundamental que algunas veces logra transmitirse por medio de la obra de arte. Para Heidegger:

(...) antes de que un individuo sea capaz de corroborar un enunciado, antes de siquiera elaborarlo, de siquiera pensarlo, hay algo que se manifiesta, que se abre al individuo, y esto es así porque de hecho éste es apertura constante al mundo: ser en el mundo implica ser apertura. Ser apertura implica que percibimos el mundo desde una cierta perspectiva, que involucra la totalidad de la historia individual y social del que conoce. Desde la apertura que yo soy, las cosas lucen de diferente manera a como lucen desde la apertura que el otro es. No hay, pues, verdades, sino interpretaciones creadas a raíz de una cierta comprensión previa que anida en el individuo por el solo hecho de ser en el mundo en que le tocó llegar a ser. Y por lo mismo, aquí y ahora existen perspectivas en el mismo tiempo y en diferentes espacios (Rivero, 2004, p. 162).

En últimas, asumir las consecuencias nihilistas de la hermenéutica –y, *eo ipso*, incluir a Nietzsche en la lista de los filósofos hermenéuticos– no conlleva un abandono radical de la verdad. Es más, ‘decir la verdad’ constituye una responsabilidad del filósofo (Vattimo, 2012, p. 99). Lo que sucede es que,

así como nadie está interesado por *la* verdad, sino siempre por ésta o aquella verdad (p. 102), en el momento en que alguien –como Vattimo– dice “adiós a la verdad” (Vattimo, 2010) no es de cualquier verdad de la que él se despide, sino de un determinado tipo de verdad, de una cierta manera de entenderla, a saber, la verdad como adecuación.

¿Por qué el rechazo de la verdad-conformidad? A la concepción de la verdad como conformidad no se objeta únicamente su carácter inadecuado para describir fielmente la experiencia de la verdad. La verdad como adecuación implica una concepción del ser como principio, como primer principio más allá del cual no se puede ir y que, por ende, acalla todo preguntar, puesto que ante él sólo cabe una contemplación panorámica, pero muda. Pero el ser en Heidegger no es concebido en términos de principio, sino en su carácter de evento, de acontecimiento (Vattimo, 2013, pp. 133-143), lo que exige otro modo de concebir la verdad:

Tal concepción (de la verdad) que se trata de construir a partir de lo que Heidegger llama ‘apertura’, se substraer a los riesgos que los críticos de la hermenéutica, tal vez con razón, han señalado (el riesgo de irracionalismo, del relativismo, del tradicionalismo) sólo en la medida en que se mantiene realmente fiel a las exigencias que conducen a la destrucción heideggeriana: que no intentaba preparar una descripción más adecuada de la verdad, sino que pretendía “responder al sentido del ser como evento” (1995, p. 126).

En otros términos, la apertura es la verdad en su sentido más originario, en la medida en que sólo respecto de ella es posible legitimar la verdad-conformidad –no olvidemos que la verdad como conformidad es la verdad propia de las ciencias. La verdad a la que hace referencia la hermenéutica, por su parte, no es *originaria* porque sea última, en el sentido de fundamental, sino porque desde ella –en tanto remite a esa apertura previa– es posible comprender y expresar la verdad-conformidad (la verdad científica). Así, pues, sólo en el interior de una apertura histórico-cultural, o de un paradigma, se puede hablar de verdad en el sentido de conformidad a reglas que se instituyen con la apertura misma. La apertura, como tal, no puede decirse verdadera con criterios de conformidad, pero es verdad originaria porque instituye los horizontes en que toda verificación o falsificación devienen posibles.

Así entendida, la verdad apunta también a un necesario desprendimiento del univocismo que Nietzsche rechaza de modo contundente (Nietzsche, 2008,

p. 123). En efecto, si no hay una verdad única, entonces el sentido no puede ser unívoco, sino que existen múltiples sentidos, distintos y contrapuestos entre sí. Por consiguiente, no hay lugar para definir nada de modo que esa definición exprese una verdad eterna e inmutable, pues “sólo es definible aquello que no tiene historia” (2009b, p. 103). Nuestras verdades son “nuestras”—creación de seres finitos que nunca somos los mismos, sino que nos hallamos en perpetuo y cambiante flujo.

Pienso, por otra parte, que esta visión es coherente con la noción de perspectivismo que tanta importancia tiene en el pensamiento nietzscheano. Miremos, sin ir más lejos, el siguiente texto, que resulta clarificador:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo», guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como ‘razón pura’, ‘espiritualidad absoluta’, ‘conocimiento en sí’: —aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un ‘conocer’ perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso castrar el intelecto? (2009b, pp. 154-155).

Late aquí una fuerte reacción contra cierta concepción “desencarnada” del conocimiento que, al final, termina construyendo un mundo no apto para los humanos, pues resulta ajeno a nuestra voluntad, a nuestros dolores, a nuestro tiempo. Por ello, podemos sostener con Bornedal que el proyecto de Nietzsche es entonces una aspiración a explicar cómo conformamos un mundo completamente deshumanizado a nuestras propias necesidades, un mundo que es esencialmente indiferente a nosotros: nuestras valoraciones y nuestras medidas (2005, p. 100).

Pero, por otra parte, quiero enfatizar el llamado de Nietzsche a no reducir las perspectivas, sino a multiplicarlas. Es verdad que cada una de estas perspectivas es algo propiamente individual, pues cada viviente construye “su mundo” de acuerdo con las interpretaciones que surgen de la polimorfa gama de los afectos (Gama, 2014, pp. 189-191). De este modo, no sólo hay en cada individuo una multiplicidad de perspectivas, sino que éstas se diversifican aún más al encontrarse con las perspectivas de otros individuos.

¿Esto conduce a una situación de perspectivas o interpretaciones siempre en pugna, en definitiva, a la violencia? La pregunta no es baladí. Es más, G. Reale (2000) ha señalado que el nihilismo –no hay verdad, pues todo es asunto de interpretación– es la raíz de los males del hombre de hoy y, particularmente, de la violencia como “método privilegiado para la solución de los problemas” (p. 113).

Pues bien, sólo las interpretaciones que no se reconocen como tales –es decir, aquellas interpretaciones que se ven a sí mismas como la única interpretación válida y respecto de la cual todas las demás interpretaciones aparecen como engaños y errores–, podrían presentarse con pretensiones de perentoriedad capaces de cebar la violencia y la lucha en el sentido corriente de la palabra.

Pero ello depende de la manera como se conciba la “voluntad de poder” que se halla “detrás” de toda interpretación. En efecto, tanto Vattimo (1995, p. 69) como Grondin (2006, pp. 161-162) señalan que si por “voluntad de poder” entendemos una voluntad “fuerte” que busca imponer su perspectiva sobre todas las demás, entonces la violencia está servida.

Sin embargo, hay en Nietzsche algunos textos que permiten una lectura “no fuerte” de la voluntad de poder, en el sentido de que los “más fuertes” resultan ser, a fin de cuentas, no los más impositivos sino los “más moderados”:

¿Quiénes se mostrarán entonces como los más fuertes? Los más medidos, aquellos que no tienen necesidad de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias –hombres que están seguros de su poder, y que representan con orgullo consciente la fuerza alcanzada por el hombre (2008, pp. 164-168).

Encontramos aquí una posible vía que posibilite una lectura “no fuerte” de la voluntad de poder, facilitada por el mismo Nietzsche. Vattimo sabe sacar todas las posibles consecuencias de esta lectura, sobre todo para la negación de la posibilidad de la violencia (1991, pp. 194-195). Pero no sólo Vattimo ve la posibilidad de esta lectura. Jean-Luc Nancy, por ejemplo, en su análisis del fragmento 9 [35] de los *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche muestra la posibilidad de entender la voluntad no en términos de imposición:

(...) el nihilismo consiste precisamente en poner fin a la misma creencia nihilista, pero sin reemplazarla por otra creencia. La tarea de “dar un sentido”, como tarea desprovista de sentido, rompe los lazos con toda religión. Por lo tanto, rompe los lazos con toda “lógica del templo” (...) y con toda lógica de la “voluntad” entendida como fuerza de un sujeto que dicta su propia ley de formación y de transformación (...). Se trata del sentido en cuanto fuerza: la fuerza de “dar un sentido” da “sentido”, sin por esto tener un sentido. El “sujeto” de este “don” no se mide por sus capacidades de mando o de creación. No es el sujeto de un mundo o de otros sujetos. Es la existencia misma, la existencia que no se crea (ni se destruye), en cuanto ella es un “dar sentido desprovisto de todo sentido”. Toda singularidad de la existencia, vale decir toda configuración de la existencia, individual o colectiva, instantánea o prolongada, es un “dar sentido”. Por lo cual la existencia es “fuerza”: no fuerza de mando, no fuerza de creación, sino (...) fuerza de existir. Ella está en sí desprovista de sentido, puesto que no remite a ningún sujeto que la tenga bajo su mando, que la ponga en funcionamiento o le ponga fin. El sentido que la existencia es, la existencia no lo tiene, y no es tampoco subyugada a él, no va ni ligada ni referida al sentido (2008, p. 22).

A estas alturas me pregunto si la voluntad de poder interpretante nietzscheana es, *per se*, arbitraria, irresponsable y violenta. Sólo quiero decir que los textos del profesor de Basilea permiten otear lecturas distintas y, así, considero que está allanado el camino para inscribir, sin reservas ni resistencias, el nombre de Nietzsche en la nómica de los filósofos hermenéuticos.

Referencias

- Acero, J. J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L. y Zúñiga, J. (2004). *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Bornedal, P. (2005). A silent world. Nietzsche’s radical realism: World, Sensation, Language. *Nietzsche-Studien* (pp. 97-153). Berlin / New York: Walter de Gruyter.

García, A. (2023). ¿Podemos incluir a Nietzsche en la hermenéutica? No hay razones para temer. *Cuestiones de Filosofía*, 9 (32), 127-148.
<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n32.2023.15306>

- Espósito, R., Gallo, C. y Vitiello, V. (2008). *Nihilismo y política* (G. Próseri, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Gadamer, H. G. (1993). *Verdad y método I* (A. Agu Aparicio y R. de Agapito, Trads.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998a). *Verdad y método II* (M. Olasagasti, Trad.). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998b). *Estética y hermenéutica* (A. Gómez Ramos, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Gama, L. E. (2004). Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 3-65). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gama, L. E. (2014). Nietzsche y la vida interpretante. *Praxis Filosófica*, 39, pp. 171-196. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i39.3520>
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico* (J. Dávila, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2006). *¿Qué es la hermenéutica?* (A. Martínez, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2009). ¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia (F. Arenas-Dolz, Trad.). *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche*, 9, pp. 53-66. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi9.10475>
- Gutiérrez, C. B. (2004a). Introducción. *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez C. B. (2004b). No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 93-121). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez, C. B. (2006). La ardua liberación de la interpretación. *II Cohorte del Doctorado en Filosofía Universidad de los Andes* (pp. 269-286). <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/20489/2/articulo34.pdf>
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. Azpiunza, Trad.). Madrid: Alianza.

- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Nancy, J. (2008). Tres fragmentos sobre nihilismo y política. *Nihilismo y política* (pp. 15-33). Buenos Aires: Manantial.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial*. “*La Gaya Scienza*” (J. Jara, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. (J. L. Vermal y J. B. Llinares, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009a). *El nacimiento de la tragedia* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009b). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Reale, G. (2000). *La Sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo* (S. Falvino, Trad.). Barcelona: Herder.
- Santiago Guervós, L. E. (2004). ¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita. *El legado de Gadamer* (pp. 171-190). Granada: Universidad de Granada.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación* (T. Oñate, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación* (P. Aragón Rincón, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Nietzsche* (J. Binaghi, Trad.). Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2002). Nietzsche y la hermenéutica contemporánea. *Diálogo con Nietzsche ensayos 1961-2000* (C. Revilla, Trad.) (pp. 127-140). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad* (M. T. d’Meza, Trad.). Barcelona: Gedisa.

- Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía* (A. Martínez Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Weber, P. (2004). Nietzsche como el precursor de la hermenéutica moderna. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 151-168). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Zubiría, S. (2004). Vattimo a la sombra del nihilismo. *No hay hechos, sólo interpretaciones* (pp. 205-233). Bogotá: Universidad de los Andes.