

¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche.

M^a Carmen López Sáenz (UNED. Madrid)*.

Hermenéutica de una relación indirecta. Nietzsche-Heidegger-Gadamer

F. Nietzsche murió el mismo año en el que nació Gadamer. Ambos eran alemanes y filólogos, además de filósofos. A pesar de estas coincidencias, Gadamer apenas profundizó en la obra de Nietzsche y, cuando lo hizo, fue debido a su interés por Heidegger. De ahí que, cuando Gadamer se pregunta de dónde vino la ayuda para pensar que prometía la fenomenología, después de que Husserl abrazara el idealismo trascendental, responda: “Lo traje Heidegger. Unos aprendieron de él lo que fue Marx, otros lo que fue Freud y todos nosotros, en definitiva, lo que fue Nietzsche” (Gadamer 1986: 483, 379)¹, pues Heidegger es “el único filósofo de nuestra época, que ha tomado con total consecuencia la problemática de Nietzsche” (Gadamer 1937: 211). Dice esto amparado en su convicción de que, tras la *Kehre*, Heidegger hizo de Nietzsche su interlocutor más importante para pensar el ser como *Lichtung* y como acontecer. Sin embargo, como todo buen filósofo, trató de superarlo enfrentándose con él, mientras que Gadamer pareció encontrarse satisfecho con la hermenéutica heideggeriana de Nietzsche ¿Por qué le bastó esta versión del Nietzsche urbanizado por Heidegger?

Él mismo ha respondido en cierto modo a esta pregunta diciendo que no tuvo una etapa nietzscheana, como sí la tuvieron otros jóvenes coetáneos en los que la voluntad de poder dejó una profunda huella existencial; esto puede haber sucedido porque Gadamer leyó a Nietzsche a los 16 años y como reacción juvenil a las prohibiciones paternas. Sólo con el paso del tiempo, volvería a Nietzsche, pero ahora ya filtrado por la mediación académica de los especialistas, fundamentalmente por la mirada omnímoda de Heidegger, el cual, poco antes de morir, contó a su familia que Nietzsche le había arruinado (*kaputtgemacht*) (Gadamer 2002: 169).

En un intercambio epistolar con Leo Strauss reconoce que Nietzsche nunca le interesó (Gadamer 1978). Su hermenéutica filosófica se gestó fundamentalmente como respuesta crítica a Dilthey e impulsada por Heidegger. Ahora bien, Nietzsche estuvo influenciado por el primero y las obras tardías de Heidegger, obedecían a su creciente interés por Nietzsche. A pesar de no ser ni un experto ni un admirador suyo, Gadamer tampoco discutió abiertamente con él. Tras el régimen nazi, cuando era rector de la universidad de Leipzig, los rusos le pidieron que tachara el nombre de Nietzsche de la lista de honor de antiguos alumnos. Gadamer respondió que eso carecía de sentido y propuso borrar todos los nombres, es decir, suprimir la lista de honor.

A partir de 1980, parece preocuparse algo más por Nietzsche debido al interés que la filosofía francesa había despertado en él fundamentalmente a través de su discípulo, G.Vattimo. Así, en 1981, cuando fue invitado a París a una discusión con Derrida, preparó un escrito, “Texto e interpretación”, en el que intentando hallar la clave de sus diferencias con la deconstrucción, hace alusión a la crítica de Derrida a la lectura heideggeriana de Nietzsche, con la

* Este trabajo se realizó en el contexto del proyecto de investigación subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad, FFI2012-32575.

¹Citamos en primer lugar la página del original en la *Taschenbuchausgabe* y, después, la de la traducción castellana, en ocasiones como ésta, modificada.

que Gadamer se mostraba de acuerdo. Según el filósofo francés, Heidegger no superó realmente el logocentrismo de la metafísica, ya que aún consideraba el sentido como algo que estaba ahí y que era preciso encontrar. Nietzsche fue más radical, pues no entendió la interpretación como la búsqueda de un sentido preexistente, sino como la posición de sentido al servicio de la voluntad de poder y, siempre siguiendo a Derrida, sólo así se destruye el logocentrismo de la metafísica” (Gadamer 1986: 333, 322).

Lo que estaba en juego, entre los interlocutores era la interpretación de Nietzsche. Gadamer aceptaba la heideggeriana; consideraba que Nietzsche en su pretensión de transvaloración, había convertido al ser en un concepto nuevamente axiológico, aunque ahora al servicio de la voluntad de poder, cuya potencia constituía el principio de la nueva valoración. De ahí deduce que Nietzsche continúa, aunque con signo invertido, en la órbita de la metafísica, porque intenta comprender todo lo que hay mediante el concepto de voluntad de poder y traerlo así a la presencia. Finalmente, la última palabra del nihilismo sentencia que el devenir mismo carece de valor, porque no posee un fin que le sea exterior; por ello, el concepto operativo de “valor” no logra detentar la última posición. La cuestión del ser y de la verdad, traspuesta por Nietzsche en términos de valores, reaparece como falta de valor. Esta interpretación gadameriana-heideggeriana de Nietzsche olvida que el objetivo último de la voluntad de poder es liberarse de sí misma para entregarse a un mundo sin finalidades. La lectura de Derrida es, por el contrario, perfectamente consciente de ello; de ahí que erija su concepto de voluntad de poder frente a la comprensión que se pretende verdadera, porque el pensamiento nietzscheano no es una doctrina que persiga universales. En opinión de Gadamer, es una provocación y no ha tenido éxito, porque la filosofía es una disposición natural que no se puede dejar atrás. De ahí que el deseo heideggeriano de un nuevo comienzo de la filosofía, aunque post-filosófico, siga siendo metafísico, pero no en el sentido de la metafísica de la presencia, puesto que se halla ligado a la ausencia y al desvelamiento: “El intento de Heidegger de pensar el ser supera esa disolución de la metafísica en el pensamiento axiológico, o más exactamente: retrocede por detrás de la propia metafísica, sin conformarse, como hace Nietzsche, con su extrema autodisolución. Ese ir al trasfondo no liquida el concepto de *logos* y sus implicaciones metafísicas, pero descubre su unilateralidad y, en definitiva, su superficialidad. Para ello es de importancia decisiva que el ser no se resuelva en su automanifestación, sino que con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y sustraiga” (Ib.: 334, 323).

La superación heideggeriana de la metafísica, interpretada por Gadamer, no elimina el *logos*, pero desenmascara el uso reduccionista que se había hecho de él. Heidegger lo hace recordando lo siempre idéntico, el olvido del ser, con el propósito de permanecer fiel a la diferencia ontológica, la cual se efectúa en el darse del ser como sustracción.

Por ello, a diferencia de Derrida, Gadamer no cree que la interpretación conceptual que Heidegger hace de Nietzsche recaiga en la metafísica de la esencia, pues la “esencia” buscada por aquél tiene una estructura radicalmente distinta: es temporal e inefable (Ib.: 372, 359). Por su parte, el concepto nietzscheano de “eterno retorno” tampoco es completamente ajeno a la metafísica, en la medida en que sostiene el devenir como fundamento de todos los valores. Es una de las manifestaciones de la voluntad de poder interpretada por Gadamer contextualizándolo en la filosofía nietzscheana de la existencia humana, y no como circularidad cósmica de la

naturaleza. Actúa como una barrera para la voluntad humana que destroza sus ilusiones de progreso², como un activismo sin orientación que sólo hace lo que es capaz de hacer. En opinión del hermeneuta, el eterno retorno no es necesario para afirmar la vida, porque ésta no es un proceso que se repita ciegamente, sino que “quiere decir y dice una cosa y no otra” (Gadamer 2004: 174); es decir, la vida opta por determinados sentidos y los expresa.

De la misma manera que Nietzsche reactiva términos metafísicamente devaluados restaurando su verdadero valor, la filosofía heideggeriana intenta redefinir los conceptos filosóficos clásicos empleando un lenguaje que fuerza los términos tradicionales para abrirlos a nuevos sentidos y tratar de aprehender lo inexpresable. Según su continuador, esto se debe a que el querer decir siempre excede a lo dicho.

En el prefacio a la segunda edición de “Verdad y Método”, Gadamer reconoce su deuda con Heidegger, que convirtió la comprensión en un existencialismo en lugar de seguir considerándola un simple método opuesto a la explicación científica. En su opinión, la tal comprensión no es otro nuevo concepto metafísico clausurado que detenga el fluir de la vida, sino un acontecer, un proyectar o futurizar. Gadamer discrepa en este aspecto de su maestro, ya que, él prioriza la comprensión del presente como apropiación del pasado y de lo transmitido, de la tradición, en el sentido de *Überlieferung*. Podría decirse que es más reconciliador que él, pero, en realidad, ambos ponen en práctica, cada uno a su modo, una comprensión que podríamos denominar “efectual”, es decir, que toma conciencia de los efectos del pasado mientras repercute en el presente e incluso en el futuro. Esa conciencia es la que le falta a la ciencia que se desvincula de su historia. Esta transformación de la metafísica en ciencia ha causado el nihilismo auspiciado por Nietzsche hasta concitar “‘la noche mundial’ del ‘olvido del ser’”³.

Así pues, por un lado, Heidegger situó a Nietzsche en una posición privilegiada al ver en él la cima de la historia del olvido del ser y con ello el giro hacia lo post-metafísico; sin embargo, también se distanció de él por considerar que su tematización del ser como voluntad de poder llevaba a la subjetividad a sus últimas consecuencias. Lo que le une con Heidegger está más allá de Nietzsche y consiste en afrontar la comprensión como apropiación, más que en contemplar la nihilización del ser. La participación gadameriana pretende despertar la conciencia hermenéutica en la era científica, una conciencia situada entre la crítica del pasado y la conciencia utópica, entendida como rememoración de lo que sigue y seguirá siendo real. En este sentido, la comprensión gadameriana va más allá de ambos filósofos. El propio Gadamer piensa que la caracterización heideggeriana del *Verstehen* como un modo de ser del *Dasein* desemboca en el concepto nietzscheano de “interpretación” como forma de la voluntad de poder opuesta a la de los enunciados, pero portadora todavía de un significado ontológico (Gadamer 1986: 103, 105-106).

Los tres filósofos cuestionan la verdad enunciativa. No persiguen la certeza cartesiana; el primero prefiere la incertidumbre. Critican también la autoconciencia, pero apuestan por una hermenéutica comprensiva que revierta en auto-comprensión. Por ello, sostienen el carácter ontológico y no metodológico de la comprensión. Se sigue de ello, que ya no conciben la verdad epistemológicamente, es decir, como simple resultado del correcto uso metódico de la razón. Nietzsche todavía irá más lejos al aseverar que la verdad necesita voluntad de afirmarse en la vida, la cual

² En 1965 Gadamer escribe el “Vorwort zur 2. Auflage” de *Verdad y Método*. La cita pertenece al mismo, en Gadamer 1986: 381; en trad. Cast., véase Gadamer 1960: 593).

³ “Vorwort zur 2. Auflage” *Verdad y Método*, en Gadamer 1986: 447; en trad., cast. 1960: 21).

siempre es interpretativa. Es por ello que Gadamer llegará a pensar que se había adelantado a la hermenéutica de la facticidad. Después de ella, la hermenéutica ya no será una rama de la moderna teoría del conocimiento, cuyo ideal de objetividad continúa siendo el de la ciencia; no pretenderá interpretar para comprender mejor, sino para explicitar la comprensión misma que es la existencia.

Temas comunes en torno al epicentro de la interpretación

La filosofía de Nietzsche no se puede entender sin tener en cuenta que la interpretación es un principio básico, tanto de nuestra experiencia del mundo, como de la crítica de la metafísica tradicional. Nietzsche se preguntaba si la realidad no era ya interpretación; respondía que sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en hecho. Gadamer comparte con él la convicción de que la hermenéutica es nuestro modo de ser y de ella depende la verdadera dimensión de la realidad, de modo que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ser-en-el-mundo. Interpretar es, para Nietzsche y Gadamer, la actividad fundamental de la existencia en la que se constituye el sentido de la realidad que nunca puede darse por concluida: “Esta palabra hizo carrera con Nietzsche y pasó a ser en cierto modo el desafío a 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’” (Ib.: 339, 327).

Derrida ve en la interpretación nietzscheana una posición, mientras que la heideggeriana-gadameriana sería desvelamiento de algo que está ahí, del sentido. Haciéndose la pregunta nietzscheana cuya respuesta decide “el rango y el alcance de la hermenéutica”, es decir, si “la interpretación es una posición (*Einlegen*) de sentido y no un descubrimiento (*Finden*) de sentido?”, Gadamer responde desarrollando su tesis de que el texto se comprende en el contexto de la interpretación (Ib.: 339-340ff, 328ss). Su interés es lo que el texto dice y su conclusión: “El intérprete que adujo sus razones desaparece, y el texto habla” (Ib.: 360, 347). No hay, por tanto, posicionamiento, entendido como proyección de sentido sobre las cosas, ni mero desvelamiento de algo que ya estuviera allí. El sentido, en la hermenéutica gadameriana, es subjetivo-objetivo, fruto del diálogo en el que se fusionan los horizontes. En cambio, Nietzsche –siguiendo a Gadamer– prioriza el subjetivismo de la voluntad de poder. Ciertamente, su interpretación heideggeriana de aquél es bastante sesgada⁴. Este es uno de los problemas que puede derivar de la pluralidad de interpretaciones y de la renuncia a establecer criterios. A nuestro modo de ver, la voluntad de poder no es un subjetivismo de la interpretación textual, porque lo que a Nietzsche le interesa de un texto ya no es su significado manifiesto, sino la función del mismo para la vida, la extensión de la potencia.

Heidegger y Gadamer han desplazado la comprensión y el círculo hermenéutico entre el modo de ser en el mundo y el que nos abren los textos del nivel subjetivo al ontológico. Consideran que toda interpretación se fundamenta en un tener previo (*Vorhabe*), en un ver previo (*Vorsicht*) y en un concebir previo (*Vorgriff*); esto significa que no hay interpretación sin presupuestos. Desde ellos, se descubre, no se crea, el sentido. Así han

⁴ Como su maestro, Gadamer interpreta a Nietzsche desde la clave del ser, pero pasa por alto su genealogía de la historia de la moral; además, sigue la lectura heideggeriana centrada en los escritos póstumos de Nietzsche.

mitigado el subjetivismo, pero Nietzsche ha ido más lejos, pues ha hecho del sujeto otro resultado de la interpretación, aunque ésta exija posicionamiento:

Según mi criterio, contra el positivismo que se limita al fenómeno, “sólo hay hechos”. Y quizá, más que hechos, interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo.

“Todo es subjetivo”, dices tú; pero incluso esto es una interpretación. El sujeto no es nada dado, sino algo añadido, fabricado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿Se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis.

El mundo es algo “cognoscible”, en cuanto la palabra “conocimiento” tiene algún sentido; pero al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo” (Nietzsche 1981: 277).

Tal perspectivismo no nos enseña nuestros límites, sino todo lo contrario: exalta los poderes creadores de la posición de la voluntad de poder, de modo que el acceso a la verdad siempre es perspectivístico en el sentido positivo de creación individual.

El temple armonizador de Gadamer le hace creer que esta proyección perspectivística es compatible con su propia concepción de la interpretación como descubrimiento de sentidos plurales que revierte sobre la comprensión de sí. Él prioriza al *interpretandum*, pero el texto que habla lo hace con la voz del sujeto, de la tradición y de la autoridad;⁵ ciertamente, este “sujeto” no es una sustancia, sino que se va haciendo en el diálogo, escuchando al texto, abriéndose a su *Sache*. La tarea del intérprete es desaparecer dejando hablar a ésta. Este retorno al texto interpretado intenta superar tanto el objetivismo como el subjetivismo, tras el reconocimiento de que el post-romanticismo había exaltado la crítica científico-filológica excluyendo así todo presupuesto y alienando la conciencia histórica. Nietzsche, por su parte, niega que haya realidad o texto más allá o por debajo de nuestras interpretaciones.

Ambos piensan que son las preguntas las que abren mundo y posibilidades; sin embargo, Gadamer no identifica esa apertura con el posicionamiento, sino con una comprensión siempre otra: "La comprensión no es nunca, en realidad, comprender mejor (*Besserverstehen*) (...) Cuando se comprende, se comprende de otra manera (*anders*)" (1960, 302, 366-7). Esta tesis no conduce, como se ha dicho, a la disolución de la auto-identidad del sentido (Tuozzolo 1996: 168), porque la hermenéutica filosófica niega que el sentido sea uno y esté clausurado; parte de la multivocidad, pero, insiste, siguiendo a Husserl, en que una interpretación correcta es la que se dirige a la cosa misma; ésta no es un dato, sino que hay que desocultarla reconduciendo lo dado o interrogándolo desde nuestro presente y revisando nuestras opiniones a la luz del objeto y de la aplicación. Toda interpretación que se dirige a ella es provisional, porque depende de nuestra situación e intereses y, por ello, es como un juego en el que nos sumergimos sin saber lo que va a pasar y afrontando los riesgos.

⁵ Sobre este asunto, véase López 2004.

La comprensión sigue el modelo del juego sin reglas⁶; es un auto-comprenderse, pero no en el sentido de poseerse, ya que hay un momento de pérdida de sí (*Selbst-losigkeit*). Así como, al jugar, nos olvidamos de nosotros mismos, cuando comprendemos perdemos algo de nuestra subjetividad para acercarnos a los otros y enriquecer la propia comprensión. Como el diálogo, el juego es ajeno a la imposición de normas. Lo que determina la conciencia de los jugadores es ese movimiento de vaivén lúdico y libre. La comprensión otra que resulta de él no deja las cosas, sin embargo, como están, sino que transforma a los participantes. De ahí que el juego de la comprensión no sea intrascendente: en él nos jugamos nuestro ser y la verdad que late en el juego de las interpretaciones. De un modo semejante, el juego creativo de las interpretaciones es, en Nietzsche, lo que puede hacer que el devenir se exprese. Sólo la creación configura mundos, mientras que la objetividad es signo de pobreza de voluntad y de penuria interpretativa. La verdadera tarea del ser humano no es la de constatar estados de cosas, sino la de poner, querer y crear conformando así lo fáctico.

La filosofía hermenéutica considera que el posicionamiento nunca es absoluto. Entiende la comprensión interpretativa como algo que acontece en la mediación del sujeto y el objeto, actividad y pasividad; es decir, la interpretación surge de la interpelación y de la experiencia; es un proceso en el que hay proyección de sentido y también descubrimiento del mismo. El sentido del acontecer se va desplegando en la dialéctica pregunta-respuesta y en el diálogo interpretativo por el que comprendemos a través de la historia.

Nietzsche también entiende la interpretación como acontecimiento, o mejor, todo acontecer tiene, para él, carácter interpretativo, ya que no hay acontecimiento en sí. No debemos olvidar que el subtítulo de *La voluntad de poder* es “Ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer”.

Ambos afirman el carácter universal del fenómeno interpretativo, pero mientras que Gadamer proclama la universalidad de la hermenéutica, Nietzsche anuncia un perspectivismo universal. A pesar de ello, no es, como pensaba Gadamer, un completo subjetivista: su perspectivismo vital significa que la vida se interpreta desde todo lo que guarda relación con ella; no designa tanto el punto de vista del individuo, como el horizonte de una forma de vida, que actúa como centro de valoración y abarca desde el nivel afectivo hasta las organizaciones culturales. Es decir, el individuo no es la medida de todas las cosas, puesto que él mismo es una configuración de perspectivas. No es el sujeto quién interpreta, sino nuestros afectos, la vida misma que es interpretación y voluntad de poder que existe como devenir. Valoraciones e interpretaciones son síntomas de impulsos, de afectos, de condiciones de existencia. La hermenéutica genealógica nos conduce hasta estas profundidades de la voluntad, que es la fuerza interpretativa de la vida.

La ficción del mundo verdadero como un ser constante no es sino la absolutización de una de las múltiples perspectivas en lucha recíproca que constituyen la vida. Por eso, Nietzsche reivindica el carácter infinito de toda interpretación, en el sentido de que no hay interpretación definitiva, sino infinidad de interpretaciones del mundo en devenir. El proceso interpretativo se desarrolla indefinidamente originando un pluralismo consecuente con el perspectivismo de cada existencia. Gadamer llega a esta misma conclusión por razones distintas, principalmente porque la comprensión faculta a los individuos para reconocer la finitud de la vida fáctica, las limitaciones de sus

⁶ *Spielen* en alemán no sólo significa “jugar”, sino también interpretar una pieza musical, un papel en una obra teatral, etc.

aprehensiones y los impulsa a compartirlas dialogando.

En cambio, el sentido de la verdad nietzscheana no es el de la rectitud moral al que se encamina la hermenéutica filosófica de Gadamer⁷; su legitimación no es el entendimiento sobre los asuntos comunes, sino su capacidad de conservación del ser humano como voluntad de poder. Esta verdad voluntarista es, asimismo, esteticista, “amor a lo bello” y “voluntad de crear formas”: “Los dos sentidos tienen una relación mutua: el sentido de lo real es el medio para entender las cosas a nuestro placer. El gusto por las formas y por las transformaciones- ¡un placer imaginario! Sólo podemos comprender, en realidad, el mundo que nosotros hacemos” (Nietzsche 1981: 282-3).

Puesto que no hay cosas en sí, sino que siempre son para nosotros, que las cosas posean realidad al margen de nuestras interpretaciones es sólo una hipótesis que presupone que la subjetividad no es esencial y éste no es el caso, pues, aunque la genealogía de la moral⁹ ha realizado una crítica de la conciencia, ha conducido a la reafirmación de la subjetividad. Este criticismo le ha valido la tipificación de su hermenéutica, por obra de Ricoeur, como “hermenéutica de la sospecha”, junto a la de Freud y Marx, frente a la gadameriana que sería una hermenéutica de la confianza. Aquélla considera a la conciencia en su conjunto como falsa. “Por ello, retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, hasta conducirlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana” (Ricoeur 1965: 41).

¿Qué significa esto? A diferencia de Descartes, los filósofos de la sospecha superan la duda de la conciencia a través de una exégesis crítica del sentido, es decir, afrontan la verdad como mentira. Logran comprensión descifrando lo expresado hasta desvelar de la falsa conciencia mediante la crítica de su desviación. Por el contrario, la hermenéutica de la confianza entiende la comprensión como la experiencia originaria de la verdad; considera que toda interpretación es ya comprensión y aplicación.

Gadamer no parece estar muy de acuerdo con esta forma de Ricoeur de dividir la hermenéutica, ni con la consiguiente armonización de confianza y sospecha por la que pretende superar el conflicto de las interpretaciones, ya que

Sitúa a un lado a Marx, Nietzsche y Freud, y al otro la intencionalidad fenomenológica de la comprensión de “símbolos”, y busca una mediación dialéctica. De un lado está la derivación genética como arqueología, y del otro la orientación hacia un sentido pretendido como teleología. Esta es, a su juicio, una mera distinción preparatoria que allana el camino a una hermenéutica general que debe tener, entonces, la función constitutiva de la comprensión de símbolos y de la autocomprensión con ayuda de símbolos. Esta teoría hermenéutica general me parece inconsistente (Gadamer 116-7,118).

Se lo parece, porque Ricoeur sigue considerando metodológicamente a la hermenéutica y así sólo se puede

⁷ Me permito remitir aquí a mi trabajo, 2003.

⁹ “Genealogía” designa una serie de sucesivas derivaciones, en las que una produce a la otra en una cadena continua. La hermenéutica de la filosofía genealógica presenta una historia evolutiva y genética y, en este aspecto, se puede vincular a las hermenéuticas de la vida de Schleiermacher y Dilthey.

pretender desarrollar una hermenéutica general, que reúna lo que está separado, no una hermenéutica universal⁸, como la gadameriana, de la comprensión y la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) como dimensiones ontológicas. Además, los modos de comprensión de símbolos que Ricoeur yuxtapone no otorgan el mismo sentido ni al término “símbolo” ni al de “realidad”; más bien son excluyentes: la hermenéutica de la confianza comprende lo que el símbolo quiere significar y la de la sospecha lo que quiere enmascarar. El sentido del “comprender” es, según Gadamer, completamente diferente en cada caso. Para él, la incomprensión y la comunicación distorsionada son pruebas excepcionales -no normales- del fracaso de la comprensión, que presuponen la comprensión recta como objetivo, aunque fallido.

Desde nuestra óptica, la filosofía hermenéutica de Gadamer no sería plenamente una hermenéutica de la confianza, sino una participación de ambas modalidades de hermenéutica. La suya incorpora los efectos de la historia de las anteriores con el propósito de orientarse a la verdad, interpretada ahora como la participación en lo que, tras la crítica, todavía sigue siendo válido. La comprensión hermenéutica incluye, por consiguiente, un momento crítico y, debido a ello, no se limita a reproducir lo dicho; esto demuestra que está guiada, tanto por la racionalidad y la reflexión (dimensión subjetiva), como por la cosa que se quiere comprender (dimensión objetiva).

La hermenéutica nietzscheana de la sospecha, al centrar la crítica en la genealogía de la moral, promueve la universalidad del problema hermenéutico, aún a pesar de rechazar cualquier referencia a lo universal, entendido como un todo uniformador. Esto es precisamente lo que la convierte en una auténtica hermenéutica filosófica, distinta de una mera técnica interpretativa. Sin embargo, su carácter posicional es insuficiente, por hallarse vacío de contenidos y de orientaciones. Junto al posicionamiento, Heidegger, como buen fenomenólogo, reafirma la fuerza directriz de las ideas:

Es cierto que toda interpretación, para extraer de las palabras todo lo que éstas quieran decir, debe recurrir necesariamente a la fuerza. Pero esta fuerza no puede ser un mero capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la fuerza de una idea inspiradora. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una audacia, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para penetrar, por su medio, hasta lo que quedó sin decir y tratar de expresarlo. He aquí un camino para que la idea directriz misma aparezca en su propia fuerza esclarecedora (Heidegger 1954:170).

Con estas salvedades, podemos decir que Gadamer comparte y enriquece la consideración nietzscheana de la interpretación, considerándola inseparable del esfuerzo comprensivo y de aplicación a la situación presente. Ésta no comienza después de la comprensión, sino que forma la íntegra, pues reproducir lo que el pasado o lo que los otros han dicho, no es verdadera participación, sino que, además, hay que aplicarlo a la propia situación. Este interés por la aplicación se debe a que, para Gadamer, la hermenéutica es un saber de la *praxis* que está regida por la *phronesis*: “Ella es la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada caso dado viene a ser para nosotros” (Gadamer 1960: 346, 414).

⁸ Véase López 2000.

De ahí que la comprensión gadameriana sea un efecto consciente de sus repercusiones y de su finitud; sin embargo, ésta ya no se afronta como una barrera, sino como apertura y fundamento de la transformación humana. La consideración positiva de lo contingente desencadena la pregunta por su validez, a la que sigue la convicción de que la verdad se encuentra en la participación en el universo hermenéutico en el que coexistimos.

A pesar de esta reconducción de Nietzsche, a su propia hermenéutica, Gadamer no lo considera en su capítulo sobre los “Preliminares históricos” de su obra, *Verdad y Método*. Como él, las historias de la hermenéutica apenas le dedican unas páginas, en el mejor de los casos. Si lo hacen, es para agruparlo entre las teorías que todavía entienden la interpretación como el denominado “método genealógico”, que estudia el origen de los valores que pone en juego la vida. Para evitar confusiones y subrayar su ruptura con el metodologismo, consideramos que es más correcto caracterizar, como ha hecho J. Conill, la hermenéutica nietzscheana como “historia genealógica”, que “nos proporciona otro modo de acceder a la racionalidad y a la realidad mediante el descubrimiento de dimensiones olvidadas o silenciadas de la experiencia humana” (Conill 1997:101).

Figl (1982) es uno de los autores que ha destacado la vinculación de Nietzsche con la hermenéutica contemporánea; ha sostenido que toda la obra de este filósofo es una reflexión sobre la interpretación como proceso básico relacionado con la hermenéutica de corte psicológico (Schleiermacher) (Figl 1981-2: 440). Como él, Conill es consciente de que Nietzsche constituye la inspiración del giro hermenéutico y ontológico: una fuente de la renovación del problema del ser desde el tiempo, desde el mundo vital y de la fundación del sentido, del análisis radical de la experiencia humana, en suma (Conill 1997: 103). Ambos han destacado de la filosofía hermenéutica contemporánea la recuperación del valor de la experiencia sin desvincularla de la razón reflexiva. La genealogía ayudaría a comprender el acontecer de la misma; para ello, la nietzscheana recupera el instinto creador de las metáforas que invade la vida y define al sujeto (Nietzsche 1990:29). Los conceptos son, según ella, residuos de las metáforas. Nos hemos olvidado de ello y nuestro impulso hacia la verdad tiene su raíz en la inconsistencia. Nos instalamos en una ilusoria teoría de la verdad que nos insta a soñar, porque la vida humana no es confortable. Esta es la razón por la cual Nietzsche se sitúa más allá de la verdad y de la mentira, en un plano que ya no es moral.

Gadamer no está de acuerdo con él: la verdad no es un modo de ser de la mentira, sino la investigación incesante de la hermenéutica filosófica. Se puede decir que sólo es un *telos*, mientras que la mentira es real; ésta, sin embargo, no puede ni quiere cambiar nada; al igual que la vida tan sólo quiere vivir, pero no es lo mismo vivir en la mentira que orientarse hacia la verdad.

A pesar de ello, opinamos que la hermenéutica de Nietzsche es filosófica, porque va a la raíz haciéndonos ver que sólo podemos pensar interpretando. Es una hermenéutica del pensar más que del ser. Decir en base a ello que es una metodología del pensar no nos parece correcto, pues no proporciona reglas o criterios. Como en Gadamer, hablar de “método” en Nietzsche sólo es adecuado si se recupera su significado originario, es decir, el de vía o camino que nos conduce a nuestro objetivo. El de Gadamer es la verdad hermenéutica e histórica. En cambio, la arqueología nietzscheana del saber no desenmascara las mentiras de la metafísica para rescatar su fundamento verdadero.

Nietzsche y Gadamer tienen en común el desarrollo de otra serie de temas relacionados con la problemática hermenéutica. El último hereda la crítica nietzscheana del positivismo y de las pretensiones objetivistas de la ciencia, mediada por el legado husserliano crítico del naturalismo y el objetivismo de la *Lebenswelt* (López 2006). Al igual que Nietzsche, Gadamer va más allá del historicismo que deriva de tales pretensiones; critica la fetichización metódica y la absolutización de los datos.

El historicismo y el objetivismo incapacitan a la ciencia para comprender la experiencia (*Erfahrung*) humana y la vida. Gadamer abraza la ampliación husserliana del concepto de "experiencia" más allá de la ciencia, al mundo de la vida (1995a:101). Afincándose en él, pretende hacer valer el *ethos* cultural y moral, relativo a una racionalidad práctica que no se diluye en las normas de la racionalidad estratégica. Nietzsche rechaza, asimismo, el cientificismo, es decir, la desvirtuación del mundo de la vida desde la sola perspectiva científica. Introduce elementos determinantes para la interpretación, como la "situación hermenéutica" y el "horizonte". Gadamer está de acuerdo con él en tachar de falsa abstracción el ideal de la comprensión histórica universal que olvida la historicidad, la cual se percibe siempre desde algún horizonte incluso mítico. Nietzsche consideró problemática la desaparición de este último en favor del avance de la investigación histórica y de la conciencia científica, porque el mito "es lo único que puede troquelar una cultura" (Gadamer 1996: 284). Ambos, como Husserl, emplean el término "horizonte" para referirse al conjunto de las determinaciones del pensamiento y a la progresiva ampliación del campo visual. Gadamer se vale de él como situacionalidad y provisionalidad de cualquier crítica. Quien carece de horizonte es tan corto de miras que sobrevalora lo que tiene a su lado. Lo que acontece verdaderamente en la comprensión se debe, en cambio, a la fusión del horizonte del intérprete con el del *interpretandum*.

Finalmente, en Gadamer como en Nietzsche, el arte se convierte en un modo de experiencia fundamental que adquiere valor paradigmático; la retórica y lo clásico son también revalorizados.

Hermenéutica crítica de la Verdad y/o hermenéutica de la confianza en la verdad histórica.

La obra fundamental de Gadamer, *Verdad y método* describe el acontecer (*Geschehen, Ereignis*) de la verdad en el arte, en las ciencias humanas, en lugar de elaborar una teoría sobre la misma que necesitaría distanciarse de las experiencias concretas de la verdad y ceder al metodologismo, que es lo que la hermenéutica filosófica quiere socavar. Como ya señaló Benjamin, en nuestros días el desarrollo técnico ha hecho que el arte se adentre en la época de la reproducción y sus obras pierdan su aura. Gadamer acusa, asimismo, que la inmediatez de la experiencia del arte resulte menoscabada por la formación histórica, dificultando así la actualidad de la afirmación artística, el carácter eterno de las obras de arte.

Por lo que se refiere a Nietzsche, su idea de la interpretación como proyección de la voluntad de poder es esencial a su visión estética de la realidad. El intérprete va más allá de los hechos gracias al ejercicio de su fantasía y se comporta como el artista que recrea el mundo, el cual sólo se justifica estéticamente. En el arte, más que en cualquier otro ámbito, lo que interesa es la interpretación misma y no la correspondencia con los hechos. Su verdad rompe con la adecuación entre la realidad y el intelecto e incluso con la Verdad, que siempre ha sido considerada como condición de conservación de la vida. Al arte le corresponde la función más elevada de intensificar la vida.

Ella está en armonía con el devenir y, por tanto, su valor es superior al de la verdad, que lo inmoviliza en las categorías del ser.

En Gadamer, en cambio, la experiencia hermenéutica privilegiada y paradigmática de la verdad subjetivo-objetiva es la de la obra de arte, la cual no es un simple objeto, sino una experiencia que transforma al que la experimenta a la vez que transfigura el mundo. Esto es así porque una obra artística no representa lo que está ahí, sino que lo lleva a la presencia (*Darstellung*). Su verdad se opone, pues, a la noción tradicional de la verdad como adecuación.

La verdad hermenéutica es histórica porque se va haciendo, sin sucumbir a intereses ajenos a la razón que compartimos y por la que la filosofía se responsabiliza: "Filosofía significa seguir intereses teóricos, una vida que formula preguntas sobre la verdad y el bien de un modo que no refleja el beneficio propio ni el provecho público" (Gadamer 1995b: 12-13). La filosofía se ha concentrado en su búsqueda, como si la verdad fuera esencial, no sólo para ella, sino para la humanidad. Como dice Ortega, "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana" (1996: 147) y el punto de partida ineludible de todo pensamiento que tenga pretensiones de trascendencia.

La crítica genealógica también recuerde a la fe, pero para poner de manifiesto que ha sido la responsable del mantenimiento del valor lógico-metafísico de la verdad que ha desprestigiado la realidad del mundo. Para Gadamer la verdad no es un valor de este tipo; no tiene un valor absoluto, incondicionado. Tampoco Nietzsche renuncia a toda verdad, sino sólo a la epistemológica; acepta la que se impone como condición necesaria de la vida, esa especie de fuerza o tener-por-verdadero que nos resulta imprescindible para la actividad práctica.

La verdad como el ser se convierte con Nietzsche en un valor necesario que es puesto por la voluntad, no por la adecuación del intelecto con lo que está fuera de él. No hay, por un lado realidad y por otro, apariencias de realidad, sino que la apariencia es la verdadera realidad, lo que actúa y mueve, a pesar de que el sustantivo no le acabe de satisfacer a Nietzsche, dado que subraya la mirada exterior sobre las cosas, mientras que "voluntad de poder" sería la caracterización de la verdad desde dentro. Si sólo hay apariencias, el perspectivismo interpretativo, radicado en la voluntad de poder, es la única manera de aprehenderlas.

Gadamer alega que "el perspectivismo radical de la voluntad de poder implica la autoenajenación de la razón" (1995a: 176); lo que es más grave, incurre en contradicción, pues si toda verdad es una perspectiva de la vida, pensada desde la voluntad de poder, ésta también ha de ser comprendida racionalmente como aquello que posibilita toda perspectiva. Ciertamente, plantear esta objeción a Nietzsche no deja de ser algo gratuito, ya que él no pretendía elaborar una doctrina carente de aporías, sino tan sólo expresar ideas de alguien que filosofa a martillazos. Sea como sea, el intento nietzscheano de explicar todo acontecimiento recurriendo a la voluntad de poder supera las ilusiones de la razón y comprende a ésta como una ilusión histórica:

Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche 1990: 25).

No desprecia la verdad porque sea ilusoria, sino por haber perdido la fuerza sensible de las metáforas. La verdad no es, para él, ni siquiera algo que esté ahí velado y tenga que ser desvelado, sino algo que hay que crear, un proceso infinito y activo y, por tanto, otro modo de llamar a la voluntad de poder.

Aunque Gadamer es deudor de la ontología heideggeriana de la verdad como desvelamiento, es consciente de que la historicidad de la razón es la de sus ilusiones y desilusiones. Tal historicidad no sólo significa que los acontecimientos históricos sean caducos, sino también que se saben tales. Esto es lo que denomina *Wirkungsgeschichtlichkeit Bewusstsein*, es decir, conciencia de la historia efectual: de la historicidad del ser y de los efectos de la historia. Gadamer ha visto un precedente de ella en Nietzsche por su crítica del historicismo debilitador “de la fuerza de la valoración incondicional que sustenta la realidad moral de la vida. Su culminación epistemológica es el relativismo y su consecuencia el nihilismo” (Gadamer 1986: 38, 44). Hace suya la crítica nietzscheana a la debilidad axiológica del espíritu moderno que ha incurrido en el objetivismo histórico, habituándose al cambio constante de perspectivas hasta acabar ciego e incapacitado para hacer valoraciones propias de los acontecimientos. El historicismo acaba enfrentando así al mundo histórico con las fuerzas vitales del presente. En cambio, Nietzsche valora la historia, en la medida en que sirve a la vida, no como ciencia pura.

En la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* Nietzsche condena el historicismo y lo hace desde su toma de conciencia de la objetivización de la historia como si ésta fuera ajena a la vida, la “enfermedad histórica” que predomina desde la segunda mitad del siglo XIX: ese exceso histórico que ha debilitado la vida, “porque ha dejado de comprender el servicio del pasado como un alimento vigorizante” (Nietzsche 2003: 135); se ha desinteresado de la salud del hombre, del pueblo y de la cultura, “porque existe una situación de sobresaturación histórica que desmenuza la vida y provoca su degeneración, al mismo tiempo que la de la misma historia” (Ib.:51-52).

Para sanar esa enfermedad y lograr que la historia resulte ventajosa para la vida, hay que interpretar el pasado desde la fuerza más poderosa del presente. Eso incluye conceder un valor necesario al olvido, perteneciente a la estructura del ser humano. El olvido es el antídoto contra la enfermedad histórica, y la condición de la renovación. Gadamer lo recupera como componente de la memoria histórica y del renacimiento de la vida espiritual:

Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. El que emplea su memoria como una mera habilidad –y toda técnica memorística es un ejercicio de este tipo- sigue sin tener aquello que le es más propio. La memoria tiene que ser formada (...) A la relación de retener y acordarse pertenece también de una manera largo tiempo desatendida el olvido, que no es sólo omisión y defecto sino, como ha destacado sobre todo Fr. Nietzsche, una condición de la vida del espíritu. Sólo por el olvido obtiene el espíritu la posibilidad de su total renovación, la capacidad de verlo todo con ojos nuevos, de manera que lo que nos resulta familiar de lo antiguo se funde con lo percibido ahora en una unidad de múltiples estratos (Gadamer 1960: 21, 45).

Nietzsche critica el realismo de los hechos puros, porque carece de fuerza y desemboca en un egoísmo nihilista. Como Gadamer, se opone a la autodisolución del sujeto que se deriva de ese historicismo objetivista. Las

cosas no hablan sin un sujeto viviente que las interrogue e interprete. Nietzsche ha erradicado, por tanto, el prejuicio de que la verdad sea la expresión de la correspondencia entre nuestra manera de conocer y el mundo externo, pero no ha descartado la capacidad de la verdad histórica para producir efectos en la vida.

Gadamer interpreta esta historia útil para la vida como aquella que no renuncia al propio horizonte para autoalienarse en el metodologismo de la ciencia histórica. Una conciencia verdaderamente histórica no es la que se mantiene a distancia de su “objeto”, sino la que aporta su propio presente a lo histórico. Esto significa que la reflexión sobre el pasado ha de tener efectos en el presente y, a la inversa, éste no ha de absolutizarse, sino aprender del pasado, aunque no para reproducirlo. La verdad de la historia es el diálogo de los acontecimientos con nosotros y a la inversa.

La hermenéutica de Gadamer va más allá de la ontología heideggeriana gracias a la centralidad que el diálogo ocupa en ella: comprender no es comprender algo, sino dialogar, es decir, hacerse-comprender-mutuamente, practicar la dialéctica pregunta-respuesta en la que aquella es primera, y una respuesta no es un resultado definitivo, sino una indicación para la comprensión. La verdad hermenéutica es dialógica y no monológica, porque no revela algo preexistente, una esencia inmodificable, sino que es resultado de la comprensión interpretativa común. Comprender es querer comprender, querer dejarse decir algo por el otro. La incomprensión es un caso excepcional en el contexto habitual de la comprensión.

Por el contrario, para Nietzsche, el error es la madre del conocimiento, y admitir la falsedad como una condición de la vida implica negar las valoraciones a las que estamos acostumbrados. De ahí que su hermenéutica desenmascaradora escriba la historia de un error que ha sido llamado “verdad”:

La verdad es el error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término (...) El sentido de la verdad cuando la moralidad del “no debes mentir” se rechaza, debe legitimarse ante otro foro: como medio de conservación del hombre, como voluntad de poderío (Nietzsche 1981: 282).

La *verdad* es sólo un error necesario para la vida por su fuerza. Los enunciados de verdad son meros juicios que nombran condiciones de conservación y crecimiento que proyectamos como si fueran predicados del ser en general. Valorar es el proceso fundamental de la vida misma, el modo en que cumple su esencia. La desvalorización de la verdad es un paso necesario para la revalorización por el ser humano; él otorga valor y éste es posición: el valor vale porque ha sido puesto como válido, por la trascendencia de la voluntad de poder, que interpreta y transvalora, por eso es ella es la antesala crítica que la acción exige, pero ¿la crítica no ha de ejercerse desde algún lugar?

La crítica nietzscheana de la verdad va unida a una determinada concepción de la razón como “la gran razón del cuerpo” (Nietzsche 1980⁸: 60), condición de posibilidad de todas las interpretaciones. Como la verdad, la razón deja de ser algo incondicionado y se convierte en función vital y hasta corporal: “La hermenéutica nietzscheana se rige ‘según el hilo conductor del cuerpo’. A diferencia de la gadameriana, que expresamente constituye un intento

de llevar a cabo una ontología hermenéutica ‘según el hilo conductor del lenguaje’” (Conill 1997:113). En efecto, Gadamer, siguiendo en ello nuevamente a Heidegger, no tematiza el cuerpo; apenas se ocupan de él como no sea tangencialmente en sus coloquios dirigidos a médicos. Esto no sólo es paradójico para sus hermenéuticas de la facticidad; además, limita a la hermenéutica gadameriana de la experiencia, y a su razón como *phrónesis*, ligada a la actuación y al *ethos*. La razón hermenéutica se sabe situada histórica y temporalmente, pero no encarnada.

Frente a ellos, Nietzsche declara abiertamente que somos cuerpo y que en él se afinca la razón, su razón, porque ésta es una palabra para designar algo en el cuerpo. La sabiduría oculta en él es la que posibilita el lenguaje y la identidad a la que remiten las acciones y creaciones. Desde la perspectiva de la razón del cuerpo, la fuerza de los conocimientos no queda garantizada por su verdad, sino por su capacidad para incorporarse al engrandecimiento de la vida.

La ontologización de ésta por la hermenéutica gadameriana descansa, en cambio en la lingüisticidad, cuya universalidad determina la de la hermenéutica, puesto que toda experiencia hermenéutica es experiencia lingüística; ahora bien, su *Erfahrung* no se reduce a ésta; de ella arranca todo decir, pero éste no se reduce a lo dicho. Recurre a los griegos para mostrar que el *logos* o razón del discurso son las cosas mismas en su inteligibilidad. “La desocultación del ente viene al lenguaje en la apertura del enunciado (*Aussage*) (Gadamer 1986: 46,53), y eso que viene al lenguaje (*was zur Sprache kommt*) es lo que debe ser comprendido como algo, es decir, interpretativamente.

Gadamer se aparta de las concepciones instrumentalistas del lenguaje y se suma a la concepción ontológica del mismo: no lo concibe como un simple instrumento (*Mittel*) de nuestra subjetividad, sino como el medio (*Medium*) del ser-en-el-mundo: empleamos el útil mientras cumple su servicio, pero no podemos hacer lo mismo con el lenguaje, porque cualquiera de nuestras búsquedas está mediada por él. No se interesa por el significado de las palabras, sino por el sentido de la realidad en su conjunto. Su concepción dialógica de la verdad viene a decir que dicha realidad depende del mundo lingüístico que habitamos y, debido a ello, la verdad se conforma en cada uno y culmina en el intercambio dialógico nunca clausurado.

Por el contrario, Nietzsche está convencido de que el lenguaje no llega a la verdad, porque no hay ningún ser en sí con el que adecuarse y, si lo hubiera, sería incognoscible desde el único punto de vista que posibilita el conocimiento: el punto de vista humano.

Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces (Nietzsche 1990: 22).

Nietzsche siempre identifica la verdad con la absoluta adecuación, en tanto que Gadamer piensa en una verdad más originaria y radical que la del enunciado, y comunicable en las múltiples voces. Se trata de una verdad que se hace en las interpretaciones y a las que todas ellas contribuyen. Esta aspiración caracteriza a la universalidad

de la hermenéutica gadameriana, basada en la dimensión lingüística. La hermenéutica nietzscheana del acontecer pone en cuestión dicha universalidad, pues para ella el lenguaje sólo es una interpretación más, un esquema del que no podemos prescindir para pensar. Gadamer no comparte esta convicción, porque su interés no es tanto el lenguaje como la lingüisticidad que se manifiesta en todos los lenguajes y garantiza su traducibilidad. Por ella, aquéllos no son diferentes interpretaciones que se yuxtapongan. La traducción de un lenguaje a otro es ya una interpretación, es decir, una traslación de la realidad que queremos estudiar a la nuestra. El lenguaje sería una primera interpretación global del mundo, mientras que las traducciones sólo podrían considerarse interpretaciones posteriores. Asimilamos las lenguas extranjeras gracias a la traducción y cuando las dominamos, ya no necesitamos traducirlas. Esta inseparabilidad de pensamiento y lenguaje revela que la traducción no es un automatismo, sino un acto que permite culminar la productividad del lenguaje y asimilar lo extraño para desarrollar así el propio sistema lingüístico. En este contexto, es preciso aclarar que la malinterpretada declaración de Gadamer, "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer 1960: 478, 567), no es una reducción del ser al lenguaje, sino la constatación de que éste posee un significado ontológico universal, porque nos permite acceder a las cosas con unas pre-comprensiones heredadas y, de este modo, les da la palabra. En esta frase, Gadamer está sobreentendiendo, además, que lo que es nunca puede comprenderse del todo, ya que lo que un lenguaje quiere decir rebasa siempre lo que dice y la experiencia de la comprensión es experiencia de todo lo que queda por comprender, incluida la verdad que se va haciendo que, insistimos, no es la de la correspondencia; ésta sólo tiene sentido para el objetivismo que pretende que exista una relación externa entre lenguaje y mundo. Como acabamos de ver, la hermenéutica gadameriana carece de tal externalidad y, por ello, la universalidad del lenguaje no ha de entenderse como dominación impuesta. El lenguaje no es para Gadamer una invención de la voluntad de poder, sino una constatación de que hay otros (Gadamer 1993: 417).

Frente a las ilusiones de la autoconciencia y a la ingenuidad de la noción positivista de hecho, el mundo intermedio del lenguaje muestra ser la verdadera dimensión de lo dado. El importante giro lingüístico que Gadamer imprime a la filosofía heideggeriana determina su concepción de la interpretación, pero no la reduce a mera lingüística, pues su interés sigue estando vinculado al sentido del ser y a su verdad. Cuando la verdad se comprende hermenéuticamente, la realidad se aprehende ya estructurada por la comprensión, que es nuestro modo relacional de ser en el mundo. Esto no significa renunciar a la objetividad, sino sólo a la posibilidad de adoptar una perspectiva divina.

Sin embargo, Gadamer no es perspectivista. La centralidad que detenta el diálogo en su hermenéutica se debe a que la verdad surge de él, como respuesta común. El diálogo hermenéutico no es algo que mantenemos, sino eso que somos; es decir, Gadamer no se plantea sólo la naturaleza dialógica del lenguaje, sino la constitución dialógica de la existencia, cuya comprensión se produce por la participación común; "comienza allí donde algo nos interpela" (Gadamer 1960: 304, 369), con el reconocimiento de la alteridad y aprendiendo incluso a no tener razón.

¿Qué buscan las interpretaciones si no es la verdad?

La hermenéutica filosofía ha dejado claro que la historicidad ya no es una barrera para la razón y su afán de

verdad, sino que es la condición necesaria para el conocimiento de ésta. Nietzsche se adelantó a su crítica del historicismo que acumulaba datos sin explorar los efectos de la historia en la vida. Aunque difuminó la oposición entre verdad e ilusión, porque ésta también podía fortalecer a la vida que saca lecciones de ella, contra lo que verdaderamente luchó fue contra esa ilusión de verdad que desfigura la vida por el conocimiento del pasado, que convierte el *fluir vital* en falsa permanencia sobre la que se edifica todo lo demás; pero ese error es destruido por la vida misma que es devenir. Como la historia efectual, por la que aboga Gadamer, el ser histórico prevalece.

Ambos autores rechazan el historicismo y, con él, su relativismo. Sin embargo, no niegan la pluralidad de las interpretaciones. La deuda de Gadamer con la hermenéutica de la facticidad tiene como contrapartida el riesgo de relativismo interpretativo, pero sólo con respecto a la verdad absoluta. Su reconocimiento de la dignidad de cada interpretación corre el peligro de justificar todo lo que se manifiesta, por irracional e injusto que sea. Por su parte, la hermenéutica de la sospecha se torna relativista al ejercer la crítica desenmascaradora de la verdad sin establecer criterios. La afirmación de la voluntad de poder *por mor* del acrecentamiento vital se expone a un posicionamiento ciego. Sin embargo, no se puede afirmar con rigor que estas hermenéuticas sean relativistas; en todo caso, serían “relacionalistas”, porque no dicen que todo sea relativo, que todo valga lo mismo, sino que todas las interpretaciones guardan relación entre sí y la única alternativa a una interpretación es otra interpretación.

Gadamer insiste en que busca la verdad, aunque lo hace por el movimiento incesante de cuestionamiento. Se niega a establecer criterios para la correcta interpretación, pero se pueden encontrar algunos en sus obras. Uno de ellos es la fidelidad al *interpretandum*, a los sentidos que éste abre. El texto, que en sentido amplio puede ser cualquier obra, se convierte, así, en punto de referencia de las interpretaciones.

Nietzsche, a pesar de su perspectivismo filológico, es muy crítico de la unilateralidad filológica académica que se limita a indagar la corrección de la lectura. La búsqueda de objetividad en los textos a la que se orientaba la filología de su época no le complacía, porque carecía de habilidad para aplicar sus resultados de manera crítica a la comprensión del presente cultural. Por eso, transvaloró la filología con objeto de que el rigor filológico, unido al perspectivismo vital, permitieran combinar la fidelidad textual con la pluralidad de interpretaciones.

Cuando declara que lo único que hay son interpretaciones, no una verdad, está afirmando que sólo hay proceso y negando la existencia de la verdad como adecuación, pero defendiendo la verdad como interpretación desenmascaradora. Esa es también la intención de Gadamer, que considera que la verdad del juicio deriva de otra más originaria: de la apertura del esfuerzo por comprenderla; para ello, recupera la función positiva de la historicidad como su condición de posibilidad.

El mérito de Gadamer es haber constatado que las condiciones de la verdad son las mismas condiciones de la comprensión: apertura y aplicación. Lo que ocurre es que Gadamer se limita a comprender la verdad que se nos revela sin apenas mostrar la intención de evaluarla, es decir, se ocupa de lo que sucede cuando comprendemos y no de lo que debería ser la comprensión. También la hermenéutica nietzscheana abandona el deber ser.

Ninguna de ambas tiene como objetivo la reproducción de lo que otros han dicho, pero la interpretación nietzscheana es genealógica desde una perspectiva crítica; ni siquiera aspira a una comprensión productiva en la efectualidad de la historia, sino a la transvaloración y esto, no tanto para destruir y abocar a la incomprensión, como para comprender mejor el acontecer vital instaurando nuevos valores y perspectivas.

No cabe duda de que la Modernidad vive del influjo de Nietzsche ligado a la categoría de interpretación con connotaciones de crítica desenmascaradora, pero también se nutre de la exploración de un terreno común para adoptar acuerdos, del diálogo y de la voluntad de verdad. Derrida encuentra una presuposición de buena voluntad en estos segundos intentos armonizadores que llevan a la apropiación del punto de vista ajeno y a la voluntad metafísica de dominación: una voluntad de poder instrumental que asimila, denigra y aniquila la otredad y la diferencia. La buena voluntad del diálogo y del entendimiento a la que apela Gadamer, vista desde esta sospecha, pasa a ser considerada como otra forma de la voluntad de poder.

¿Qué puede significar la buena voluntad para un discurso desenmascarador como, por ejemplo, el psicoanálisis? Gadamer diría que una ampliación del comprender y del contexto interpretativo. En cambio, los teóricos de la sospecha piensan que es precisa la ruptura o la reestructuración del contexto. La buena voluntad sería un autoengaño, una forma de imaginarse al otro dentro de la propia imagen del mundo. La comprensión común sería el presupuesto que sirve como medio para imponer la propia. Se sigue de lo que hemos visto que la de Gadamer no tiene este modo de ser, pues la comprensión propia sólo puede encontrarse en la confrontación con la diversa. Su buena voluntad de comprender sería, por ello, una buena voluntad de verdad, de querer afirmar lo que enriquece la vida en común. Entonces ya podemos querer la verdad, porque no hace referencia a la universalidad impuesta, sino a la apropiación del sí mismo que pasa por su desapropiación. La diversidad de perspectivas vitales y la profusión de interpretaciones que brotan de ella desborda todo intento de armonización y de unificación por dialéctico que éste sea. Consideramos que la “fusión de horizontes” gadameriana no pretende uniformizar, sino articular.

Si Gadamer no sólo no siguió, sino que ni siquiera inició, la senda de Nietzsche tal vez fuera por esa falta de articulación en su obra, por su asistematicidad. Su “extremismo desesperado” (Gadamer 1960: 130, 170) le impidió desarrollar una filosofía de la interpretación. No obstante, Gadamer reconoce que, “el carácter interpretativo de toda vida y de todo conocimiento, relacionada con el nombre de Nietzsche, es el desafío del pensamiento de nuestro siglo” (2004: 29). En efecto, la que interpreta es, en Nietzsche, la voluntad de poder. El sentido surge en el mismo proceso de interpretar, no viene de fuera. Nadie como él amplió el horizonte de interpretación a los modos de orientación de la vida.

No es legítimo discriminar la hermenéutica nietzscheana por su radicalismo, como tampoco la gadameriana por considerarla prisionera de la metafísica. A pesar de su avanzada edad, de su situación y de sus aficiones, el último Gadamer, reconociendo sus limitaciones, pero siempre a la búsqueda de una verdad hermenéutica inconclusa, afirmaba que “ciertamente tenía sentido preguntarse cómo es que desde la muerte de Nietzsche hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza” (2002:170).

La interrelación entre las hermenéuticas de ambos filósofos nos ha permitido apreciar algo común entre ellas: no hay hechos sino interpretaciones y éstas valen más cuanto más aspiren a la verdad. El mismo Nietzsche apuesta a favor de la veracidad, entendida como verdadera interpretación de lo heredado aplicándolo al presente, que es la fuerza vital. Tras recordarnos la odisea cultural griega, su herencia de Oriente y su posterior lucha interpretativa práctica consigo misma, deduce que los griegos enriquecieron así su legado y se convirtieron en modelos de cultura, “la cultura como homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad. Así se aprenderá por experiencia

propia que aquello que permitió a los griegos la victoria sobre las otras culturas fue la fuerza superior de su naturaleza *moral*, y que ese aumento de veracidad tiene que ser también una exigencia preparatoria de la verdadera formación...” (Nietzsche 2003:139-140). Esta es la tarea que propone, la misma que Gadamer había reivindicado con su *Wirkungsgeschichte* en relación con sus desarrollos de la *Bildung*.

El giro lingüístico que la hermenéutica gadameriana ha dado a la hermenéutica de la facticidad ha redundado en un excesivo textualismo y constructivismo. Ha hecho extensibles a Nietzsche las críticas a las hermenéuticas vitalistas que le han precedido (Schleiermacher, Dilthey) por su indefinición de la vida y su subjetivismo, aunque, a diferencia de ellas, en Nietzsche encontró un aliado contra el historicismo, consciente de la historia efectual. Su atención a las razones encarnadas, las potencialidades individuales, le hubiera permitido, sin duda, enriquecer su hermenéutica. Por lo que se refiere a Nietzsche, que fue pionero en constatar la universalidad interpretativa, en diálogo con Gadamer, para el que la interpretación es una mediación nunca concluida con la realidad, hubiera logrado que dicha universalidad no sólo fuera extensiva, sino también puesta en común entre los seres humanos.

Referencias

- Conill, Jesús (1997) *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos.
- Figl, Johann (1982) *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Berlin, Gruyter.
- _____ (1981-2) “Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts“, *Nietzsche Studien* 10/11, pp. 408-441.
- Gadamer, Hans-Georg (1937) “Carta a Löwith”, en Grondin, Jean (2000) *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 2000.
- _____ (1960, 1999) *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I*. Tübingen, Mohr. Trad. Cast. (1977, 1999) *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme.
- _____ (1978) “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*: Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer”, *Independent Journal of Philosophy* 2, pp. 5-12.
- _____ (1986, 1999) *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. Tübingen, Mohr. Trad. Cast. (1992) *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme.
- _____ (1993) *Gesammelte Werke 8*. Tübingen, Mohr.
- _____ (1995a) *Gesammelte Werke*, 10, Tübingen, Mohr.
- _____ (1995b) *Das Erbe Europas*. Frankfurt a. M., Suhrkamp (3 Auf.).
- _____ (1996) *Estética y hermenéutica*. Madrid, Tecnos.
- _____ (2000) *Hermeneutische Entwürfe Vorträge und Aufsätze*. Tübingen, Mohr. Trad. Fr. 2004. *Esquisses herméneutiques. Essais et Conférences*. Paris, Vrin.
- _____ (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Grondin, Jean (1994) *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt, Wiss.Buchges.
- Heidegger, Martin (1954) *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE.
- López Sáenz, M^a Carmen (2000) “La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica”, *Éndoxa*, 12, pp. 229-256.
- _____ (2003) “Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H-G. Gadamer” *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*. 88-89 pp. 37-56.
- _____ (2004) “Reconocimiento y crítica de la tradición en H-G., Gadamer”, en Acero, J. Nicolás, J.A. Tapias, J.A., Sáez, L., Zúñiga, J.F. (eds.) *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, pp. 349-361.
- _____ (2006) “E. Husserl y H-G. Gadamer: distancia en la proximidad”, en Rizo Patron, R.M. (edra.) *Interpretando la experiencia de la Tolerancia*, Universidad Pontificia de Lima, pp. 368-293.
- Nietzsche, Friedrich *Der Wille zur Macht*. Trad. cast. (1981) *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- _____ *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Trad., cast. 1990. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.
- _____ *Also sprach Zarathustra*. Trad. Cast. 1980⁸. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza.

_____ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Trad., cast. 2003. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Ortega y Gasset, José (1996) *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916, 1928*. Madrid, FCE.

Ricoeur, Paul (1965) *De l'interpretation. Essais sur Freud*. Paris, Seuil.

Tuozolo, Claudio (1996) *H.G.Gadamer e l'interpretazione como accadere dell'essere*. Milano, Franco Angeli.