

NIETZSCHE Y LA HERMENEÚTICA: NIHILISMO, PERSPECTIVISMO Y VIDA CONTEMPLATIVA

Nietzsche and Hermeneutics: Nihilism, Perspectivism and the Contemplative Life.

Astor García Gil, David Martín Plaza

Universidad de Valencia, Universidad Complutense de Madrid.

RESUMEN: El objetivo del presente trabajo consiste en analizar la estrecha relación entre Nietzsche y la hermenéutica. A través de las nociones de nihilismo consumado y de perspectivismo, Nietzsche redefine la metafísica como una hermenéutica basada en la interpretación de metáforas y la negación de verdades absolutas. Se distingue entre dos enfoques hermenéuticos: la hermenéutica abierta, que promueve la libertad interpretativa y la creatividad, y la finalista, más conservadora y orientada hacia verdades compartidas, pero útil para la evolución social. El texto concluye que ambas posturas, aunque divergentes, son esenciales para la transformación cultural, combinando innovación crítica y pragmatismo estructural en un equilibrio necesario para el progreso humano.

Palabras clave: Hermenéutica-perspectivismo-verdad-Nietzsche-Schopenhauer.

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyse the close relationship between Nietzsche and hermeneutics. Through the concepts of consummate nihilism and perspectivism, Nietzsche redefines metaphysics as hermeneutics based on the interpretation of metaphors and the negation of absolute truths. A distinction is made between two hermeneutical approaches: open hermeneutics, which promotes freedom and creativity in interpretation, and finalism, which is more conservative and oriented towards shared truths, but useful for social evolution. The text concludes that both positions, although divergent, are essential for cultural transformation, combining critical innovation and structural pragmatism in a necessary balance for human progress.

Keywords: Hermeneutics-Perspectivism-Truth-Nietzsche- Schopenhauer.

ESTUDIOS NIETZSCHE, 25 (2025), pp. 167-184. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 21-10-2024 Aceptado: 10-01-2025

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo del último siglo se ha debatido y escrito acerca de la relación entre la hermenéutica y el filósofo que nos concierne, a saber, Nietzsche. Por lo general, el debate ha transcurrido alrededor de la cuestión de si Nietzsche puede ser considerado un hermeneuta, pero en nuestro caso esto se trasladará a una segunda posición. Lo que investigaremos será la relación de dicho filósofo con la propia hermenéutica a través de su posición con los conceptos de verdad e interpretación con la ayuda de otros filósofos. En este texto, Schopenhauer será el que más nos ayudará a vislumbrar la relación entre Nietzsche y la hermenéutica. Lo que vamos a tratar de defender es que la visión hermenéutica de Nietzsche es una herencia schopenhaueriana que el filósofo de Röcken intentó desarrollar hasta sus últimas consecuencias. Partiremos de la existencia de una idea original de Schopenhauer a la que Nietzsche nunca renunciará y que, de hecho, convertirá en el fundamento de su investigación genealógica: la idea de una subordinación del intelecto a la voluntad. Esta tesis es, asimismo, la que da sentido al carácter hermenéutico de su filosofía. De tal suerte, la argumentación del presente texto no habrá de girar en torno a lo que la hermenéutica crítica habría de tomar como estructuración primigenia de sí, sino que, por el contrario, tenderá a focalizar la mira en los peldaños basales de una hermenéutica crítica fundamentada, primeramente, sobre la figura de un Nietzsche caracterizado como incipiente pensador de aquello que posteriormente se dio a llamar como hermenéutica:

Quizás el hecho de seguir las huellas de estas analogías en Nietzsche [...] puede ayudarnos a adquirir una conciencia más clara de ellas y a hacer que nos demos cuenta de modo más radical de las posibles implicaciones de lo que se puede llamar el ‘giro hermenéutico’ en la filosofía moderna. (Vattimo, 2002, p.140)

En esta cuestión, Schopenhauer nos podrá ayudar sobremanera a entender lo que trasciende a la afirmación de dicho parecer, pues en vez de hacer como la tradición previa y buscar una causa primera en el concepto de Dios, Schopenhauer opta por dejar a la Voluntad, o sea, al fondo de fuerzas conscientes e inconscientes que sostiene la realidad, sin causa, y por tanto, dejar al mundo sin un fundamento racional en el que se pueda apoyar. El mundo es irracional porque no podemos dar razón de este. Frente a la Voluntad, la razón no puede hacer nada.

¿Por qué Gadamer, el discípulo de Heidegger, ha dado tan poca importancia a Nietzsche en el planteamiento y desarrollo de su hermenéutica filosófica? ¿No resulta verdaderamente extraño que el artífice de la teoría hermenéutica de la interpretación más moderna ignore casi por completo la teoría de la interpretación que desarrolló Nietzsche y que, posteriormente, constituyó la base del desarrollo

de las teorías freudianas, deconstructivistas, etc.? (De Santiago, 2004, pp.171-172)

Esta cuestión explicitada por el profesor Luis Enrique de Santiago se ha de tornar piedra angular del cuestionamiento acerca de la hermenéutica instaurada adyacentemente a la filosofía nietzscheana. Esta exclusión es la que nos conducirá a una de las más necesarias conclusiones del presente examen: la existencia de una hermenéutica abierta y una hermenéutica finalista atravesados por la filosofía nietzscheana. Y aquí es donde entra la labor hermenéutica de Schopenhauer, la cual redefine el sentido y la función de la metafísica. La metafísica pre-kantiana buscaba ir más allá de la experiencia buscando verdades trascendentes y absolutas; Schopenhauer, en cambio, la sitúa en el terreno de lo inmanente: «La disposición metafísica propiamente dicha consiste, ante todo, en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la totalidad del fenómeno en un problema» (Schopenhauer, 2004, p.199).

2. PASO PRIMERO: ESCEPTICISMO BASAL Y MUERTE DE DIOS

El hombre, en su inmensa mayoría, dejó que el hogar del conocimiento fuese colmado cabalmente por la figura de Dios, tornándose este en la única figura ante la cual el feroz ataque escéptico resultaba impotente. Ejemplo claro de tal evento es el desenlace de la duda metódica cartesiana. De tal modo, aunando en el entramado lógico de la historia cognitiva humana ambos sucesos hallaremos, inexorablemente, una caída abisal de los ídolos enlazados a dicha divinidad, de los valores cognitivos absolutos ligados a la figura falsamente indudable de Dios, esto es, entre otros, la Verdad y la Objetividad.

Cuando el Nietzsche pone en escena la muerte de Dios, ello significa mucho más que una intercambio de papeles entre lo divino y lo humano. Con esta afirmación, el alemán no pretendía sino mostrar que el escepticismo todo lo puede copar, todo lo embaúla dentro de su propia esencia, de su nebulosa consagrada al dudar. Dios ha muerto, mas con él se ha enterrado toda verdad objetiva, toda seguridad y todo valor absoluto. He ahí el inicio de aquel escepticismo que «puede comprenderse en un sentido muy razonable y es un preparativo necesario para el estudio de la filosofía, al conservarse la debida imparcialidad en nuestros juicios y rescatar nuestra mente de los prejuicios que podemos haber absorbido por educación u opinión temeraria» (Hume, 1988, p.177).

En esta línea y tras dicho acontecer, Schopenhauer introduce una distinción crucial entre dos formas de abordar el conocimiento: la explicación y la comprensión. La primera, vinculada a la ciencia, nos permite entender cómo se relacionan los fenómenos entre sí, colocándolos en el marco del

tiempo, el espacio y la causalidad. Por otro lado, la comprensión, en términos hermenéuticos, busca captar el sentido de los fenómenos, desentrañar su significado esencial. Schopenhauer afirma que la metafísica, aunque no puede prescindir de la explicación, tiene la comprensión como verdadero objetivo.

3. PASO SEGUNDO: NIHILISMO CONSUMADO Y PERSPECTIVISMO

Tras la coronación cognitiva y vital del escepticismo, los caminos posibilitados por el desenlace nietzscheano se tornaron diversos. No obstante, la generalidad de ellos tendió a constituir al yo como centro seguro del saber puesto que éste había asesinado a Dios, había abocado al hombre a la nada y, asimismo, poseía el poder de la duda. Sin embargo, pese a que en estos casos la corriente escéptica tendió a corromperse en sí, radicalizarse en su orientación relativista y acontecer, postreramente, como un egoísmo desmedido que convierte al yo en realidad única y suprema, también hubo quien consumó esta vía en un nihilismo ferviente que entendió su circunstancia perspectivista y logró no acaecer solipsismo ni dogmatismo, entendiendo que: «El nihilismo [...] se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión ‘nihilismo consumado’. El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance» (Vattimo, 1987, p.23).

Es decir, hubo individuos que comprendieron que los seres humanos «no saben nada que pueda elevarse a principio: el escepticismo no es la apoteosis de la perplejidad, sino tan sólo un saber que dice adiós a los principios» (Marquard, 2002, p.26). En consecuencia a tal comprensión, dichos acontecimientos pudieron provocar, en algunos individuos, un nihilismo que «para Nietzsche [...] puede resumirse en la muerte de Dios o también en la ‘desvalorización de los valores supremos’» (Vattimo, 1987, p.24). y que, tras dicho fenecer, permuta en «la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X» (Vattimo, 1987, p.23).

Al hilo de esta circunstancia, la metafísica schopenhaueriana no pretende ir más allá de la experiencia, sino que tiene un propósito mucho más modesto: comprender el mundo en su relación intrínseca con la experiencia. Al renunciar a la búsqueda de verdades trascendentes y situar su labor en la interpretación de lo que aparece, Schopenhauer transforma la metafísica en una hermenéutica de la existencia, una forma de desvelar el significado profundo del mundo sin pretender ir más allá de lo que este puede ofrecer. ¿Qué relación tiene todo esto con la hermenéutica nietzscheana? Nietzsche acepta el punto de partida de Schopenhauer: la tesis de la subordinación del intelecto a la Voluntad, de lo racional a lo afectivo. En coherencia con ello, Nietzsche, igual que Schopenhauer, no pretende construir una doctrina que aspire a la objetividad o a la absoluta coherencia lógica. Ya no podemos dar

razón del mundo, por lo que «pide ser interpretado a partir de un punto de vista nuevo, que es la cuestión del origen» (Rosset, 2005, p.76). En suma, la caída de Dios se torna un adiós a los antiguos ídolos y principios absolutos, hecho que, necesariamente, zarandea al hombre y lo disgrega en direcciones íntegramente dispares.

Es decir, dado que el fin de tal perspectiva vitalmente nihilista es tender conexiones entre los solitarios y divergentes yoes, los cuales han de comprender de manera necesaria que, igual que ante la visión de la nada absoluta y de la desesperanza su yo se hubo establecido como núcleo de su propia seguridad, paralelamente, lo mismo había de suceder con el resto de yoes, los cuales también ansían ese nuevo camino del que habla Vattimo, una vía para aquel que se sabe en una nebulosa escéptica pero que se niega a recaer en un dogmatismo que ahora eleva al yo egoísta. Dicha relación intersubjetiva la expone admirablemente Ortega y Gasset:

El mundo es, por lo pronto, un horizonte cuyo centro es el individuo. Esta es la perspectiva básica de la vida. Pero acontece que dentro de ese horizonte nuestro encontramos [...] cada una de estas ajenas vidas tendrá inexorablemente su perspectiva; es decir, que el prójimo se sentirá, a su vez, centro de otro horizonte. Esto nos obliga a complicar nuestra perspectiva primaria articulando en ella esas otras virtuales que son las vidas de los demás. (Ortega y Gasset, 1964, p.345)

En consecuencia, en Nietzsche no se ha de entender el nihilismo como el asentamiento grácil y en una actitud desalmada de «echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto», sino que el alemán «es nihilista, en definitiva, y lo es perfectamente, justo en la medida en que ha atravesado el nihilismo y lo ha dejado a su espalda» (Vattimo, 2002, p.207). En ese nihilismo atravesado se ha de abandonar la metafísica y, en su lugar, hacer hermenéutica, y más concretamente, una hermenéutica genealógica. Schopenhauer fue de los primeros en tener esta intuición, pero no fue capaz de llevarla a término satisfactoriamente. Nietzsche se dio cuenta de esto y, para evitar esta consecuencia indeseada, lo que hizo fue reinterpretar el concepto de Voluntad reduciéndolo a un plano exclusivamente psicológico, pudiendo así establecer una relación mucho más estrecha y equilibrada entre las motivaciones de la voluntad y la representación que de ella hace el intelecto. Con ello, posibilita un pensamiento sobre las relaciones entre ambas instancias y hace de la interpretación genealógica una empresa verdaderamente realizable.

No obstante, en esta etapa argumentativa se torna preciso dirimir la relación de este pensar con el conocimiento en sí, puesto que, mientras que los yoes egoístas y conservadores que tomaron este camino crearon nuevas criaturas deformes para paliar la muerte acaecida, el nihilista consumado se

percató de que, ciertamente, el conocimiento no era, en su base más íntima, sino un conjunto de metáforas que habían olvidado su origen esencial. Aquí podemos ver cómo la idea schopenhaueriana de la subordinación del intelecto a la voluntad se encuentra también a la base del perspectivismo nietzscheano. Nuestro propio lado afectivo, inconsciente e irracional determina nuestra perspectiva, jugando también un papel en nuestra interpretación particular. Es decir, siguiendo la filosofía de Odo Marquard, este tipo de yo nacido del escepticismo y liberado de los valores absolutos se permite hacer lo que puede hacer según sus circunstancias y potencialidades, liberado ya de los absolutismos conceptuales. Subsiguientemente, se «acoge el horizonte del nihilismo de manera definitiva y se instala filosóficamente en el ‘acontecimiento’ de la muerte de Dios como posibilidad del ‘fin’ de la violencia» (Cano, 2001, p.393). Pues el nihilista reconoce que ese Dios solo «representa todas las formas de tranquilizarnos opresivamente y de subordinarnos como individuos [...] Su muerte es la muerte de la violencia que ha dominado nuestra vida durante tantos siglos, en el marco de la moral y de la sociedad de la ratio» (Oñate y Olmo, 1988, p.149).

En definitiva, el nihilista cabal se percató, una vez liberado, de que su relación con el conocimiento y con la objetividad moderna había estado marcada por una violencia intrínseca a las rígidas directrices establecidas. Asimismo, otra superación necesaria en dicha progresión se enlaza a otro pilar de la vida moderna, «la configuración hegemónica de la cultura moderna» (Conill, 2005, p.17).

Nietzsche y Heidegger, pues, interpretan de diferente modo la famosa fórmula ‘Dios ha muerto’ como experiencia del nihilismo. Para Nietzsche [...] el más grande de los acontecimientos es que [...] se ha producido una subversión o inversión de los valores, que constituye en realidad una nueva transvaloración, aunque por el momento sea un nihilismo incompleto. (Conill, 2005, p.23).

Es decir, tras dicha emancipación del hombre en relación con el dogmatismo, los valores no tuvieron por qué sucumbir íntegramente, sino que algunos de ellos mutaron. La conclusión no tiende a una neutralización de los valores, sino a una desabsolutización de ellos.

No obstante, como ya se ha mostrado, Nietzsche va más allá e incluso supera el nihilismo, «según Nietzsche, hay un hecho básico y es que seguimos buscando ‘sentido’ y valor en todo acontecer, es decir, el ‘fin’, el para qué, porque necesitamos un orden y de ahí que confiemos en un orden moral del mundo, porque preferimos querer la nada antes que no querer» (Conill, 2005, p.23). Mas, ahora, dicho nihilista consumado se pregunta: ¿acaso es el conocimiento algo más que la compleja supervivencia estética y subjetiva de

aquel ser que se ve a sí mismo como principio y fin del patronaje con el que, petulantemente, talla aquello que él mismo define como objetivo y verdadero?

En efecto, la reflexión de Nietzsche gira en torno a las metáforas, a través de ellas recorre el camino del ser humano, de su lenguaje, de la verdad, de la búsqueda de ella y de su falsa moralidad, llegando incluso al arte, a la intuición y a la felicidad, todo a través de las bienaventuradas metáforas, tanto es así que «Nietzsche dice que [...] la sociedad surge cuando un sistema metafórico se impone sobre los otros, se convierte en el modo públicamente prescrito y aceptado de señalar metafóricamente las cosas» (Vattimo, 1996, p.32). En relación con ellas, el nihilista se sabe conocedor del hecho de que, en realidad, su vida transcurre sobre ese mundo de metáforas que han olvidado que lo son. Esto es, el hombre, en su imposibilidad de conocer la realidad como tal, la somete relativamente a su yugo a través de metáforas. Y dicho someter se caracteriza como relativo porque, en realidad, el hombre nada puede hacerle a esa realidad, ni siquiera puede llegar a ella, impotente se halla aquel que lo pretenda:

Oh, la fatal curiosidad del filósofo, que anhela, sólo por una vez, asomarse y bajar por una grieta en la cámara de la conciencia. Tal vez entonces sospeche hasta qué punto el hombre, en la indiferencia de su ignorancia, se sostiene por lo que es codicioso, insaciable, repugnante, despiadado y asesino - como si estuviera suspendido en sueños en el lomo de un tigre. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.65)

Y este leve soplo de conocimiento es el que infla de valor el pecho del humano pensándose importante, idolatrando su propia existencia. Y, como fuerza mayoritaria en el hombre, el intelecto basa su poder en el fingir, en el engaño, una farsa que ha conducido a su sumiso portador a la búsqueda de la objetividad. No obstante, este no puede llegar a ella, ya que de aquella solo recibe y siente estímulos.

Sin embargo, esta conciencia soberbia y engañosa no se queda ahí, en sí mismo, sino que ansía vivir en sociedad, por lo que necesita una paz sólida, promesa de paz que se compromete a ser el primer paso hacia la verdad. De esta forma se fija lo que ha de ser cierto, cuyo poder legislativo recae en el lenguaje, el cual, a su vez, proporciona las primeras leyes de esta, generando un contraste entre verdad y mentira, olvidando, en consecuencia, que nuestro único vínculo con la realidad es a través de las metáforas, que «el tiempo, el espacio y la causalidad son sólo metáforas de conocimiento, con las que nos explicamos las cosas a nosotros mismos [...] Cada aflicción provoca un acto; cada acto, una aflicción. Este sentimiento, el más universal de todos, es ya una metáfora» (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.47).

Pero en relación con esas convenciones sobre el lenguaje que, supuestamente, acercan al individuo alejado de todo nihilismo a la convivencia

y a la verdad, cabe preguntar: ¿acaso son productos del conocimiento?, ¿puede que sea una expresión adecuada de la realidad? Y, asimismo, ¿proviene de él el impulso hacia la verdad? A través del pensamiento nietzscheano se observa que dicho impulso comienza más bien en el olvido y no el propio lenguaje; solo mediante ese olvido el humano puede llegar siquiera a imaginar que porta algún tipo de verdad. Esto es, si se quiere ir más allá de tautologías vacías —absolutamente incapaces de salir de sí mismas—, se ha de caer forzosamente en el olvido, pues ¿de qué otro modo pasaríamos de un simple impulso nervioso, convertido luego en la reproducción de un sonido, a la certidumbre de que ese sonido es capaz de referirse con propiedad a lo ajeno? El ejemplo que plantea el alemán es el de la palabra «duro» asignada a una piedra, como si tal palabra no fuese algo puramente subjetivo y alguien pudiese afirmar seriamente que cree, sin ningún atisbo de duda, que esa piedra es dura. Y es precisamente en ese olvido, en esa subjetivación, donde aparece en primer plano el lenguaje: con él actuamos como árbitros frente a la naturaleza, con él categorizamos y decidimos que «duro» y «blando» son opuestos, olvidando que:

La ‘cosa en sí misma’ (que es precisamente lo que sería la pura verdad, aparte de cualquiera de sus consecuencias) es también algo bastante incomprensible para el creador del lenguaje y algo por lo que no vale la pena esforzarse. Este creador sólo indica las relaciones de las cosas con los hombres, y para expresar estas relaciones se aferra a las metáforas más audaces. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.82)

Y, sin embargo, el hombre común y egoísta continúa defendiendo que habla de las esencias primigenias cuando, en realidad, nuestro intelecto no posee la capacidad de ir más allá de las metáforas. De hecho, ¿cómo formamos nosotros, los humanos, los conceptos? En palabras de Nietzsche:

Cada palabra se convierte instantáneamente en un concepto, precisamente en la medida en que no se supone que sirva para recordar la experiencia original única y enteramente individual a la que debe su origen; sino que una palabra se convierte en un concepto en la medida en que tiene que encajar simultáneamente en innumerables casos más o menos similares -lo que significa, pura y simplemente, casos que nunca son iguales y, por lo tanto, totalmente desiguales. Todo concepto surge de la ecuación de las cosas desiguales. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.83)

¿Y qué ocurre si acudimos, por ejemplo, a la honradez? ¿Qué es? Se dice que un hombre es honrado cuando hace cosas honradas, «pero sí sabemos de innumerables acciones individualizadas y por consiguiente desiguales que equiparamos omitiendo los aspectos en los que son desiguales y que ahora designamos como acciones ‘honestas’ finalmente formulamos de ellas una

qualitas occulta que tiene el nombre de ‘honestidad’» (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.83). Es decir, sacamos un concepto a partir de la singularidad y luego la sometemos a nuestra abstracción y olvido, puesto que, en definitiva, decir que «ese hombre actúa de forma honrada por su honestidad» (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.83) es como decir que la hoja es la causa de las hojas.

Y, teniendo en cuenta esto, ¿qué es la verdad? Pues bien, según el alemán, la verdad es:

Una serie de metáforas, metonimias y antropomorfismos: en resumen, una suma de relaciones humanas que se han intensificado, transferido y embellecido poética y retóricamente, y que, después de un largo uso, parecen para un público ser fijas, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones que hemos olvidado que son ilusiones; son metáforas que se han desgastado y se han vaciado de fuerza sensual, monedas que han perdido su relieve y ahora se consideran como metal y ya no como monedas. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.84)

Consecuentemente, el hombre comprometido con la sociedad utiliza las metáforas usuales, miente, olvida y se compromete a designar una cosa como azul, otra como caliente y otra como impía, actitud social que crea inexorablemente un sentido moral hacia la verdad, lo que origina que «como un ser ‘racional’, ahora pone su comportamiento bajo el control de las abstracciones» (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.84).

Una vez establecidos estos esquemas, el humano es capaz de crear una estructura para categorizar todo aquello que él llama realidad, una realidad que él mismo ha creado a través de metáforas y que intenta dominar mediante abstracciones, olvidos y sometimiento. Sólo mediante el olvido y la petrificación de unas imágenes creadas por el egoísmo humano y vueltas realidad a través de impulsos nerviosos y palabras nace la verdad. Y, por ende, la idea de que:

‘La percepción correcta’-lo que significaría ‘la expresión adecuada de un objeto en el sujeto’ - es una imposibilidad contradictoria. Pues entre dos esferas absolutamente diferentes, como entre el sujeto y el objeto, no hay causalidad, ni exactitud, ni expresión; hay, a lo sumo, una relación estética: es decir, una transferencia sugestiva, una traducción balbuceante a una lengua completamente extranjera para la que se requiere, en todo caso, una esfera intermedia de libre invención y una fuerza mediadora. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.86)

Precisamente ahí, en esa esfera intermedia, mediadora y, sobre todo, inventiva es donde cabe el yo que se ha tanteado desde el inicio del texto, a saber, un yo aposentado en un nihilismo consumado, pues en dicha esfera aparece la posibilidad de la vida contemplativa. El nihilista, tras la muerte de Dios y la evolución del escepticismo, comprendiendo que el nihilismo es

su única vía y que no ha de olvidar que las metáforas no son sino ilusiones, se recrea en una circunstancia perspectivista que le permite entender que «el conocimiento no es otra cosa que una serie de metaforizaciones» (Vattimo, 1987, p.147) , hecho que le otorga la posibilidad de comprender que:

El impulso más radical del ser humano es el impulso artístico, la creatividad y libertad metaforizadoras, que están en el origen de todo lenguaje. No es que haya un lenguaje objetivo y otro metafórico, como ha sido la consideración habitual. No; todo lenguaje está ya conformado en su origen por fuerzas tropológicas. De ahí que todos hayamos poetizado antes de haber pensado. Todos somos originariamente artistas y poetas, porque todos estamos impulsados desde el fondo más profundo por un 'instinto' creador. (Conill, 2000, pp.221-222)

Es decir, el hombre común vincula su vida a la razón y a sus conceptos para no ser arrastrado y perderse a sí mismo. Sin embargo, aquel impulso de creación de metáforas no consigue evanescerse cuando el humano lo olvida y lo convierte en el edificio de la realidad y la verdad, por ello busca otra salida, el mito, el arte. Asimismo, igual que en la vigilia nos percatamos de que ésta es tal por aquel árbol de conceptos que se acaba de examinar, en el arte y en el mito las metáforas huyen de esa realidad de modo que todo es posible. Pero, como ya se ha expuesto, el humano tiene una capacidad extraordinaria para dejarse engañar y, en consecuencia, se siente sumamente feliz cuando el arte, la metáfora y el mito le narra historias y realidades fuera de esa gigante torre que han formado los conceptos, ya que el intelecto es libre cuando se deja engañar y engaña sin causar daño, ese es su momento de felicidad:

Ese inmenso entramado y entablado de conceptos a los que el hombre necesitado se aferra durante toda su vida para preservarse a sí mismo no es más que un andamio y un juguete para las más audaces hazañas del intelecto liberado. Y cuando rompe este marco en pedazos, lo lanza a la confusión y lo vuelve a armar de manera irónica, emparejando las cosas más extrañas y separando las más cercanas, está demostrando que no tiene necesidad de estos cambios de indigencia y que ahora se guiará por las intuiciones en lugar de los conceptos. No hay un camino regular que conduzca de estas intuiciones a la tierra de los esquemas fantasmales, la tierra de las abstracciones. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.89)

De tal suerte, según Nietzsche, dependiendo de la libertad del intelecto, nacen dos modelos de hombres: el racional y el intuitivo. El primero de ellos se ciñe al yugo que su propia estructura de conceptos le impone, suceso que le expone al peligro de caer en su vertiente dogmática. Sin embargo, por el contrario, el hombre intuitivo, tras haber comprendido que «la tarea vital del ser humano es la descarga del absoluto» (Marquard, 2001, p.112) y haberse instaurado en la idea de que «no hay un mundo verdadero -metafísico-, sino

un aparecer perspectivista, cuyo origen está en nosotros, en la medida en que necesitamos un mundo abreviado y simplificado» (Conill, 2000, p.215) y, consecuentemente, consagrarse a un vivir en una «experiencia que está cargada de componentes vitales [...] como ocurre, por ejemplo, en el instinto formador de metáforas, según muestra la hermenéutica genealógica de Nietzsche» (Conill, 2000, p.225), en tal lance ese hombre escéptico y nihilista consumado acaecido en una realidad metafórica y perspectivista se dispone a aposentarse en una vida contemplativa creadora de metáforas y, sobre todo, hermeneuta en su continua interpretación de éstas, ya que ha logrado alcanzar ese elemento contemplativo e interpretativo del que habla Nietzsche al aseverar que: «Cuéntase, por tanto, entre las correcciones necesarias que deben hacerse al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo» (HHI, p.180).

A pesar de lo expuesto, cabe destacar que es cierto que este yo contemplativo corre el riesgo de caer en un solipsismo si se deja conducir abruptamente por su vertiente relativista, no obstante, como veremos a continuación, aposentado en una actitud vital hermeneuta podrá establecerse en una realidad perspectivista que le permita convivir con otros yoes, pues hay que recordar que el nihilismo original y superado de Nietzsche no es aquel nihilista pasivo que «rechaza esta tarea creativa y reacciona usando disfraces y máscaras, que habrán de cubrir el vacío de estructuras objetivas dadas» (Vattimo, 2002, p.207), sino un nihilismo que:

Tiene el valor de aceptar que Dios ha muerto, esto es, que ya no hay estructuras objetivas dadas, se convierte en activo, al menos, en dos sentidos: en primer lugar, no se limita a desenmascarar la nada que está en la base de los significados, estructuras, valores; también produce y crea nuevos valores y nuevas estructuras de sentido, nuevas interpretaciones. (Vattimo, 2002, p.207)

4. PASO TERCERO: VITA CONTEMPLATIVA Y HERMENÉUTICA

Como se ha planteado anteriormente, se torna evidente que dicha vida contemplativa ha de basar su existencia en una esfera y una temporalidad propia que, rebasando lo subjetivo y lo objetivo, ejecute la inmediatez y, por ende, la aciaga y débil inclinación preponderante de convertir el tiempo en un presente prolongado direccionándose más allá de la trascendencia del ser, «el que todo comportarse libremente respecto de su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el quid de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl» (Gadamer, 1996, p.330).

Ciertamente, dicha aparición posee un carácter de obligada manifestación dado que en un escenario perspectivista en el que el yo se eleva a centro parcial, este ha de adecuarse a una vitalidad de contemplador axial al cual habrán de llegar un sinfín de realidades metafóricas ajenas a sí mismo, esto es, ha de reconocer un sinfín de conjuntos de metáforas que le son ajenas. De esta manera, el nihilista consumado se sabrá central en su perspectiva, mas no caerá con suma fatalidad en un solipsismo subjetivo, sino que habrá de aprender a relacionarse con aquello que no se ha asentado en su espacio seguro, así habrá de aparecer, obligadamente, la vida contemplativa en aquel yo perspectivista que disponga su espíritu a la tarea de no caer en la nebulosa. Al fin y al cabo, hay que entender que «la experiencia que se ofrece al nihilista consumado no es en cambio una experiencia de plenitud, de gloria, de *ontos on*» (Vattimo, 1987, p.28), es decir, el nihilista consumado se somete a un «acostumbrar a los ojos a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen a nosotros; aprender a no formular juicios precipitadamente, a dar vueltas en torno a cada caso concreto hasta llegar a abarcarlo» (CI, p.66).

Subsiguientemente, en relación a dicha vida contemplativa, «el que está aprendiendo se habrá ido volviendo lento, desconfiado, reacio» (CI, p.66) de modo que en su relación con lo ajeno, con esa información envuelta en metáforas que recibe de la nebulosa que le rodea, «dejará que lo extraño, lo nuevo se le acerque, manteniendo una calma hostil y tratando de no cogerlo con la mano» (CI, p.66), por lo que, quien haya entendido que dicha posición anímica es su única vía y que, paralelamente, pretenda no sumergirse en la nada absoluta del yo egoísta a través de comprender que la realidad socialmente admitida «nació sólo como cristalización arbitraria [...] de cierto sistema de metáforas que, inventado libremente como cualquier otro sistema de metáforas, se impuso luego como el único modo públicamente válido de describir el mundo» (Vattimo, 1996, p.32) y que, por ende, dicho individuo entienda su propia función de «libre inventiva metafórica, sin reglas canónicas y en definitiva sin sociedad y humanidad» (Vattimo, 1996, p.32), que le es propia como hombre intuitivo aposentado en la vida contemplativa, tal humano interpretará que, en relación a la

Contemplación [...], no es, con todo, necesariamente una actitud de inmovilidad y pasividad: antes bien, el ‘espíritu libre’ puede alcanzar esta actitud sólo porque tiene el coraje de la aventura y la incertidumbre [...], hasta el punto de ocupar a menudo, en la sociedad actual, una posición marginal, donde se encuentran la excepcionalidad del genio y la enfermedad. (Vattimo, 1996, p.81)

Esta actitud posee su base en la negatividad que constituye la vida contemplativa, esto es, el nihilista consumado expone una primera negatividad a cualquier conocimiento, al cual dota de una índole temporal, y lo constituye

finalmente como metáfora. Plantea una negatividad ante todo impulso acaecido en sí mismo, acontecer que otorga tiempo reflexivo al yo a la hora de actuar. Esto es, esta actitud enfrenta los instintos y opone resistencia a través de la negación, suceso que evita que el yo se exponga a merced de lo ajeno, ya que la pasividad ante lo impuesto por lo foráneo es inmanente a la absoluta positividad carente de toda interpretación y de toda duda.

Se hace patente que el hecho de no interpretar sino sucumbir directamente ante el estímulo y el poder de la metáfora que ha olvidado que, en relación a su origen, «las metáforas de la percepción originales son metáforas y las toma como siendo las cosas mismas» torna al hombre débil de espíritu y de inteligencia, escenario por el cual ha de plantearse, en dicha vida contemplativa, una hermenéutica con base en la negatividad ante la inmediatez. Pero ¿cómo se enlaza la negatividad a la hermenéutica y a la vida contemplativa? Tal vínculo viene dado en el hecho de que, en la vida contemplativa: «Lo primero que hay que aprender para alcanzar la intelectualidad es a no responder inmediatamente a un estímulo, [...] todo lo vulgar radica en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo, en el tener que reaccionar, en seguir todo impulso» (CI, p.66).

Es decir, la vida contemplativa tiene su origen en la negación de la inmediatez del instinto, en resistir el impulso creado por la supuesta realidad foránea. Su eje de actividad consiste en adoptar una actitud sosegada, en ejercitar la paciencia frente a aquello que se acerca, preparando la mirada para abarcar, sin precipitación, lo que de modo ineluctable se le avecina. Consecuentemente, esa negación otorga a su portador un valioso tiempo de reflexión que abre la posibilidad de interpretar, pues la pura positividad no deja espacio alguno para la escena hermenéutica: únicamente conduce a acatar lo impuesto. Así, sin la negatividad que aporta la vida contemplativa — negatividad posibilitada por el escepticismo y por el nihilismo consumado — la interpretación se vuelve imposible, dado que no cabe reflexión alguna cuando se acepta de inmediato lo ajeno como realidad. En otras palabras, quien se aposenta en la vida contemplativa se concede a sí mismo la posibilidad de interpretar, de tomar aquello que se aproxima a su centro como metáfora y, por ende, de modelarlo, construirlo y deconstruirlo como artista, como hombre intuitivo, todo ello mediante la interpretación, mediante su actitud hermenéutica. De hecho, «es posible decir que el corazón de la hermenéutica es el escepticismo, y la principal forma de escepticismo hoy en día es la hermenéutica» (Marquard, 1989, p.18).

En suma, podemos entender «la ‘pugna’ entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una hermenéutica crítica» (Conill, 2000, p.18). De tal modo, en la relación entre Nietzsche y la hermenéutica, «hay muchas y buenas razones

para sostener la tesis de que Nietzsche ha contribuido de manera decisiva al nacimiento y desarrollo de la ontología hermenéutica contemporánea» (Vattimo, 2002, p.127), ya que, dejando de lado su futuro, la finalidad de ésta y la división acaecida en el pasado cercano, se torna ineludible el pasado parcialmente nihilista y escéptico de ella, hecho por el cual, «una auténtica revisión de lo que significa el ‘giro hermenéutico’ exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano» (Vattimo, 2002, p.224).

5. PASO ULTERIOR: HERMENÉUTICA ABIERTA O FINALISTA

El debate acerca de si incluir o no a Nietzsche en la escuela hermeneuta posee su punto de inflexión en el nexo de cada postura en relación con la noción de verdad. Esto es, se torna evidente que la trayectoria nietzscheana posee una cercanía inapelable en su nexo con el escepticismo y el nihilismo, hecho que se consuma en la imposibilidad de una verdad ya que «todo lo que es bueno y bello depende de la ilusión: la verdad mata, incluso se mata a sí misma (en la medida en que se da cuenta de que el error es su base)» (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.92). Cabe decir que dicha vía hermenéutica propone una actitud vital y cognoscitiva que se aleja de la verdad, ya sea absoluta o de adecuación.

Se ha de tener en cuenta que esta hermeneutica bebe de la propuesta de Schopenhauer, la cual parte de la premisa de que el humano no puede limitarse a describir fenómenos de forma superficial o a buscar un conocimiento abstracto sobre las cosas en sí, sino que ha de interpretar lo que esos fenómenos ocultan y, al mismo tiempo, revelan. Este enfoque resuena con la esencia misma de la hermenéutica: el esfuerzo por descifrar un significado oculto, un sentido más allá de lo evidente. Por ende, aquella hermenéutica que se rebela ante el despedirse plenamente de la verdad se niega, al mismo tiempo, a relacionar íntimamente sus principios con la filosofía nietzscheana, dado que si no se alejasen del pensamiento del filósofo de Röcken, su búsqueda verdad acabaría perdiendo todo fundamento. De tal manera, esta primera hermenéutica defiende la idea de que ésta no ha de alejarse de la verdad, máxime, «si 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» (Grodin, 2009, p.53).

Ante tal escenario cabe presentar la causa de la diferenciación entre ambas actitudes hermenéuticas, pues las «interpretaciones propias del nihilismo activo son explícitamente conscientes de su naturaleza hermenéutica y, por eso mismo, corresponden a una forma de vida más aventurera, más rica y abierta» (Vattimo, 2002, pp. 209-210) mientras que en la actitud acorde a una verdad de adecuación aparece un talante finalista, puesto que ésta «sabe de antemano lo

que va a encontrar; la experiencia concreta está ahí para ilustrar una verdad que se posee, no para ser interrogada, según las reglas preestablecidas, con vistas a una búsqueda de la verdad» (Todorov, 1998, p.26). Es decir, el hermeneuta abierto, en su continua lucha contradictoria entre la vida y su conjunto de metáforas, experimenta una continua, aventurera y libre interpretación:

Cuanto más poderosos son los dos impulsos, mayor es la lucha entre la vida y el conocimiento, y más raro es que permanezcan bajo un solo yugo. Así, la lucha aumenta y la unidad se hace más rara a medida que la vida se hace más plena y próspera y a medida que el conocimiento a su vez se hace más insaciable e impulsa más codiciosamente hacia cada aventura. (Nietzsche y Breazeale, 1979, p.154)

De tal suerte que, entendiendo la hermenéutica como «el arte, vitalmente necesario para los humanos, de arreglárselas comprensivamente ante contingencias que hay que mantener y distanciar, puesto que seres con tiempo de vida limitado sólo pueden librarse de ellas de manera limitada» (Marquard, 1981, p. 20), el hermeneuta abierto posee ese espíritu artístico e intuitivo del que habla Nietzsche, el cual utiliza su libertad y su potencial interpretativo para construir y derrumbar sus propias metáforas al ritmo de su temple de ánimo y, sobre todo, sin ajustarse necesariamente a los parámetros de la sociedad. El hermeneuta finalista, en cambio, construye una estrategia interpretativa en relación con las metáforas que «no consiste en buscar la verdad, sino en encontrar confirmaciones para una verdad conocida de antemano (o, como se dice, en tomar sus deseos por realidades)» (Todorov, 1998, p. 28). Así, el primero, libre de toda atadura que lo vincule a la verdad, se torna un espíritu completamente libre en sí y en relación con el conjunto de metáforas, «hasta el punto de ocupar a menudo, en la sociedad actual, una posición marginal, donde se encuentran la excepcionalidad del genio y la enfermedad» (Vattimo, 1996, p. 81). El hermeneuta finalista, sin embargo, sí mantiene una cierta dependencia respecto de la llamada verdad como adecuación, que ya presupone como fin de su interpretación, puesto que da su existencia por garantizada. De este modo, en aquello que se les presenta, estos hermeneutas no descubren nuevos sentidos, sino que encuentran señales que los conducen a fines previamente fijados.

Consecuentemente, se evidencia que hay una hermenéutica abierta que se libera realmente de todo valor absoluto y no vuelve a caer en ellos, mas su relación con la realidad se constituye a partir de tomar a ésta como un mero entramado de metáforas, las cuales interpreta y conforma a su voluntad. Por otra parte, se puede hallar una hermenéutica finalista que no se libera del todo de ciertas obligaciones para con la realidad y la sociedad, pues con su mira puesta en una verdad por adecuación imposibilita la opción de convertirse

en un artista en el entorno de las metáforas. No obstante, estos hermeneutas poseen un valor inmenso para la sociedad, pues su pasado escéptico y nihilista les posibilita una actitud crítica frente a lo establecido y continúan poseyendo una visión interpretativa de la realidad. Y no sólo ahí reside su valor, sino que, dado que buscan un lugar en concreto valioso para la sociedad y que creen necesario, poseen más probabilidad de hallar dicha suerte de rincones que los otros hermeneutas, «con lo cual la interpretación ‘finalista’ no es forzosamente menos eficaz [...]: los demás navegantes no osaban emprender el viaje de Colón, pues no tenían su certidumbre» (Todorov, 1998, p. 31).

6. CONCLUSIONES

Tal como expusimos al inicio, el propósito de este texto es ofrecer un análisis sobre la naturaleza de la hermenéutica en su relación con el pensamiento nietzscheano, poniendo especial énfasis en la interpretación del nihilismo y la vida contemplativa. Para ello, hemos recurrido a diversos filósofos y trazado un recorrido conceptual que abarca desde la interpretación de la realidad hasta una postura crítica frente a la verdad. Asimismo, hemos explorado las distintas perspectivas sobre cómo los seres humanos se relacionan con su entorno y con sus propios procesos de pensamiento tras la proclamada muerte de Dios. De esta manera, hemos logrado identificar los distintos hermeneutas surgidos de la filosofía nietzscheana.

Sin embargo, surge una pregunta central: ¿cómo se vinculan estos enfoques hermenéuticos con la sociedad? El modelo hermenéutico finalista es inexorablemente esencial para una sociedad en evolución, ya que sus constantes interpretaciones en busca de una nueva verdad de adecuación que se acople al conjunto de metáforas imperante resultan el mejor camino hacia el progreso, pues, pese a que los hermeneutas abiertos son más coherentes con su pasado y su vida contemplativa, los finalistas se tornan más útiles, comúnmente, en la evolución de la cultura. Esto se debe a que, al pretender orientar ese mundo metafórico a un fin mejor, logran encauzar los dogmas previos aunque deban establecerse en una verdad de adecuación.

Así pues, aunque una parte de la hermenéutica contemporánea haya entendido que su ‘destino’ es el nihilismo (completado con el pragmatismo), otras modalidades de hermenéutica ofrecen analíticas de la experiencia real, que permiten rebasar los límites de la filosofía formal de la auto-reflexión, al revelar que la experiencia hermenéutica está entrañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y en el fondo sometida al ‘poder de la historia efectual’. (Conill, 2000, p. 228)

De tal forma, los abiertos no rechazan su pasado nihilista y escéptico, mientras que los finalistas, por el contrario, tienden a negar un vínculo estrecho entre la hermenéutica y Nietzsche por miedo a tornar a ésta demasiado

cercana a su pasado primigenio y, en consecuencia, no poder rebasar el mentado límite. La hermenéutica abierta, más influenciada por Nietzsche, se caracteriza por su rechazo a la búsqueda de una verdad absoluta y su énfasis en la libertad de interpretación. El hermeneuta abierto es un espíritu creativo que actúa como un artista, moldeando y reinterpretando la realidad sin ceñirse a los valores preestablecidos por la sociedad. Este enfoque puede llevar al individuo a posiciones marginales, pero también le permite participar en la creación de nuevas formas de entender el mundo y de superar los límites de la interpretación tradicional. Sin embargo, la hermenéutica finalista busca una verdad más orientada a confirmar principios ya conocidos o asumidos. Esta actitud podría considerarse menos nietzscheana y es más conservadora, pero también puede ser valiosa en contextos donde se necesitan cambios estructurales que se alineen con una visión compartida o un propósito social.

En conclusión, aunque distintas, ambas formas de hermenéutica tienen un papel que desempeñar en la evolución cultural y social. La hermenéutica abierta, al ser más coherente con un pensamiento crítico y escéptico, promueve un enfoque de la vida que desafía los dogmas y fomenta la innovación. Por su parte, la hermenéutica finalista, con su enfoque de búsqueda de confirmaciones y adecuación, se muestra más útil para la construcción de un orden social que permita avanzar hacia objetivos concretos y valorados colectivamente. Sin embargo, este tipo de hermenéutica puede ser menos flexible y capaz de explorar nuevas formas de significado que cuestionen los valores establecidos. La hermenéutica contemporánea debe reconocer la importancia de la perspectiva nietzscheana y de su impulso hacia la creación de significados a través de la negación y la resistencia. Para una sociedad en evolución, tanto la hermenéutica abierta como la finalista son esenciales, pero su combinación y coexistencia son lo que permite el progreso auténtico. El pensamiento crítico y la reinterpretación constante, alimentados por la libertad contemplativa y el cuestionamiento de las verdades absolutas, ofrecen un camino para transformar y mejorar el entendimiento humano y cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CANO, G. (2001), *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca nueva.
- CONILL, J. (2015), «Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental. Nietzsche, Heidegger y la época del Nihilismo» en *Eidón*, 43, 16-27.
- CONILL, J. (2000), «Método genealógico y crítica de la verdad metafísica: punto de partida de la hermenéutica contemporánea» en *Universitas Philosophica*, (209-228). 34.
- DE SANTIAGO, L. E. (2004), «¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita» en *El legado de Gadamer (171-190)*. Granada: Universidad de Granada.
- GADAMER, H-G. (1996), *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

- GRONDIN, J. (2009), «¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia», en *Estudios Nietzsche*, (53-66) 9.
- HUME, D. (1988), *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- MARQUARD, O. (1989), *Farewell to Matters of Principle*. Nueva York: Oxford University Press.
- MARQUARD O. (2002), *Adiós a los principios*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- MARQUARD, O. (2001), *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós.
- MARQUARD, O. (1981), *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam.
- NIETZSCHE, F. (2007), *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, F. (1975), *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets.
- NIETZSCHE, F. Breazeale, D. (1979), *Philosophy and truth: selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's*. Humanities Press: New Jersey.
- OÑATE, T. y OLMO, S. (1988), Entrevista a Gianni Vattimo. Madrid: Antrophos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964), *Obras completas Tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente.
- ROSSET, C. (2005), *Escritos sobre Schopenhauer*, trad. de Rafael del Hierro Oliva, Valencia: Pre-textos.
- SCHOPENHAUER, A. (2004) *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Trotta.
- TODOROV, T. (1998), *La conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.
- VATTIMO, G. (2002), *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, G. (1987), *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedia, 1987.
- VATTIMO, G. (1996), *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.