

## SUMISIÓN O RECONOCIMIENTO: NIETZSCHE Y GADAMER

Mariflor Aguilar Rivero

Cualquier referencia a este artículo, mencionar que fue publicado en el libro  
Carlos B. Gutiérrez, Ed., *No hay hechos, sólo interpretaciones*,  
Universidad de los Andes, Venezuela, 2004.

A la muerte de Gadamer, un diario argentino<sup>1</sup> publicó fragmentos de un artículo de Georg Steiner en el que nos recuerda que *strictu sensu* Nietzsche y Gadamer son contemporáneos. Nietzsche murió el 25 de agosto de 1900 y Gadamer nace el 11 de febrero de ese mismo año. Seis meses y 14 días de compartir el planeta no fueron suficientes para que sus obras fueran intercambiables. Más bien al contrario, juntar a Gadamer con Nietzsche es como juntar el agua y el aceite. ¿Cómo reunir a quien habla de la buena voluntad para entender al otro, con quien dice que le consuela pensar en la maldad de la naturaleza humana porque esto es lo que ¡garantiza su fuerza!? ¿Cómo establecer nexos entre quien sostiene que la verdad no es más que el olvido de una mentira y quien afirma que la verdad es indisociable del consenso? Uno piensa en el carácter violento de la interpretación, el otro piensa en la interpretación casi como si fuera un acto de amor. Nietzsche ironiza sobre el ideal ascético de querer ser-de-otro-modo; Gadamer tiene a este ideal por telos de su hermenéutica; recordemos que dice con Hegel: “salir de sí mismo, pensar con el otro y volver a uno mismo como otro”. Por otro lado, como describe Giorgio Colli, “Nietzsche no declara su desprecio al mundo moderno: lo grita”<sup>2</sup>. Son de sobra conocidas sus expresiones contra el rebaño, el cristianismo y la democracia, todo junto; o aquéllas que en el límite exclaman: “...y para que no quede ninguna duda sobre qué es lo que desprecio, a quién desprecio: es el hombre de hoy, el hombre de quien soy fatalmente contemporáneo”.<sup>3</sup> Contrastando, a Gadamer el pesimismo siempre le pareció deshonesto y hasta inhumano; y más todavía: Gadamer considera que el pesimista no es sincero, pues procura engañarse a sí mismo, ya que justamente con el pesimismo espera, secretamente, que las cosas no lleguen a tan mal estado. Así, podríamos seguir sin parar mostrando polaridades entre ambos filósofos.

Para ubicar a estos dos pensadores en las coordenadas del mapa propuesto por Paul Ricoeur, mapa que ya es hoy un cliché de la historia intelectual,<sup>4</sup> Nietzsche está como se sabe del lado de la hermenéutica de la sospecha y Gadamer podría estar fácilmente del lado de la hermenéutica, llamada por Ricoeur, de la “recolección del sentido”. Ésta consiste en el traslado hacia un sentido segundo por indicación semántica –analógica o metafórica– de un sentido primero, “como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje”.<sup>5</sup> A diferencia de la hermenéutica de la sospecha, la del sentido restaurado no es una hermenéutica que

---

<sup>1</sup> Cfr. “El triunfante legado del intelecto” en *La Nación*, Argentina, 27 de marzo del 2002.

<sup>2</sup> *Introducción a Nietzsche*, México, Folios Ediciones, 1983, p.133.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 38.

<sup>4</sup> Paul de Man, *Alegorías de la lectura*, México, Lumen, 1990, p.104.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, p. 28.

parta del cuestionamiento o la crítica sino de la fe: creer para comprender, comprender para creer, dice Ricoeur.

Por qué uno y otro se ubicarían en cada lado del mapa ricoeuriano es fácil de detectar, sobre todo en el caso de Nietzsche quien criticó las ilusiones de la conciencia y sobre todo de la moral de su tiempo; y en buena medida eso es la “sospecha”. ¿Por qué no ubicar a Gadamer del lado de la sospecha sino de la “cosecha”? Porque además del optimismo personal que profesa, su hermenéutica, en efecto, parte del supuesto de que en el discurso del otro podemos escuchar la voz de la tradición que nos quiere hablar, como enviándonos un mensaje.

¿Qué hacer ahora con estas posturas extremas? Una posibilidad es rápidamente tomar partido y contar una historia donde hay buenos y malos, donde uno u otro, según nuestras preferencias, juegue el papel de villano; otra posibilidad es conciliar ambas posturas justificándolas, aclarando que “en el fondo” ni Gadamer es tan confiado ni Nietzsche es tan pesimista y después, como objeto Colli, distinguir sus lados positivos de los negativos. En ambos casos nos colocaríamos en el papel de jueces de la historia del saber sancionando, como todo juez, con una mirada reducida: la mirada edificante. Otra posibilidad, más modesta, es intentar escuchar lo que esas reflexiones aún nos pueden decir; intentar oír lo que claman la crítica devastadora de uno y la confianza irredenta del otro. Esto intentaremos.

Primero, quiero referirme a algunas afirmaciones de Gadamer sobre Nietzsche y después a algunos puntos de coincidencia y discrepancia entre ellos.

Aunque sabemos cuánto fue lo que Gadamer aprendió de la historia de la filosofía en general y en particular de algunos pensadores como Platón, Aristóteles y Hegel, y también del romanticismo, expresamente Gadamer se reconoce “instruido por Heidegger y Nietzsche”;<sup>6</sup> aún más, su posición filosófica la describe como el intento de “pensar con Nietzsche siguiendo a Heidegger”<sup>7</sup>. A Nietzsche, Gadamer le atribuye un “auténtico significado epocal”<sup>8</sup> y le asigna el papel determinante de fundar lo moderno. Considera Gadamer que las ilusiones de la autoconciencia fueron una construcción de Nietzsche “y a partir de su penetrante influencia -dice- comienza lo moderno”. Gadamer diagnostica acerca del lugar de Nietzsche y Heidegger en la historia de la filosofía al señalar que “cuando nuestra cultura en su totalidad se vio sometida a la duda y la crítica radicales, la hermenéutica se convirtió en un asunto de significación universal”.<sup>9</sup> Con esto está también situándose él mismo en relación con la crítica radical nietzscheana.

¿Qué puede querer decir que la hermenéutica se convierta en un asunto de significación universal frente a la crítica nietzscheana? Lo que quiere decir, en primera instancia, es que la interpretación se convirtió con Heidegger en la estructura de nuestra experiencia de vida, pero quiere decir también que la sospecha se universalizó puesto que toda interpretación, dice Gadamer, no es más que una forma de remontar una cierta sospecha.<sup>10</sup> Con estas tesis, Gadamer está admitiendo que el sendero por el que él mismo anda es el sendero de Nietzsche. Pero no sólo esto.

---

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p.395.

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p.172.

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX” en Gianni Vattimo (compilador), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 90.

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pp. 69-70.

<sup>10</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “The Hermeneutics of Suspicion” en *Man and World*, vol. 17, Springer Netherlands, n. 3-4, 1984, pp. 313-323.

También observa que lo que pone en cuestión la universalización de la sospecha es el fundamento de nuestras creencias, con lo cual se adhiere de nuevo al universo nietzscheano.

### **Algunas coincidencias.**

¿Cómo es que Gadamer “piensa con Nietzsche” según él mismo dice? De muchas maneras, pero sólo mencionaré cuatro de ellas. Para comenzar comparten, Heidegger mediante, el principio hermenéutico de la dialéctica entre familiaridad y extrañeza según el cual lo supuestamente más familiar, a lo que estamos más habituados, no es necesariamente lo más fácil de conocer. Esto lo sostiene Gadamer contra Dilthey y Vico para quienes el conocimiento histórico era más plausible que el de las ciencias de la naturaleza debido a la homogeneidad entre sujeto cognoscente y objeto por conocerse. Ante esto Gadamer se pregunta: ¿por qué esta tesis representa un alivio epistemológico? El hecho de que nosotros mismos seamos históricos ¿no representa un nuevo problema?<sup>11</sup> Y Nietzsche complementa:

Lo conocido es lo más habitual, y lo habitual es lo más difícil de reconocer, lo que es más difícil considerar como problema, lo más difícil de ver por su lado extraño, distante, exterior a nosotros. La gran superioridad de las ciencias naturales... consiste precisamente en que el objeto de aquéllas se compone de elementos ajenos a nosotros, mientras que en el caso de las últimas se incurre en la contradicción y el absurdo de querer tomar por objeto elementos que no son extraños...<sup>12</sup>.

También coinciden Nietzsche y Gadamer en su interés por la exterioridad, polemizando contra la “vida interior” en el caso de Nietzsche y con la “palabra interior” en el caso de Gadamer. Recordemos que para Nietzsche el “alma” o la “interiorización” son los instintos no desahogados. El mundo interior fue adquiriendo profundidad con la inhibición humana que se volvió contra el mismo ser humano transformándose en sufrimiento. Para Gadamer, en cambio, la “palabra interior” no está necesariamente cargada de sufrimiento pero en realidad no tiene nada de interior porque siguiendo a Agustín es ya siempre palabra. Lo que se llama pensamiento es ya siempre un “decir”, es exteriorización. Agustín se refiere al Evangelio de San Mateo donde se narra que “los escribas y fariseos *principiaron a pensar diciendo*”<sup>13</sup>; “pensar diciendo”; de aquí, Gadamer deriva la exterioridad intrínseca de la palabra interior: el pensar es un decir. La palabra no es expresión del espíritu sino el contenido objetivo mismo que llena el espíritu. La palabra no es la exteriorización del pensamiento sino el pensamiento es ya siempre exterior, es ya siempre palabra.<sup>14</sup>

Pero vayamos a la poética. Quizás es éste el punto de relación más fácil entre nuestros dos personajes. Sorprenden las coincidencias. Comienzo por la obvia: “No hay ningún suceso en sí. Lo que acontece es un grupo de fenómenos seleccionados y resumidos por un ser interpretador”, dice Nietzsche en los fragmentos póstumos,<sup>15</sup> o dicho llanamente: “no hay hechos, sólo interpretaciones de los hechos”; y dice

---

<sup>11</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 291.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1979, p.207.

<sup>13</sup> “De Trinitate” en *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, Capt. X, 17, p. 865. Las cursivas son nuestras.

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 511.

<sup>15</sup> Friedrich Nietzsche, *El nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 1988, p. 26.

Gadamer siguiendo a Humboldt: “Sólo hay acepciones del mundo, y por mucho que amplíemos nuestra imagen del mundo siempre permaneceremos en una acepción del mismo... No hay por un lado “acepciones del mundo” y por otra el “mundo en sí” absoluto. Lo único que hay son las acepciones”<sup>16</sup>. Ambos confían en la contextualización y en la resignificación. El universo interpretativo es el espacio de ambos y en ambos también la interpretación está articulada con la vida. Dice Gadamer: “...se trata de lograr que los conceptos y las expresiones que se forman con ellas nos hablen de nuevo, se trata de desligar las palabras de las relaciones funcionales vacías en las que se utilizan a manera de terminología moldeadora superpuesta para devolverles el carácter lingüístico que poseían en un principio”<sup>17</sup>. Por su parte, lo que a Nietzsche le importa es que se reconozca el origen práctico -vital- (también podríamos decir antropológico) de la verdad, su origen arraigado en relaciones humanas.<sup>18</sup> Hasta cierto punto puede decirse que en ambos hay una concepción antropológica –“vital”- de los valores de verdad o de engaño. Lo que Nietzsche entiende por “ficción” o por “engaño” no son sino valores morales o de verdad desprendidos de su “origen” práctico-social; son “costumbres consolidadas” o podríamos decir también “costumbres muertas”: “‘Un ser con la costumbre de una especie de regla en los sueños’: esto es un ser vivo”<sup>19</sup>. Lo que, por su parte, Gadamer entiende por verdad es lo que está articulado con los hábitos y rituales. Recordemos: lo que en último término hace posible la comprensión y por tanto la verdad es el hecho de que el poder que tiene el lenguaje para nombrar se constituye en el entretendido de un interactuar con los otros mediante el ritual y la convivencia. En diálogo precisamente con Nietzsche, Gadamer pregunta ¿qué hay además de la voluntad de poder? “Hay el otro”, responde, subrayando la fuerza de la convivencia, “la convivencia corporal, la acción conjunta... en que vive su vida el universo del lenguaje”. Para Gadamer, la nueva dimensión del lenguaje y del ser es la dimensión del sueño y el despertar: “Qué clase de ser es ese que se temporaliza, que comienza de nuevo cada mañana y que con cada nuevo comienzo se organiza de nuevo, y todo ello en el entrelazamiento de ritual y lenguaje...”<sup>20</sup>.

Por otra parte, tanto para Gadamer como para Nietzsche, el concepto es la igualación de lo no igual pero también el concepto es el resultado del trabajo de la metáfora, de la analogía. Es bien conocido el pasaje de *Verdad y mentira* en el que Nietzsche se refiere al impulso fundamental del ser humano hacia la construcción de metáforas, impulso del que si prescindiera, prescindiría del ser humano mismo; ese impulso a la metáfora tiene como producto evanescente al concepto con el que se construye “un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza”<sup>21</sup>. Y Gadamer complementa: las palabras y los conceptos se forman no por la relación entre particular-general o sustancia-accidente; ni por el esquema inducción-deducción o por la oposición entre lo concreto y lo abstracto, sino se forman por la capacidad que tiene el lenguaje, por un “rendimiento del lenguaje” de establecer relaciones metafóricas o

---

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 536.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp.65-66.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Mare Nostrum Comunicación, 2000, p. 25.

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 165.

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, p.132.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 34.

analógicas<sup>22</sup>. En *Retórica y lenguaje* Nietzsche se refiere a las figuras literarias, a los tropos, como constituyentes de la propia naturaleza de las palabras; dice de los tropos que "...no son ocasionales respecto de las palabras... No se puede hablar en términos absolutos de una 'significación propia' que no se transpondría más que en casos particulares... no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco la hay entre el *discurso* normal y lo que se llama *figuras retóricas*".<sup>23</sup> Y Gadamer complementa: "Sólo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado*... La transposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo".<sup>24</sup>

Dos citas de nuestros filósofos que pueden ser intercambiables: "Es preciso decir forzosamente que el origen del lenguaje *no* es cuestión de pensamiento"<sup>25</sup>; "en la formación de la palabra no opera reflexión alguna"<sup>26</sup>. Heidegger por un lado, y la formación romántica de ambos, por otro, permiten comprender tantas coincidencias. Pero según todo esto ¿dónde quedó el antagonismo del que hablamos y la polaridad supuesta de ambos pensamientos? ¿Al final encontramos que todo es igual a todo como en la gran noche? ¿Dónde quedó la consabida discrepancia del pensamiento crítico con la hermenéutica gadameriana? ¿Cómo conciliar la crítica radical nietzscheana con la no-crítica gadameriana? ¿Cómo es posible que aun con la diferencia fundamental que hay entre ellos puedan coincidir tan a la letra en las concepciones poéticas?

En ambos casos se piensa la naturaleza trópica del lenguaje. También se piensa la relación con los otros en términos lingüísticos, y en ambos horizontes se produce una transformación del otro al entrar en relación. ¿Las diferencias sustanciales se disuelven, entonces, en la homogeneidad del lenguaje? Nada de eso. En Nietzsche "lo esencial es que los factores que contienden en la lucha, salgan de la misma con otros valores de poder"; en Gadamer, hasta el final, "la hermenéutica no significa tanto un procedimiento cuanto la actitud del ser humano que quiere entender a otro..."; en Nietzsche la fijación del significado depende de las costumbres que logran imponerse, en Gadamer depende de contextos y de rituales comunitarios. ¿En dónde se plantea la ruptura? ¿O no habría que preguntar más bien cómo son posibles las coincidencias?

### **Profundas diferencias.**

Pensar que la estructura paradigmática del lenguaje es trópica más que representativa o expresiva de un significado referencial, propio, significa que en ambos casos se plantea la crítica a la metafísica como una crítica a sus conceptos. Esto ocurre en el caso de Nietzsche con la disolución de las oposiciones bien/mal, verdadero/falso, de la relación causa/efecto, etc., planteándolas como desplazamientos de sentido no jerarquizados, es decir, en los que no hay una división en dos partes donde de un lado están los valores positivos y del otro los negativos, sino más bien en todo caso, sería al revés, los sentidos al desplazarse acceden a territorios previamente

---

<sup>22</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 516.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo. Seguido de Retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid, 1974, p. 142.

<sup>24</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 518 y 516.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *El libro del filósofo. Seguido de Retórica y lenguaje*, p. 177.

<sup>26</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 511.

nombrados, valorados y jerarquizados. Esta es la mejor manera que encuentra Nietzsche para combatir las opiniones metafísicas que, considera, proporcionan a los individuos "...la creencia de que en ellas está dado el último fundamento válido sobre el cual hay que establecer y edificar en lo sucesivo todo el porvenir de la humanidad."<sup>27</sup>

Paul de Man discute si Nietzsche logra al final escapar de la metafísica, contra la postura de Philippe Lacoue-Labarthe quien sostiene que en la crítica nietzscheana a la metafísica nos mantenemos aún bajo la égida de la verdad pues la operación crítica que se realiza es la de una mera inversión, de tal manera que lo que se busca al cuestionar las máscaras es dejar aparecer una máscara fundante. Sara Kofman por su parte contrasta al Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia* con el Nietzsche tardío y considera que en el primero de los textos la concepción simbólica del lenguaje "sigue siendo parte de un sistema binario que opone el significado literal al significado metafórico y que reafirma, quiérase o no, la autoridad del significado", mientras que en la obra tardía la metáfora ya no se presenta dentro del esquema del sentido propio/impropio sino que forma parte de una interpretación, lo cual estaría aludiendo solamente al perspectivismo pero no a una matriz de verdad o propiedad malentendida por la tradición como falsedad o sentido metafórico. Por otra parte, de Man discute también si el lenguaje fue solamente objeto nietzscheano de preocupación temprana, más tarde abandonado por las cuestiones del sujeto y del *pathos* existencial. Lo que Paul de Man quiere mostrar es que la preocupación nietzscheana por el lenguaje se mantiene hasta el final y que los escritos póstumos pueden probar que sí logra escapar de la metafísica.

Y, en efecto, es cierto que Nietzsche no tematiza el lenguaje ni la retórica en sus trabajos tardíos pero en los escritos póstumos de esta época se refiere a esos temas a veces en forma sutil y a veces con agudeza. En el trabajo que escribe entre el 76 y el 78<sup>28</sup> intenta mostrar el error humano al asociar los nombres de las cosas con verdades eternas y al suponer que tener lenguaje equivale a tener el conocimiento del mundo. En Zarathustra, escrito entre el 83 y el 84 hay varias referencias al lenguaje y a la palabra, a su aspecto trivial y a su dimensión terrible. Habría que pensar quizás que es la dimensión de lo "terrible" la que obliga a banalizar la palabra para exorcizar sus efectos. Cuando en el 84 dice que "...el gobierno del organismo sucede de un modo para cuya explicación *tanto* el mundo mecánico *como* el espiritual sólo pueden invocarse simbólicamente..." ¿no está refiriéndose al lenguaje? Y entre el 86 y el 87 continúa con estas referencias en términos de coacción, como veremos. Lo que no es del todo claro es la salida de la inversión metafísica de los trabajos tardíos, ni siquiera de los póstumos. Más bien lo que en estos se deja ver es ambigüedad. Por un lado, todas las oposiciones morales y epistemológicas tienen el mismo estatuto y no uno invertido respecto del "orden" existente; esto, desde que Nietzsche puede decir que en tanto que Dios es impugnado, entonces "todo acontecer no es ni bueno ni inteligente ni verdadero"; "bueno" y "malo" dejan de ser contradictorios y "'verdadero' y 'falso' son ambos necesarios"; al mismo tiempo todo es falso y todo está permitido. Pero así como en muchos comentarios queda disuelta la inversión de las oposiciones, en otros ésta se mantiene ya sea dándole prioridad a la falsedad o al engaño sobre la verdad o entendiendo la vida como la muerte. El gran hombre prefiere mentir a decir la verdad;

---

<sup>27</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 1985, p. 57.

<sup>28</sup> Que conforma *Humano, demasiado humano*.

la “filosofía de Dionisos” debe ser la búsqueda del engaño. La vida y el valor de la vida descansan en errores creídos, entonces el que dice la verdad...causa daño.<sup>29</sup>

Dice Paul de Man que en Nietzsche “...la sustitución metafórica es aberrante, pero ningún ser humano puede nacer sin este error.”<sup>30</sup> Y este sería el problema: al concebir la metaforización como error, la verdad como mentira, etc. se mantendría tendencialmente la postura de inversión de la metafísica como plantea Lacou-Labarthe. Pero al mismo tiempo, no deja de ser sugerente la postura de Paul de Man que sí defiende la salida de Nietzsche de la metafísica puesto que desde su perspectiva no hay en él tal inversión ni de los valores morales ni de los epistemológicos sino que todo el sistema de valorización puede invertirse a voluntad y, como dijimos antes, los deslizamientos del sentido son obra del sentido mismo, del lenguaje y quizás, en último término, de los impulsos o los instintos pero no de una valoración externa u objetiva. Parecería que esta posición está avalada por nuestro filólogo cuando, por ejemplo, en “¡Nosotros los inmoralistas!” se refiere al mundo, a este mundo que vivimos, que nos concierne, como “un mundo de ‘aproximación’ desde todos los puntos de vista.”<sup>31</sup> Y siguiendo con esta línea de indeterminación y neutralidad valorativa podemos recordar notables afirmaciones:

Evaluar un acto por su origen supone una imposibilidad: la de conocer este origen. Pero ¿se pueden asimismo conocer las consecuencias? A muy pocos pasos ¿quién puede decir todo lo que provoca, todo lo que suscita un acto, todo lo que excita contra él;...los utilitaristas son ingenuos porque no se puede saber lo que es útil; su mirada ve más allá de muy pocos pasos. Sin conocer el origen ni las consecuencias ¿cómo puede quedar algún valor?. Nos queda el acto mismo...el acto aparece acompañado de sentimientos de valor, de poder, de coacción, de impotencia; ¿a esto se reduce su valor? ¿El valor de la música se reduce al placer que suscita? En vista de que el valor no puede ser estimado ni por su origen, ni por sus consecuencias, ni por los fenómenos que le acompañan, hay que reconocer que su valor permanece desconocido.<sup>32</sup>

Con este tono se afirma también que sólo hay fuerzas y diferencias de fuerzas, cantidades dinámicas en una relación de tensión hacia otras cantidades dinámicas, no hay causas ni efectos sino “espacios” semiotizados con uno u otro signo hacia donde se desplazan los sentidos o las fuerzas; hay signos o fórmulas mnemotécnicas que se sustituyen por la causa, el ser, el sujeto, el yo, etc. Entre el “mundo-apariencia” y el “mundo-verdad” no hay diferencia alguna, no tenemos derecho a fijar grados de realidad, ni grados de valor.

Pensando ahora en Gadamer, ¿qué alejado se encuentra de toda esta problemática! Ni tiene conflicto con la metafísica ni requiere refugiarse en la neutralidad de la “fuerza” para escapar de ella. Gadamer no vio la necesidad de luchar de esta manera contra la metafísica porque para él prácticamente la metafísica estaba disuelta o, al menos, era diluible dentro del proceso del diálogo; para él “...ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama “lenguaje de la metafísica” significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se

---

<sup>29</sup> G. Colli, *op.cit.*, pp. 104-105.

<sup>30</sup> Paul de Man, *op.cit.*, pp. 111-112 y 130-135.

<sup>31</sup> En *Más allá del bien y del mal*, Argentina, Aguilar, 1974, p.543.

<sup>32</sup> En escritos póstumos malamente publicados como *Voluntad de poder*, Madrid, EDAF, §289, pp. 180-181.

confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo.”<sup>33</sup> En tanto Gadamer parte de la finitud que atraviesa nuestra comprensión, en tanto que el proceso comprensivo se mueve siempre en el ámbito de la incertidumbre de una “conciencia hermenéuticamente formada”, no se requiere disolver las categorías de la historia de la filosofía pues ninguna de ellas pretende, hermenéutica mediante, designar nada en términos ni de absoluto ni de eternidad.

Estos contrastes son en parte lo que hace interesante pensar conjuntamente en Nietzsche y Gadamer, la coincidencia, al mismo tiempo que el antagonismo, con principios hermenéuticos. Dos asuntos privilegiados de la hermenéutica son el lenguaje y la alteridad. Bien, pues creemos que tanto la reflexión nietzscheana como la gadameriana basculan en torno de estos dos temas y se definen a sí mismas por la manera de tratarlos. Consideramos también que lo interesante de esta comparación es que cada uno de estos dos personajes representa una de las caras del lenguaje, su capacidad de encerrarnos en el solipsismo, y la capacidad opuesta, la de “abrir ventanas” para ampliar el horizonte. Para poder ver esto requerimos observar más de cerca sobre todo la concepción nietzscheana del “yo” al que indistintamente llama también “ego”, “sujeto” o “sí mismo”, identificando por lo general estas cuatro categorías con la dimensión crítica del *sujeto* oponiéndolas al *individuo* y al *espíritu libre*. Veamos.

### **Contra los otros**

Decíamos que a pesar de las coincidencias entre Nietzsche y Gadamer estaban también sus profundas diferencias, entre las que se encuentra la relación con los otros, la relación entre el “yo” y lo o los demás, que en el caso del de Turingia esta relación se vuelve una cuestión de lucha, de poder y de fuerzas mientras que en el caso del hermeneuta de lo que se trata es de un paciente proceso de descubrimiento del otro.

La problemática de Nietzsche incluye en efecto una lucha; lucha contra todo aquello que impide la enunciación de la propia palabra. Dice Lou Andreas Salomé que Nietzsche dividía a los humanos en dos grandes categorías: “...los que tienen los instintos y las pasiones en estado de armonía..., y los que tienen los instintos y las pasiones en estado de guerra y se destruyen los unos a los otros”. Los primeros pertenecen al rebaño, los segundos “...se hallan en estado de crisis y conflictos perpetuos...la personalidad se disuelve en un "agregado de sujetos autónomos" movidos cada uno por pasiones e instintos divergentes”. En algún sentido Nietzsche se identifica con ambos tipos y en los dos casos se trata de guerreros, sólo que en el primer caso, el de la persona armoniosa, se ha templado a costa del endurecimiento en las luchas contra el mundo, y en el segundo caso, el del conflicto interno, es el pensador que lucha consigo mismo.<sup>34</sup> Pero la conflictiva interna no se desperdicia pues su resultado es la producción del conocimiento. El solo hecho de transmutar esta “guerra interior” en conocimiento, le otorga un valor redentor.<sup>35</sup>

La afirmación de la propia individualidad, las intuiciones morales o antimorales que lo atormentaban, un lugar propio, es lo que había que conquistar y defender en la lucha. En la lucha como héroe que reivindica, porque la padece, la soledad. Individualismo que se ha interpretado como debido a sufrimientos psíquicos

---

<sup>33</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p.321.

<sup>34</sup> Lou Andreas Salomé, *Nietzsche*, México, Juan Pablos Editor, 1984, pp. 18-25.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 23.



y a los dolores físicos que lo condujeron a subrayar el carácter “único” de una soledad como la suya.<sup>36</sup> Pero no podía ser de otra manera. Cuando los otros representan una amenaza para la pérdida de identidad, de autonomía, no se puede más que huir hacia la soledad y desde ella, construir las ficciones que la legitimen, los objetivos vividos como imposibles como el ideal de absoluta autonomía, de pensar completamente por sí mismo.

Este es el clamor del “espíritu libre” que tenía que llegar a ser dueño de sí, dueño también de sus propias virtudes, y es también el clamor del hombre solitario que desprecia al rebaño. Desde las obras tempranas ya está pensado el individuo fuerte como el que debe afirmarse frente a los débiles quienes “tanto por necesidad como por hastío” buscan vivir en sociedad. Después la crítica al “rebaño” será la constante, tanto en obras intermedias como en las últimas incluyendo los escritos póstumos. La comunidad es pensada como rebaño y la moral es la que enseña al individuo a ser función del rebaño y a no atribuirse valor más que en concepto de tal función; la moral enseña el orden que vive “el hombre común”.

### **Contra sí mismo**

Pero ¿cómo conciliar la defensa de la autonomía, de la libertad y de la voz propia con el cuestionamiento característico del pensamiento nietzscheano a la noción de “sujeto”? Si hay algún lugar donde pueda asentarse el comienzo de la crítica al sujeto de la modernidad, crítica que llega hasta nuestros días en el discurso hermenéutico y perméa todo lo que se ha llamado pensamiento posmoderno, son los trabajos nietzscheanos. En toda la obra convive la defensa del individuo con la crítica del sujeto. Como se sabe, esta dualidad está planteada desde el *Nacimiento de la tragedia* en los dos principios del arte, de igual jerarquía y necesidad: el *principium individuationis* del arte apolíneo y el “principio de la desmesura” de la música, del arte dionisiaco. Apolo representa la divinización de la individuación, cuya ley es el individuo, y su medida mediante el autoconocimiento. Dioniso representa el olvido de sí en la desmesura; es el elemento orgiástico tal como se manifiesta en las bacanales antiguas; una mezcla de éxtasis voluptuoso, goce y terror, que tiene por efecto disolver los límites del alma y fundir al individuo en el conjunto de la naturaleza. Mediante esta fusión, se destruye el principio de individuación.<sup>37</sup> No es fácil sin embargo determinar cuál es la posición de Nietzsche frente a estos dos principios porque así como declara que su objetivo es levantarse contra la moral esgrimiendo la defensa dionisiaca de la vida, también duda en el prólogo a la tercera edición del *Nacimiento de la tragedia*<sup>38</sup> si no será el origen de la tragedia griega, su necesidad imperiosa y creciente de fiestas, de diversiones, de olvido de sí, el resultado de la melancolía y de la carencia.

Hay una ambivalencia en la crítica radical al sujeto. Por un lado sabemos que lo disuelve pero por otro, como vimos, cree enérgicamente en la fuerza del “mí mismo”. El avasallamiento del entorno, del exterior, se hacía insoportable hasta el punto de sólo poderlo pensar como un adversario; los efectos de la moral vigente se hacían tan patentes y absolutos que la única puerta de escape era el fortalecimiento individual en su pureza, sin contaminación de los otros, sin la presencia corrupta del pasado y de la tradición, de los lazos de lo “antiquísimamente venerado y digno”.<sup>39</sup> Y

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>37</sup> *Cfr.* Lou Andreas Salomé, *op. cit.*

<sup>38</sup> Prólogo de 1886 escrito quince años después de la primera edición.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, *op.cit.*, p. 35.

al mismo tiempo y por esto mismo, por la construcción de una fortaleza individual tan inquebrantable había que destruirla y disolverla. Si se pensara el “mí mismo” con más irreverencia, tal vez no consumiría tanta energía su disolución. Pero Nietzsche estaba en lo correcto al pretender disolver ese “yo”, ese sujeto tan poderoso que en una de las líneas de su interpretación, consistía en un sujeto transparente para consigo mismo y principio primero del bien y la verdad. Nietzsche no se percató de que otra manera de disolverlo no era acabar con él sino hacerlo permeable y poroso o, mejor tal vez, ironizar a costa suya.

La crítica al sujeto –o mejor, a ciertas formas del sujeto, porque hay que recordar que un aspecto del mismo reivindicado por Nietzsche es el “sujeto creador”, el sujeto *artísticamente creador*–, la había intuido y la había expresado de mil maneras, en la oposición individuo/sujeto que en ocasiones la planteaba bajo la forma de la oposición entre el “ego” y el “fantasma del ego”. Lamentaba que los seres humanos no hicieran nada por su “ego” sino solamente por el “fantasma de su ego” el cual era el equivalente al sujeto, sin opiniones personales, formado por “el cerebro de quienes le rodean”, mientras que el ego es lo que verdaderamente pertenece al individuo. La expresó también en la oposición al sujeto de la conciencia –o mejor, a la “conciencia de sí mismo”. Más allá del eco metafísico que se alcanza a escuchar en estos planteamientos dicotómicos, es importante tener claro que a Nietzsche le tocó vivir la paradoja de tener que enfatizar la crítica a la subjetividad como una crítica a la metafísica y a la hegemonía de la conciencia, al conciencialismo de la filosofía del sujeto, y al mismo tiempo, siendo consecuente con su lúcida teoría del perspectivismo, tener que defender la *perspectiva* de su crítica arraigada en la noción de “individuo fuerte” y de “espíritu libre”.

Nietzsche inició la crítica al sujeto con la cual se pudo construir el concepto de *sujeto* que permite pensar lo que Nietzsche no pudo pensar: precisamente la constitución del sujeto desde instancias determinantes sin que esto representara una sumisión, sino solamente un dato constatado de la facticidad; sin que el reconocimiento del sujeto en tanto que “sujetado” a las relaciones sociales<sup>40</sup> exigiera necesariamente negar toda singularidad.

### **¿Hacia los otros?**

En relación con estos temas, el contraste con Gadamer salta a la vista. Este no requirió luchar para construir un individuo fuerte ni para destruirlo después (Nietzsche, con la ayuda de Heidegger, lo hicieron por él). Desde la tranquilidad de la conciencia de la historia efectual, es decir, de la conciencia de los efectos irrebasables que la historia plasma en nuestra conciencia histórica, pero también desde el sosiego de algo que podría llamarse el “sí mismo efectual”, es decir, de la conciencia de los efectos que la historia y las tradiciones producen en nuestra autoconciencia, desde esta certeza decíamos, Gadamer puede fácilmente tender el puente hacia los otros. La comunidad no sólo se construye sino está dada de antemano y no solamente en tanto que comunidad lingüística sino en tanto instancias de las tradiciones que nos constituyen como sujetos y que constituyen nuestra conciencia. Hay que recordar que la conciencia hermenéutica es “un sentido general y comunitario”.<sup>41</sup> La comunidad no es para Gadamer, como para Nietzsche, un rebaño, sino lo que nos forma, sin posibilidad de que sea de otro modo, por más que luchemos denodadamente en una guerra inútil por conseguirlo. Lo que ocurre en Gadamer no es una negación del

---

<sup>40</sup> Tal como se pensaba en el estructuralismo francés, especialmente por Louis Althusser.

<sup>41</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 47.

sujeto sino su concepción, sin drama, como una subjetividad múltiplemente acotada por las formas diversas en las que se manifiesta la finitud, especialmente por la historicidad y el lenguaje.

La pregunta obligada aquí es que si al afirmar el valor del solitario Nietzsche posibilitaba su acercamiento al prójimo; o más aún, si la afirmación del individuo no era más que un recurso desesperado para poder llegar a los otros de otra manera, para liberarse del otro en el delirio, pero sabiendo también que la dimensión del otro es esencial para una salida de la locura y para la locura misma. Esta es la interpretación de Juan Carlos. Plá,<sup>42</sup> la cual se corrobora con la valoración que hace Nietzsche de la amistad, y no solamente del “amigo que todos llevamos dentro”; no valora solamente el diálogo consigo mismo sino especial y precisamente al amigo exterior, al tercero, al que justo puede permitir la diferenciación entre el yo y el otro, el que puede impedir que “yo y mí” dialoguen con demasiada vehemencia, lo cual se vuelve insoportable si no hay un amigo “tercero”, “el corcho que impide que el diálogo de los dos [yo y mí] se hunda en la profundidad”.<sup>43</sup> Gadamer va más allá; sostiene que Nietzsche no sólo valora la dimensión del otro como esencial sino que da un paso más y accede también al reconocimiento del otro, del otro diferente de sí. Esto puede verse en la lectura que hace Gadamer del poema nietzscheano “Sils Maria” como la aceptación final de la alteridad, de la dualidad. Transcribimos el poema para comprender mejor esta interpretación:

Sentábame aquí y esperaba y esperaba, mas no esperaba nada,  
Allende el bien y el mal, ora la luz ora la sombra disfrutando,  
Juego tan solo, lago tan solo, mediodía tan solo,  
Tan sólo tiempo sin fin.  
Y entonces de pronto, amiga, uno se hizo dos  
Y Zaratustra pasó a mi lado.

Gadamer interpreta el poema como la aceptación nietzscheana de la imposibilidad de retener la armonía y la unidad con todo y consigo mismo; “es el intento...de ser capaces finalmente de prescindir de la redención en algún tiempo remoto, más allá del ser” y de aceptar la quizás dolorosa dualidad: Nietzsche sabe y acepta que puede ser como Zaratustra pero que *no es* Zaratustra. Interpretando la interpretación, podría decirse que lo que Gadamer quiere decir es que Nietzsche, a pesar del “...radicalismo apabullante de la voluntad de poder que sabemos en acción en todas partes...”<sup>44</sup> puede al fin reconocer la alteridad del otro que pasa a su lado.

Nos parece que es “optimista” la lectura de Gadamer aunque consecuente con sus ideales filosóficos. Mas en Nietzsche el paso dado hacia la distinción entre él mismo y Zaratustra no es un paso hacia la alteridad sino hacia la mismidad, hacia el reconocimiento de su “alma escindida” en amo y esclavo.<sup>45</sup> Es constante la tensión entre el acercamiento y la distancia, la apertura y la huída de la alteridad. Zaratustra

---

<sup>42</sup> En el Seminario “Del destino y del destinar. Sobre la época y la locura”, sobre Filosofía y Psicoanálisis, marzo-noviembre de 1992.

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza 2002, p.96.

<sup>44</sup> H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 178.

<sup>45</sup> L. A. Salomé., *op.cit.*, p. 124.

constantemente vuelve a su soledad y deja a sus amigos, lo que no significa, como vimos, el desprecio de la amistad.

### **Riesgos del solitario.**

De cualquier manera ¿es realmente posible distinguir del todo alteridad y mismidad? Sabemos que no del todo, pero también se sabe que no hacer distinción en absoluto trae riesgos, igual que los riesgos que según Nietzsche corría el solitario en tiempos remotos de la humanidad en los que sólo podía vivirse y disfrutarse el espíritu gregario y nunca el espíritu individual. Pero esto de otros tiempos forma parte de los tiempos contemporáneos.

“Ser uno lo que es de suyo, medirse y pesarse a sí mismo con medidas y pesos personales, pasaba entonces por inconveniente. Cualquier inclinación en este sentido hubiese parecido locura”<sup>46</sup> ...y fue locura. Cuando el “espíritu libre” conquista la soledad, se libera de la tradición, pero esta liberación, condición de lo nuevo, es también la locura misma.<sup>47</sup> Cuando los lazos que nos unen al pasado son vistos solamente como esclavitud de la que hay que liberarse como en “un temblor de tierra”,<sup>48</sup> no solamente se cae en un error objetivista sobre la relación del individuo y la historia, sino también conduce al quiebre de sí al trazarse una meta imposible.

La lucha por decir la propia palabra, por tener confianza en sí mismo, es una lucha que corrió el riesgo de la locura. Hay que recordar que Nietzsche pide a Dios la locura para creer en sí mismo.<sup>49</sup> En esta búsqueda exaltada de su propio decir, de su propia voz, la argumentación nietzscheana se vuelve riesgosa. No cree en los dioses porque si existieran él sería uno de ellos, prefiere que nada sea verdadero antes de que tengan razón los que predicán las verdades a las que él se opone.

El miedo al juicio externo vuelve al pensador hacia sí hasta transformarse en el “único” en un proceso de autodivinización. “Los sufrimientos causados por la nostalgia de dios acaban engendrando la necesidad de ‘crear’ a Dios, y éste no puede sino manifestarse bajo la forma de la divinización de sí mismo.”<sup>50</sup>

### **Palabra y lenguaje.**

Lucha, autonomía, individualismo conforman el universo nietzscheano que poco tiene que ver con el gadameriano en el que asoman otras categorías como “diálogo”, comunidad, comprensión y fusión de horizontes. ¿Cómo explicar entonces que en ambos casos se piense al lenguaje en forma tan parecida, con una base fundamentalmente metafórica o trópica?

La respuesta a esto recorta lo que serían a grandes rasgos los efectos subjetivos del lenguaje, o mejor, su eficacia compleja en la constitución de la subjetividad, a saber, la de ser *punte* o *barrera* en la relación con los otros<sup>51</sup>, por un lado, y la de ser *punte* o *barrera* en la relación con uno mismo, por otro. Es decir, para Nietzsche el lenguaje no solamente es un campo de batalla sino constituye también una barrera en la medida en que es fuente de coacción, tanto para alejarse de uno mismo y formar parte del rebaño, como para alejarse de los otros cercando al sujeto en su propia malla de sentidos.

---

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 109.

<sup>47</sup> Juan Carlos Plá, en el mismo Seminario.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, p. 35.

<sup>49</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Barcelona, Calamus Scriptorius, 1977, parágrafo 14, p. 17.

<sup>50</sup> L.A. Salomé, *op.cit.*, p. 30.

<sup>51</sup> Disyuntiva que plantea Gadamer en el conocido artículo “Texto e interpretación”.

Cuando en este caso se concibe al lenguaje como estructuralmente trópico o metafórico lo que de hecho se está haciendo es considerarlo como fuente de engaño. En este sentido tiene razón Sara Kofman cuando dice que la concepción trópica del lenguaje permanece atrapada en la inversión metafísica. Esta postura nietzscheana de crítica radical expresa dónde radica la opción por la *barrera* en vez del *punte* lingüístico.

La relación nietzscheana con el lenguaje es tensionante y refleja también una búsqueda a la vez que cierta confianza en la medida en que se intenta decir y hablar aunque después de decir la palabra se quede hecho pedazos, como le ocurrió a Nietzsche, como le ocurrió a Zaratustra después de haber revelado el principio del eterno retorno, según narran sus animales<sup>52</sup> o como le dicen sus amigos: “¡Di tu palabra y hazte pedazos!”<sup>53</sup>.

Mediante el lenguaje se busca autonomía y libertad. Podría decirse que el “estilo” de Nietzsche, que refleja una gran exaltación y que en algunos casos persigue también alterar las emociones del lector, no es otra cosa que la búsqueda de un lenguaje propio. Pero puede parecer que también escribe para sí mismo<sup>54</sup>, lo que sería coherente con la concepción tendencialmente negativa que tiene del lenguaje. En el prólogo mencionado a la tercera edición del *Nacimiento de la tragedia* reconoce que le hubiera gustado escribir este libro con un lenguaje propio para expresar intuiciones y osadías tan propias, pero por otro lado, en el cuerpo del libro, concibe que la única relación posible entre palabra y sonido es la de imitación de aquélla a éste y, por lo tanto, la del sometimiento del lenguaje a la música valorando más a ésta como arte dionisiaco, el único que no imita las apariencias sino la voluntad y cuyo simbolismo universal no puede ser alcanzado por el lenguaje. La palabra es, así, imitación de apariencias, es palabra del sometimiento.

La aceptación del yo, del solitario, del espíritu libre, va acompañada del rechazo del lenguaje adocenado: “¡Y he aquí que tienes su nombre en común con el pueblo y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y en rebaño!” Los nombres no alcanzan para designar al individuo; la particularidad, la individualidad, no puede ser nombrada, sólo balbuceada: “Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo.”<sup>55</sup> Pero por otra parte, la negación del yo, del sujeto, va acompañada también de la negación del lenguaje. Si yo no importo, tampoco importan las palabras:

Soy sólo un fabricante de palabras:  
¡qué importan las palabras!,  
¡qué importo yo!<sup>56</sup>

La lúcida crítica nietzscheana a la noción metafísica de “sujeto” que, reforzada por Heidegger, dio cauce a una vertiente importante de la filosofía contemporánea, está acompañada por la disolución del lenguaje como instrumento del sujeto,

---

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 309.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>54</sup> Así lo afirma Nietzsche en varios lugares, sobre todo en sus últimos libros y escritos: “Ya no respeto a los lectores: ¿cómo podría escribir para lector alguno?...Pero me anoto a mí para mí mismo” (verano del 87), en *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, p. 193.

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 67.

<sup>56</sup> Escritos póstumos del verano de 1888 en *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, p. 225.

utilizable y manipulable por éste a su antojo y como reflejo expresivo de la conciencia subjetiva. Si el sujeto no existe, si es sólo una ficción que explota en pedazos, si es sólo una pluralidad de fuerzas,<sup>57</sup> si en último término Zarathustra no importa, la palabra entonces también puede hacerse pedazos. Zarathustra/Nietzsche confiesa no ser digno de esa palabra que supuestamente es la suya: “Ay, ¿es *mi* palabra?”, duda de sí mismo, de quién es él mismo, pero no se percata de que ni él ni el superhombre podrán alguna vez poseer definitivamente el lenguaje, podrán alguna vez “ser dignos” de apropiarse para siempre del lenguaje.

Es paradójico que la gran intuición nietzscheana en relación con la transmutación trópica del lenguaje que tiene como una de sus consecuencias la posibilidad de tender puentes hacia la comprensión, se convierta ella misma en una fuente más de desvinculación y autoextrañamiento. Eso que es trópico, eso que es metafórico, inestable, parcialmente arbitrario y quizá por ello mismo parcialmente impuesto, no sólo tendría que verse como un error o como fuente de engaño, sino también como la única manera de concebir la verdad y como la única manera de tender puentes hacia uno mismo y hacia los otros. Puentes que, por lo demás, a Gadamer le queda muy claro que no unen dos orillas diametralmente opuestas sino que rearticulan orillas.

En lugar de rechazar el propio yo, Gadamer incluye la propia voz, el propio horizonte, el que se debe construir aun sabiendo que siempre quedará incompleto, y desde ese horizonte puede buscar el acercamiento a lo extraño e incluirlo. Parte de las diferencias entre los dos filósofos está en el estilo: en un estilo que grita y que rompe por un lado y un estilo tranquilo, por otro. Cuestión de estilo, no en el sentido estético sino en el sentido poético: con la violencia expresiva de quien busca su propio lugar y, por parte del hermeneuta, con la apacibilidad que puede dar la confianza de que cuento con un punto de vista propio ya infiltrado por los otros desde el cual también los puedo incluir.

Es curioso que a Gadamer se le critique porque cree en el diálogo, porque da por hecho, dicen, la comunicación. Me arriesgo a pensar lo contrario. El precio que Nietzsche tiene que pagar por la fe en la comunicación es el derrumbe final. Gadamer puede transitar serenamente por el diálogo contando de antemano con lo que Nietzsche descubrió con horror: que el lenguaje es el lugar privilegiado donde se manifiesta la finitud de nuestra existencia, donde se tienden puentes así como se levantan barreras, y desde lo cual a lo más que solemos llegar es a que se cumpla la función fáctica –de contacto<sup>58</sup>– con el otro. En ambos casos se intercambian los lugares. Nietzsche quiso ser escuchado, y pretendía que se le escuchara a golpe de martillos. Al final entendió la soledad y el solipsismo y se colocó en otro lugar. Gadamer -y su maestro Heidegger- aprendieron la enseñanza de Nietzsche. Gadamer partió de la finitud intrínseca e la existencia y acaso, por eso, tuvo la osadía de pensar en un diálogo con los otros siempre atravesado por esa finitud.

Dijimos antes que dos asuntos privilegiados por la hermenéutica son el lenguaje y la alteridad. Como hemos visto, tanto la reflexión nietzscheana como la gadameriana giran en torno de estos temas. Sin embargo, creemos que en general la apuesta hermenéutica es por la afirmación de la alteridad en su diferencialidad con el yo o con el sí mismo; y más aún, la hermenéutica no solamente dice “sí hay otro” sino

---

<sup>57</sup> Recordamos el conocido aforismo sobre el sujeto: “Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia... Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad...”. F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, aforismo 485, p. 281.

<sup>58</sup> Según la clasificación de Jakobson.

que su apuesta va por un otro concreto, sea éste un texto, un interlocutor o una cultura, y no permanece en la abstracción ni del ser, ni de las fuerzas cósmicas, ni de los profetas o los dioses, y ni siquiera del otro “dentro” de nosotros mismos, lo que tendencialmente ocurre en el pensamiento nietzscheano.

El pensamiento del mundo a partir de la lingüisticidad acerca a Nietzsche a la hermenéutica, pero su dificultad para el reconocimiento de lo diferente obliga a considerar que si bien en muchos sentidos Nietzsche abre el camino a la hermenéutica, incluye en su problemática elementos de una sospecha radical que no comparte con esa forma reflexiva, por lo cual no puede decirse que su pensamiento constituya una hermenéutica.

Dos pensadores atravesados por preocupaciones semejantes pero que las plantearon de la manera en que su tiempo les permitía y les exigía. Dos buscadores de algo más “verdadero”; uno lo encontró en la lucha contra el orden establecido; el otro en los compañeros del diálogo. Ambos, cada uno a su manera, se apegaron a la facticidad sin buscar consuelo, ni en los dioses ni en los otros. Para el filósofo guerrero el consuelo sólo podía ser metafísico; el filósofo del diálogo partía de una pérdida irremediable e irrecuperable, pérdida de sí mismo y pérdida también en la comprensión del otro. Nietzsche luchó contra la unidad de la subjetividad impuesta por coacciones externas; Gadamer partió de una subjetividad atravesada ya desde siempre por voces diversas de la tradición, de la cultura, de los semejantes. A partir de ahí, de sus respectivas plataformas, para el solitario todo fue engaño, mentira, coacción; para quien partía de la irrebasable finitud todo fue construcción de significaciones, posibilidad de ganar el horizonte del otro y el propio horizonte, descubrimientos en cada experiencia de la vida de la comprensión, o no más que de la vida.

Partir del supuesto de nuestra voz radicalmente diferente del otro o partir del supuesto de que no se deja surgir nuestra voz. Ambas posturas son aventuradas. Sustraernos de la imposición del otro<sup>59</sup> o subordinarnos a él; sometimiento o reconocimiento; tensión entre dejar surgir la voz del otro en el reconocimiento o hacer escuchar nuestra voz en la autoafirmación; son los riesgos con los otros y son también los riesgos de la filosofía.

---

<sup>59</sup> Juan Carlos Plá formuló esta idea de mejor manera en el seminario ya mencionado: “Retirarse del otro, de lo impuesto por el otro”.