

## NIETZSCHE EN SER Y TIEMPO: LA INTERPRETACIÓN NIETZSCHEANA COMO ANTECEDENTE DE LA COMPRENSIÓN HEIDEGGERIANA

Manuel Torres Vizcaya

### Resumen

El trabajo reconstruye la ausencia de Nietzsche en *Sein und Zeit* y reflexiona sobre su sentido. La historia de la filosofía indica que Nietzsche es decisivo en Heidegger a partir de los años 30 pero una lectura de la obra, tomando como hilo conductor el concepto de la interpretación (*Auslegung*) en Nietzsche y comprensión (*Verstehen*) en Heidegger, conduce a afirmar que el concepto nietzscheano *interpretación* anticipa el heideggeriano *comprensión* y que el radio de acción de ambos es similar. Intenta demostrar que la obra de 1927 repite y prolonga la crítica al *lóγος* iniciada por Nietzsche y que ello se manifiesta en la vinculación entre ambos conceptos analizados como claves de una nueva experiencia filosófica que puede definirse como transformación hermenéutica de la filosofía.

*Palabras clave:* Nietzsche, Heidegger, interpretación, comprensión, hermenéutica, conocimiento.

### Abstract

The work reconstructs Nietzsche's absence in *Sein und Zeit* and it reflects on its meaning. The history of Philosophy shows that Nietzsche is decisive in Heidegger from the thirties, but reading his work, taking as thread the concepts of interpretation (*Auslegung*) in Nietzsche and understanding (*Verstehen*) in Heidegger, takes to state that Nietzsche's concept, *interpretation*, gives an idea of Heidegger's one, *understanding*, and the operational range of both is similar. The intention is to show that the work in 1927 repeats and extends the criticism at the *logos* started by Nietzsche and that is expressed in the connections between both of the concepts. The common search for an alternative paradigm to the *logos* gets to understand the analysed concepts. The common search for an alternative paradigm to the *logos* gets to understand the analysed concepts as the keys of a new philosophical experience that it can be defined as a hermeneutic transformation of the philosophy.

*Keywords:* Nietzsche, Heidegger, interpretation, understanding, hermeneutic.

¿Presencia ausente/ausencia presente? ¿Cuál es el papel que desempeña Nietzsche en *Sein und Zeit*? Nos proponemos indagar si es posible establecer alguna relación relevante entre la filosofía de Nietzsche y una de las obras más trascendentales del siglo XX, a saber, *Sein und Zeit* o, dicho de otro modo, intentamos *reconstruir la ausencia de Nietzsche* en la obra de 1927. Entendemos que tal relación existe aunque, desde luego, viene siendo obviada sistemáticamente y ello, sobre todo, por el irremediable listón que ha establecido la fuerza gravitatoria de la obra *Nietzsche* de Heidegger. Por descontado, la versión habitual indica, como señala Pöggeler, que “Nietzsche sólo llegó a ser decisivo para Heidegger en los años inmediatamente siguientes a la aparición de *Ser y Tiempo*”<sup>1</sup>. Más allá de ese manido tópico, pretendemos mostrar cómo el pensamiento de Nietzsche, al menos en lo que se refiere a ciertos conceptos, representa un papel determinante en la obra de 1927; no precisamente como una suerte de mimetismo escolar sino, más bien, como *repetición* de una determinada temática. Esta conexión se hace, a nuestro juicio, manifiesta en la vinculación que se puede establecer entre el concepto nietzscheano *Auslegung* y el heideggeriano *Verstehen*.

## 1. Horizonte nietzscheano de la interpretación

### 1.1. Características y sentido de la continuación

Procederemos, en primer lugar, a caracterizar el sentido que queremos imprimir a la *continuación* que, según creemos, representa Heidegger respecto del planteamiento del autor de *Zarathustra*. Externamente la presencia de Nietzsche en *Sein und Zeit* no es patente. Nietzsche únicamente aparece citado en tres ocasiones y de ellas sólo una (parágrafo 76) se refiere al autor de *Zarathustra* de forma algo extensa, al tratar el tema de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) y la historiografía (*Historie*)<sup>2</sup>. Sin embargo, pensamos que es posible rastrear la presencia de la obra de Nietzsche si efectuamos una lectura en *clave epistemológica* de *Sein und Zeit*. Si la presencia de Nietzsche en la obra de Heidegger se hace patente únicamente a partir de los años treinta, cuando la llamada *Kehre* ya se ha cumplido, no es menos cierto, se trata de mostrar, que antes de aflorar el autor de *Zarathustra* ya estaba presente en el centro mismo de la ontología fundamental. Ahora bien, resulta necesario aclarar el sentido de esa *presencia* desde la que se intentará hablar de Heidegger como continuador de la tarea nietzscheana.

<sup>1</sup> Pöggeler, O.: *El camino del pensar de M. Heidegger*, A. Editorial, Madrid, 1.986; tr. Félix Duque, p. 111.

<sup>2</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Band 2: *Sein und Zeit* (= SuZ), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, p. 350/288; 361 nota/296 nota y 523-24/427-28; acompañamos la traducción española de J. Gaos en F.C.E.

No pretendemos encontrar una conexión histórica o textual entre el joven Heidegger —o el de *Sein und Zeit*— y Nietzsche; esta interesante tarea, sin duda necesaria, cae fuera de los límites propuestos en este trabajo. La conexión, a través de lo que consideramos su elemento central, a saber, los conceptos de *Auslegung* y *Verstehen*, no puede ser histórica o textual en la medida en que el interlocutor principal de la época prefiguradora de la obra de 1927 es claramente la fenomenología. A ello hay que añadir como referente fundamental la discusión con el neokantismo y también con las diversas tendencias de la *Lebensphilosophie*. Nuestra tarea, si se quiere decir así, se mantiene en un plano ontológico, dentro del *problema* histórico del conocimiento tal que —eso es lo que se pretende mostrar— puede hacerse patente una similitud, una continuación (ontológica, pues, y no necesariamente *histórica*). O acaso podría decirse, haciendo un fácil juego de palabras, que lo que pretendemos es mostrar que la tarea de investigación heideggeriana es *continuada* de la nietzscheana aunque no necesariamente *continuista*.

Nuestra hipótesis de trabajo puede resumirse así: Heidegger continua en *Sein und Zeit* la tarea nietzscheana de revolucionar el problema tradicional del conocimiento y, a una con ello, la tarea de destrucción de la *teoría del conocimiento*. Ello supone no sólo la prolongación de la crítica de una disciplina —elemento, por cierto, en el que Nietzsche no se detuvo en exceso por ser de suyo un corolario obvio— sino, y lo que es más importante, al mismo concepto de *conocimiento*. Según esto, Heidegger problematizaría el conocimiento en unos cauces estructuralmente semejantes a los nietzscheanos, tratando de encontrar —es lo que hace su desarrollo característico— su fundamento ontológico. En tal sentido es en el que podemos nombrar a Heidegger como *prolongador* de la crítica nietzscheana al conocimiento. El esfuerzo por desmascarar los oscuros vericuetos del *lóγος* inicial, transmutado permanentemente en conocimiento, se concreta en el concepto nietzscheano de interpretación (*Auslegung*) y el heideggeriano de comprensión (*Verstehen*). Según Gadamer, “cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico”<sup>3</sup>. Desarrollar y completar esta idea gadameriana, también presente en otros autores como Figl o Vattimo, es lo que nos proponemos.

<sup>3</sup> Gadamer, G.: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1994<sup>2</sup>; trad.: Manuel Olasagasti, p. 105. Según Gadamer, Heidegger proseguiría la tarea de Nietzsche al confirmar que “la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ‘ser-en-el-mundo’”; p. 328. Sin embargo, la conexión gadameriana entre el carácter interpretativo-comprensor de la existencia en Heidegger y la interpretación en Nietzsche no debe conducirnos a pensar que este autor haya desarrollada dicha conexión sino, a lo sumo, anunciarla. Gadamer se queda siempre, hasta donde alcanzamos a saber, en la mera formulación de la conexión pero no profundiza en ella. La conexión entre interpretación y comprensión es la hipótesis de trabajo que se plantea precisamente Figl; cfr. Figl, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin, W. De Gruyter, 1982, p. 31. Recientemente J. Grondin se ha sumado a la retahí-

## 1.2 Estructura de la interpretación

Según Nietzsche, el carácter interpretativo de todo acontecer significa especialmente que “no hay ningún hecho en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *seleccionados* y resumidos por un ser que interpreta”<sup>4</sup>. La interpretación está tan arraigada en el individuo que puede decirse que todo ser orgánico reduce toda su actividad última a un interpretar continuo: “lo esencial del ser orgánico es una *nueva interpretación del acontecer*, la interna multiplicidad perspectivista que es ella misma un acontecer”<sup>5</sup>. Interesa sobremedida destacar que el conocimiento equivale a una interpretación sobre la realidad pero que se ha impuesto como la única y decisiva. El pensamiento queda, consiguientemente, relativizado y condenado perpetuamente a ser una mera interpretación que disuelve y resuelve lo existente en un esquema prefijado: “el pensamiento racional es una interpretación con arreglo a un esquema del que nosotros no podemos prescindir”<sup>6</sup>. Toda la crítica que Nietzsche vierte sobre el conocimiento es la crítica a la interpretación que toda la cultura occidental ha realizado y realizado monotemáticamente precisamente a través de ese instrumento poderoso que es el conocimiento. Si exceptuamos una parte de la Grecia clásica, todo se queda reducido a mero conocimiento, entendido como soporte inexcusable de todo ejercicio reflexivo: “únicamente en los griegos todo se resolvía en *vida*; en nosotros todo se reduce a conocimiento”<sup>7</sup>.

Ahora bien, es preciso destacar que la interpretación no es un concepto subsistente en sí mismo o que funcione independientemente dentro del marco global de la filosofía de Nietzsche sino que es el epicentro, el elemento galvanizador de una compleja estructura que supone *de facto* la reformulación del esquema tradicional del *λόγος* mismo. Podría decirse que la interpretación es el elemento central o pivote de una estructura doble que estaría constituida por la vida como voluntad de poder y el *Übermensch*. Lo decisivo de este esquema es que en él está concentrada toda la tarea y el esfuerzo transformador del *λόγος* y su degeneración unilateral en conocimiento. En multitud de ocasiones

---

la de autores que sitúan a Nietzsche como iniciador de la hermenéutica pero sin demostrar concretamente la razón; para Grondin el “panhermeneutismo” de Nietzsche desemboca en la hermenéutica continental (Cfr. Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999; trad. Angela Ackermann, p. 35 y ss.). Intentaremos en lo que sigue desarrollar esa sugestión tan manida según la cual de la *interpretación nietzscheana* a la *comprensión heideggeriana* y, por extensión, a la hermenéutica en general, no hay más que un pequeño paso.

<sup>4</sup> Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA), Ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols. München/Berlin, Dtv/de Gruyter, 1998<sup>2</sup>, KSA, 12 : NF, p. 38; 1[115]. Recuérdese también ese aforismo que es santo y seña de la posición nietzscheana: “no hay hechos, sólo interpretaciones”; KSA, 12 : NF, p. 315; 7[60].

<sup>5</sup> KSA, 12 : NF, p. 41; 1[128].

<sup>6</sup> KSA, 12 : NF, p. 194; 5[22]. En el mismo sentido: “¿qué es lo único que puede ser el *conocimiento*? -‘interpretación’, no ‘explicación’”; KSA, 12 : NF, p. 104; 2[86].

<sup>7</sup> KSA, 7 : NF, p. 433; 19[42].

identifica Nietzsche voluntad de poder con la vida y el mundo en general<sup>8</sup>. La voluntad de poder no es un ser ni un devenir sino un *pathos*, aquel hecho elemental del cual resulta *lógicamente* todo devenir y obrar: “la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir sino un *pathos* —es el hecho elemental, del cual resulta un devenir, un obrar”<sup>9</sup>. Es, entonces, la voluntad de poder la que introduce, en último término, el sentido en las cosas: “todo sentido es voluntad de poder”<sup>10</sup>. La interpretación es una macroproposición que garantiza todo interpretar y, a la vez, cada interpretación concreta es resultado de la actuación —por causalizar y escindir— de la voluntad de poder y así el interpretar mismo es una forma de la voluntad de poder. Cada interpretación es un medio privilegiado que pretende dominar algo y, en la misma medida, se cumple el designio de lo orgánico<sup>11</sup>. En suma, la voluntad de poder es el protoelemento que posibilita la interpretación. Este carácter proteico impide ya de suyo cualquier consideración sustancialista de la voluntad de poder como principio metafísico en sentido estricto. Es previo a cualquier fundamento *lógico*, en la medida en que la lógica es una perspectiva proveniente de una determinada interpretación, aunque ciertamente la más exitosa.

El signo de la voluntad de poder puede dar lugar a determinadas interpretaciones según el carácter de la fuerza imperante. Las interpretaciones pueden ser evaluadas en función de su raigambre y coherencia vital, dándose una perfecta escala y jerarquía en las interpretaciones posibles. Obviando los procesos orgánicos en general y por lo que al hombre hace, la voluntad de poder se ha decantado y determinado interpretativamente en una particular visión del *λόγος*. Semejante visión se ha cimentado sobre una falacia permanente, a saber, aquella que ofrece una antítesis de los valores como pauta de interpretación de lo existente y que olvida el valor mismo como elemento, digámoslo así, neutral y natural.

La comprensión de la vida como voluntad de poder en los términos señalados conlleva específicamente una redefinición del objeto tal y como el *λόγος* lo entendió desde los griegos, esto es, como secuencia fija divisible en sujeto-objeto y también de la objetividad como criterio de verdad. La relación con el sujeto, instancia todopoderosa de la *ratio* metafísica, viene ahora a entenderse dentro del marco de ese sujeto *reciclado* que es el *Übermensch*. La interpretación es conformadora y conformada por la vida entendida como voluntad de poder, lo cual dista notablemente del esquema tradicional en el que el conoci-

<sup>8</sup> Cfr., por ejemplo, KSA, 12 : NF, p. 161; 2[190] y KSA, 11 : NF, pp. 610-11 ; 38[12].

<sup>9</sup> KSA, 13 : NF, p. 259 ; 14[79].

<sup>10</sup> KSA, 12 : NF p. 97 ; 2[77].

<sup>11</sup> “La voluntad de poder *interpreta* : en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados y diferencias de poder [...] En realidad *la interpretación es ella misma un medio para enseñorearse de algo. El proceso orgánico presupone un continuo INTERPRETAR*” : KSA, 12 : NF, p. 139-40; 2[148] y 12, p. 140; 2[151]. Además, es preciso tener en cuenta que patentemente “la pluralidad de significados (*Deutung*) es un signo de fuerza”; KSA, 12 : NF, p. 120; 2[117].

miento debía aplicarse al objeto. El mundo, conjunto de objetos sobre los que se vertía la reflexión, es trastocado en la vida como voluntad de poder, esto es, el mundo se “descentraliza” y la objetividad ya no podrá hacer las veces de paradigma para interpretar la realidad. El sujeto, por su parte, aparece redefinido esencialmente, en la medida en que el *Übermensch* no es esa estructura fija y sempiterna donadora de seguridades celestiales a quien se le encargaba, en último término, el conocimiento de todo. En forma resumida, quizás ciertamente en demasía, puede decirse que el esquema pregnante y normativo desde Platón y cuya fórmula podría ser *conocimiento: sujeto-objeto*, es reconvertido en *interpretación: Übermensch-vida como voluntad de poder*.

El fenómeno de la interpretación en Nietzsche es un elemento lo suficientemente complejo como para admitir diversos grados y espesores. Globalmente la interpretación puede entenderse —al menos polémicamente— como *alternativa* al fenómeno del conocimiento y, precisamente en este sentido, conecta con lo que, también genéricamente, llama Nietzsche “sabiduría trágica” o “conocimiento trágico”<sup>12</sup>. A través de la interpretación y su radio de influencia aquello a lo que apunta Nietzsche es a una auténtica *reconstrucción* de ese *λόγος* establecido monotemáticamente desde los inicios del pensar occidental.

Esta señalada estructura tripartita —Voluntad de poder, interpretación e *Übermensch*— no sólo cuestiona sino que, en rigor, elimina el carácter incondicional que el *λόγος* se había autoimpuesto, con todo lo que ello representa en cuanto a los mecanismos de legitimación de la interpretación de la realidad y, por ende, a su fundamento último. Es preciso observar, en este sentido, que no se discute ahora si la interpretación concreta que Nietzsche asume (más que la interpretación como metainterpretación) es de suyo merecedora de ser considerada como superación de la subjetividad fundante y de la metafísica misma sino, precisamente, que el mismo esfuerzo genérico nietzscheano —puede hasta decirse formalmente— ya lleva aparejado inextricablemente la

<sup>12</sup>“Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica*”; KSA, 6 : *EH*, p. 312/70. De forma más nítida: “[...] llegada a estos límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola —entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, *el conocimiento trágico*, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio”; KSA, 1 : *GT*, p. 101/130. Es preciso observar el papel que desempeña el arte como paradigma y enclave de una nueva experiencia del “conocimiento” y, en tal sentido, debe recordarse la declaración del Ensayo de autocrítica a *Die Geburt der Tragödie* donde señala que el problema de la ciencia no puede ser resuelto ni analizado desde la óptica de la ciencia y que el nuevo punto de vista lo debe constituir justamente el arte; cfr. KSA, 1 : *GT*, p. 13/27. Desgraciadamente no es posible en este trabajo adentrarnos en la función del arte en la obra de Nietzsche, papel que sí ha sido analizado profusamente y con penetración por G. Vattimo; cfr. Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 1990<sup>2</sup>; tr. J. Binaghi, pp. 14-60 y 124-135 y del mismo autor *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986; tr. Juan C. Gentile, pp. 85-107. Vattimo, quien cree hallar en Nietzsche una auténtica “estética fisiológica”, entiende que la escasa consideración dada al modelo estético que está en la raíz misma de la voluntad de poder es un déficit de comprensión que acusa escandalosamente la interpretación heideggeriana.

quiebra del monopolio de una determinada interpretación del *λόγος*. Frente a la interpretación del Nietzsche de Heidegger que se centra básicamente en si el autor de Zarathustra supera o no el pensamiento metafísico, puede considerarse, desde un punto de vista formal, que, independientemente de la “solución” de Nietzsche, éste quiebra la confianza definitivamente en la interpretación tradicional que arranca del *λόγος* inicial<sup>13</sup>. La estructura tripartita mencionada es preciso entenderla en sus justos términos, esto es, como una auténtica *estructura relacional* que deshereda eternamente el vicio inveterado de lo anhipotético<sup>14</sup>.

### 1.3. La especificidad de la interpretación

La estructura de la interpretación a la que hemos aludido puede considerarse como el esqueleto externo o genérico de la interpretación pero falta todavía preguntarse por la estructura interna de esa interpretación, esto es, por su raigambre y contenido último. La conciencia es uno de los elementos claves en el desarrollo de la crítica de toda la metafísica, de aquella metafísica que forzó el *λόγος* inaugural fijándole un solo camino: el conocimiento. La conciencia, “la exageración desmedida en la estimación de la conciencia”, consistente en que “cualquier progreso reside en el progreso hacia la conciencia; todo retroceso reside en la inconciencia”<sup>15</sup>, es uno de los grandes errores de toda la cultura occidental. La conciencia, tanto filosófica como psicológica e incluso fisiológicamente, representa las taras fundamentales de la entera filosofía occidental. Ahora bien, lo que interesa ahora es señalar e insistir en el carácter derivado y ficticio de la conciencia y esto sólo es posible desde su fuente misma.

Para Nietzsche la conciencia está en dependencia directa con la vida orgánica preconsciente del cuerpo, esto es, la conciencia es el reflejo y consecuencia “lógica” de lo orgánico<sup>16</sup>. No cabe duda, entonces, de que “todo lo que deviene *consciente* ha sido previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado”<sup>17</sup>. La conciencia es una interpretación bien determinada que trastoca y convierte los estímulos en causas según las necesidades del caso: “toda nuestra llamada conciencia [es] un comentario más o menos fantástico sobre un texto desconocido, quizás imposible de conocer, pero sentido”<sup>18</sup>. Es claro que lo que define al ser orgánico es su capacidad de interpretación, de tal forma que puede imponerse, de alguna manera, a la realidad: “lo esencial del

<sup>13</sup> Cfr., Heidegger, M.: *Nietzsche (=N)*, Pfullingen, Neske, 2 vols., 1961, NI, p. 473 y ss.

<sup>14</sup> Puede interpretarse esto en el sentido de una primacía de la interpretación y del carácter interpretable de todo, por así decir, sin cortapisas; cfr. Foucault, M.: “Nietzsche, Freud, Marx” en *Cahiers de Royaumont*, pp. 183-192.

<sup>15</sup> KSA, 13 : *NF*, p. 330; 14[146].

<sup>16</sup> Para un tratamiento en detalle de este asunto; cfr. Figl, J.: *o.c.*, p. 132 y ss.

<sup>17</sup> KSA, 13 : *NF*, p. 53; 11[113].

<sup>18</sup> KSA, 3 : *M*, p. 113/ 74-75.

ser orgánico es una *nueva interpretación del acontecer*<sup>19</sup>. Esa interpretación que, arrancando de la médula misma de lo orgánico, degenera en conciencia implica una determinada visión de la realidad de carácter reactivo y, por tanto, asfixiante por definición del flujo vital. Se trata de entender que “el mundo visto, sentido e interpretado de tal y cual forma, de suerte que la vida orgánica se conserve bajo esta perspectiva de interpretación. El hombre —prosigue Nietzsche— *no* es solamente un individuo sino la integridad de lo orgánico subsistente, en una línea única y determinada”<sup>20</sup>.

Lo que hace Nietzsche es, por una parte, poner en entredicho el carácter autónomo de la conciencia y, por ende, del conocimiento y, por otra, redefinir todo lo consciente y sus representaciones desde una esfera previa de carácter inconsciente. La concepción y el edificio entero de la racionalidad entra decididamente en crisis y “lo hace a través de un cuestionamiento entre las pulsiones (*Triebe*) y el conocimiento [...] El señalamiento de la función de las pulsiones en la determinación de la racionalidad lleva necesariamente a poner en juego todo tipo de discurso cognoscitivo”<sup>21</sup>. El *λόγος* y su interpretación normativa —el ideal del conocimiento— aparece fuertemente cuestionado al descubrirse que “nuestro saber es la forma más debilitada de nuestra vida pulsional”<sup>22</sup>. Saber que el mundo no es más que un síntoma y sublimación de las pulsiones dominantes deja en entredicho a la *ratio* y cuestiona fuertemente a la conciencia y al sujeto como fundador de realidades. El modo fundamental de abrirse al mundo desde el sujeto ponente como mecanismo único es sustituido o, mejor dicho, ampliado con otra apertura diferencial. Como muy bien señala Vermal: “al anteponer la función de las pulsiones a la de la reflexión racional, Nietzsche quiere señalar primordialmente no un elemento biológico como base del conocimiento sino el carácter de apertura del mundo que tiene lo que llama ‘pulsión’ ante la cual la determinación del sujeto como polo de conocimiento y actividad resulta en el mejor de los casos secundaria y derivada”<sup>23</sup>. Además, el origen de la institucionalización y dictadura del “conocer consciente” tiene una localización histórica muy concreta. El responsable, como no podía ser de otra manera, es Sócrates quien inició una exitosa “psi-

<sup>19</sup> KSA, 12 : NF, p.17; 1[28]. Cfr. también KSA, 12 : NF, p. 140; 2[148].

<sup>20</sup> KSA, 12 : NF, p. 251; 7 [2]. “Interpretación. Hasta qué punto las interpretaciones del mundo son síntoma de un impulso dominante”; KSA, 12 : NF, p. 256; 7[3].

<sup>21</sup> Vermal, J.L.: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, p. 67. Traducimos, en general, *Instinct* por instinto y *Trieb* por pulsión. La diferencia, establecida fundamentalmente a partir de *Die Geburt der Tragödie*, (donde se habla de lo apolíneo y lo dionisíaco como dos instintos (*Trieb*)); cfr. KSA, 1 : GT, p. 25/40) se refiere a que el instinto es siempre algo refinadamente especializado y que atañe fundamentalmente al conocimiento, mientras que la pulsión viene a hacer mención de fuerzas más bien “salvajemente” naturales como lo apolíneo y lo dionisíaco.

<sup>22</sup> KSA, 9 : NF, p. 210; 6[64].

<sup>23</sup> Vermal, J.L.: *o.c.*, p. 70. El elemento biológico está presente, sin duda, en Nietzsche pero en ocasiones se ha sobredimensionado, en vez de entenderlo, más bien, como metáfora y símbolo de otra manera de interpretar lo existente.

cológia rudimentaria que no valora más que los momentos *conscientes* en el hombre”<sup>24</sup>.

#### 1.4. Niveles de circularidad

El intérprete pertenece a la vida misma como voluntad de poder y el intelecto no es sino solamente un caso particular. La circularidad que puede hallarse en la interpretación puede ceñirse a dos niveles. El *nivel interno*, por así decir, según el cual toda nuestra vida consciente, la razón misma y sus resultados, están predeterminados por factores pulsionales de carácter inconsciente. Esta sería una especie de *Vorstruktur* que de suyo determina cualquier tipo de interpretación y que se obvia habitualmente como apertura inicial al mundo. El origen de nuestros valores, de nuestra comprensión del mundo no está particularmente en la conciencia sino en la vida pulsional donde el cuerpo juega un papel estelar. La búsqueda debe retrotraer nuestro afán de conocimiento general a motivos anteriores a la racionalidad misma y estos motivos determinan nuestra comprensión y apertura al mundo. Insistir en el percatamiento de que el conocimiento como arma básica de la racionalidad es un esfuerzo derivado y secundario y que está hipotecado previamente por factores pulsionales es, sin duda, una de las aportaciones decisivas de Nietzsche a la filosofía contemporánea. La conciencia, la *ratio* distorsiona esa procedencia y abona, de esta manera, un olvido esencial. El olvido de esta situación previa de la existencia produce el alcance del “sentimiento de la verdad precisamente *por esa inconsciencia*, justo por ese olvido”<sup>25</sup>. El olvido de esa circularidad en la que se ve envuelta por definición la existencia es la clave de la interpretación de la racionalidad.

Podemos distinguir, en segundo lugar, un *nivel externo* o genérico. Analizadas las cosas desde un punto de vista más genérico también parece existir una circularidad de carácter marcadamente hermenéutico. El planteamiento de lo inconsciente y la vida pulsional conduce inequívocamente al perspectivismo y éste viene dado por la voluntad de poder. En este caso, aparece inmediatamente cuestionada la idea de fundamento, habida cuenta de que la “*dialéctica*” de la interpretación excluye cualquier instancia fundamentativa —a excepción, si se quiere, de ella misma. En palabras de Vermal, tenemos que “la comprensión sustancial o metafísica es, en este sentido, una oculta metainterpretación que dice como hay que interpretar. La voluntad de poder —prosigue Vermal—, en cuanto ‘principio general’, es, en cambio, la interpretación que privilegia las interpretaciones desde sí misma, es decir, desde su falta de fundamento concluyente”<sup>26</sup>. Cuando la voluntad de poder exige llegar a la verdad sobre lo existente parece acentuarse una clara contradicción: nada es ver-

<sup>24</sup> KSA, 13: NF, p. 310; 14[129].

<sup>25</sup> KSA, 1: WuL, p.881/45.

<sup>26</sup> Vermal, J.L.: o.c., p. 193.

dad pero simultáneamente la voluntad de poder exige y funciona como criterio de verdad. Como señala Müller-Lauter, hay un círculo que pertenece a la comprensión de todo<sup>27</sup>. Desde luego, como en Heidegger, el círculo no va en la línea del error lógico del *circulus in probando*, entre otras cosas porque la *lógica* quedó ya muy atrás y, en todo caso, desposeída de toda legitimidad para tratar asuntos de este calibre. Como señala el propio Nietzsche, resulta que “el intelecto humano no puede sustraerse a verse a sí mismo en este análisis bajo sus formas perspectivistas y *sólo* bajo ellas. No podemos salir de esta óptica nuestra”<sup>28</sup>.

Este círculo rehuye, desde luego, cualquier planteamiento e indagación tendente a la búsqueda de responsabilidades en un sujeto representador y ponente. Hay en Nietzsche una peculiar retroalimentación que el hombre, por la propia dinámica de su naturaleza, reproduce continuamente. Así, el hombre encuentra en las cosas lo que él ha puesto previamente y aquello que, en tal gesto, volverá a encontrar (*Wiederfinden*) es la ciencia, mientras que el introducir (*Hineinstecken*) es el arte, la religión, el amor y el orgullo<sup>29</sup>. Descubrir la trama antropomórfica del conocimiento exige poner en escena los mecanismos mediante los cuales se legitima ese conocimiento, en particular aquella “precomprensión” que introducida en el interpretar mismo suele olvidarse u obviarse. Así, se pregunta con claridad Nietzsche: “¿no habría que buscar también el origen de nuestros ‘conocimientos’ aparentes únicamente en *antiguas valoraciones* incorporadas tan firmemente hasta el punto de pertenecer a nuestra conformación básica? ¿Hasta el punto —prosigue— de que realmente sólo necesidades *recientes* entran en conflicto con el *resultado de las necesidades más antiguas*?”<sup>30</sup>. Es imposible, entonces, salirse de esa circularidad, que de suyo no carece de importancia en su sentido positivo sino que caracteriza típicamente el proceder interpretador mismo. Para Nietzsche esto tiene el rango de una —cuasi— virtud: “suponiendo que también esto sea nada más que interpretación —¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción?— bien, tanto mejor”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. Müller-Lauter, W.: “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht” en *Nietzsche Studien*, 3 (1974), p. 49 y, en general, 41-60.

<sup>28</sup> KSA, 3 : FW, p. 626/278. El aforismo al que pertenece este testimonio comienza con una descripción nítida del asunto: “hasta dónde alcanza el carácter perspectivista de la existencia, y, sobre todo, si ésta tiene otro carácter más, si una existencia sin interpretación, sin ‘sentido’, no se convierte en una ‘cosa carente de sentido’, si, por otra parte, toda existencia no es esencialmente una existencia *interpretadora* -como es justo, esto no puede ser determinado ni siquiera por el análisis y autoexamen más asiduo y minuciosamente concienzudo del intelecto”.

<sup>29</sup> “En último término, el hombre no encuentra en las cosas sino lo que él mismo suele poner en ellas: este volver a encontrar, este reencuentro, se llama ciencia, e introducir, arte, religión, amor, orgullo”; KSA, 112 : NF, p. 154; 2[174]. Cfr., además, Müller-Lauter, W.: *o.c.*, p. 49 y ss.

<sup>30</sup> KSA, 12 : NF, p. 251; 7[2].

<sup>31</sup> KSA, 5 : GuB, p. 37/45.

### 1.5. Lo apolíneo-dionisiaco como paradigma

Ahora bien, desde el punto de vista genérico la circularidad se expresa de forma paradigmática y concreta en la distinción apolíneo/dionisiaco. Con esta distinción no aludimos patentemente a un mero episodio de una obra prime-riza sino a uno de los pivotes fundamentales de la reflexión nietzscheana y que ciertamente culmina en la noción de interpretación. Compartimos así la declaración de Vattimo según la cual en la primera filosofía de Nietzsche se presenta “un concepto central, original y característico, que puede tomarse como hilo conductor para leer toda su obra: es la pareja apolíneo-dionisiaco”<sup>32</sup>. Realmente puede decirse que la pareja apolíneo/dionisiaco experimenta algunos cambios en la trayectoria reflexiva de Nietzsche y que la indeterminación del “fondo dionisiaco”, como señala Fink, es una dificultad añadida a la cosa misma<sup>33</sup>.

Si en *Die Geburt der Tragödie* parece que lo apolíneo y lo dionisiaco se oponen, en general, como dos instintos, con posterioridad será el elemento dionisiaco quien absorba a lo apolíneo<sup>34</sup>. Con todo, se da una “alianza fraternal” entre las dos divinidades de tal forma que “Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso; con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general”<sup>35</sup>. Independientemente, lo que si puede afirmarse con rotundidad es la imposibilidad de entender la relación entre ambos términos en el sentido de una *Aufhebung* dialéctica y ello aunque aparentemente la obra nos induzca a interpretar el asunto en ese sentido. Al menos retrospectivamente vista, la filosofía de Nietzsche, como dice

<sup>32</sup> Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*, o.c., p. 15. En el mismo sentido declara un poco más adelante, refiriéndose al alcance de *Die Geburt der Tragödie*: “más en general, Nietzsche sentaba aquí las bases de la ‘ontología’-centrada en la noción de interpretación- que elaborara en las obras de madurez y en los fragmentos del *Wille zur Macht*. El juego de apolíneo y dionisiaco, y el ambiguo significado, que la tragedia posee, de liberación *por* y *de* lo dionisiaco en la bella imagen apolínea, constituyen elementos decisivos de toda la ulterior elaboración del pensamiento de Nietzsche, y constituyen incluso la base de su posible actualidad teórica”; p. 26.

<sup>33</sup> “Lo que hace tan difícilmente penetrable *El nacimiento de la tragedia* no es sólo la confusión de los métodos, el procedimiento analógico como medio de conocimiento, sino, sobre todo, la indeterminación en que queda el concepto nietzscheano del fondo dionisiaco”; Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1980<sup>3</sup>; tr. A. Sánchez Pascual, p. 32. No es nuestro objetivo entrar aquí a discutir a fondo el problema de la relación entre la fundamental pareja sino que lo que interesa es proponer una lectura *desde* el punto de vista del conocimiento que quizás pueda arrojar claridad sobre el asunto.

<sup>34</sup> Así lo entiende Fink: “En *El nacimiento de la tragedia* el autor maneja todavía esta diferencia como una contraposición auténtica, como si lo apolíneo estuviese en una parte y lo dionisiaco en otra. En el curso de su pensamiento, sin embargo, esta contraposición inicial se radicaliza hasta que lo dionisiaco llega a absorber en sí lo apolíneo [...] Al término de la evolución intelectual de Nietzsche lo apolíneo es concebido como un momento de lo dionisiaco”; Fink, E.: o.c., p. 21.

<sup>35</sup> KSA, I : *GT*, p. 140/172. En tal sentido, *Die Geburt der Tragödie* representa, a nuestro juicio, una obra trascendental como ninguna en la obra de Nietzsche y que, leída desde los *Nachgelassene Fragmente*, ofrece una visión de conjunto coherente del pensamiento del autor.

Deleuze, forma una “antidialéctica absoluta”<sup>36</sup>. La tragedia supone la reconciliación dominada por Dioniso en tanto que el drama es la objetivación de Dioniso bajo una forma expresamente apolínea; esta reconciliación lleva pareja la tendencia hacia la unidad: “con la palabra dionisiaco se expresa un impulso hacia la unidad”<sup>37</sup>.

Podría decirse que Apolo y Dioniso no representan los términos antitéticos de una posible contradicción sino que, antes bien, son dos modos antitéticos de resolverla<sup>38</sup>. Esos dos modos son el conocimiento trágico de la existencia frente al conocimiento, a la unilateralización del *λόγος*. Una vez que lo apolíneo se ha impuesto, que el *λόγος* ha seguido una muy determinada senda, lo único que queda es indagar *desde dónde* surge precisamente ese carácter apolíneo y cómo hay que entenderlo. Esta indagación de la procedencia y el origen no sólo nos acerca al carácter estrictamente genealógico sino que patentiza paradigmáticamente la circularidad, en la medida en que lo apolíneo es manifestación de un previo instinto dionisiaco que, eso sí, ha podido ser causalizado y canalizado de forma muy peculiar en la historia de la filosofía. Declara Nietzsche que “en el fondo, yo no trataba más que adivinar por qué el apolinismo griego había madurado siempre en un subsuelo dionisiaco”<sup>39</sup>. A pesar de que Nietzsche reconoce la falta en su primera obra de un “*lenguaje propio*”<sup>40</sup>, parece más o menos claro que lo dionisiaco es la auténtica precomprensión de la vida, aquello que nos sitúa en contacto con nuestra existencia en una forma, digamos, rudimentariamente efectiva y afectiva. Cuando la lógica se enrosca sobre sí misma, dice Nietzsche, irrumpe una “nueva forma de conocimiento, el *conocimiento trágico*”<sup>41</sup>.

El conocimiento trágico no es más que, por una parte, la toma de conciencia de la relatividad del conocer humano, esto es, el cuestionamiento permanente de la victoria de la dramatización apolínea y, por otra, apunta a un nuevo enfoque en el tratamiento e interpretación del *λόγος*. La “sabiduría instintiva” que fue inicialmente canjeada y transmutada en “conocer consciente” socrático no pretende un nuevo ajuste de cuentas dialéctico —lo cual sería, por otra parte, situarse a la misma altura del esfuerzo racionalizador socrático— que anule el otro extremo sino comprender el fondo mismo, el móvil del conocimiento y, en la misma medida, operar desde otros supuestos que ya no sean supuestos en el sentido fuerte de la palabra. Se trata de recuperar el fondo dio-

<sup>36</sup> Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993<sup>3</sup>, tr. Carmen Artal, p. 271. Toda la obra de Deleuze intenta mostrar reiteradamente el carácter incontrovertiblemente irreconciliable entre la dialéctica y el pensamiento nietzscheano. El propio Nietzsche declara en *Ecce Homo* que su primera obra “desprende un repugnante olor hegeliano”; KSA, 6 : *EH* p. 310/68.

<sup>37</sup> KSA, 13 : *NF*, p. 224; 14[14].

<sup>38</sup> Cfr. Deleuze, G.: o.c., pp. 21-22.

<sup>39</sup> KSA, 13 : *NF*, p. 225; 14[14].

<sup>40</sup> Cfr. KSA, 1 : *GT*, p. 19/33. Por cierto, lo mismo le sucederá a Heidegger en relación a *Sein und Zeit*.

<sup>41</sup> KSA, 1 : *GT*, p. 101/130.

nisíaco olvidado y con ello recuperar también otra perspectiva de la existencia, a saber, la de que nuestro conocimiento depende de una instancia no fundante y previa. El resultado no se hace esperar: la unilateralidad de *lóγος* operada en el gesto característico euripídeo-socrático debe ser reevaluada desde la perspectiva dionisiaca. El conocimiento ha distorsionado el fondo dionisiaco a través de la tematización de la vida misma y la tarea urgente no es otra que la de recuperar ese fondo. El monopolio del *lóγος*, de una determinada forma de entenderlo, quiebra definitivamente.

## 2. Elementos de la comprensión en Heidegger y su conexión nietzscheana

### 2.1. El entorno de la comprensión

De forma paralela a como acontece en Nietzsche (voluntad de poder, interpretación e *Übermensch*), podemos considerar que el problema del conocimiento se vertebra en *Sein und Zeit* en torno a una estructura triple. El término que galvaniza y aglutina todo el planteamiento del conocimiento en la obra de 1927 es la comprensión (*Verstehen*), de tal forma que en derredor de ella podemos encontrar una crítica firme a la idea tradicional de ontología y, simultáneamente, una proposición respecto del “fundamento” de cualquier ontología. Hablar de ontología es para Heidegger hablar de conocimiento y de la idea de conocimiento concomitante con la ontología; la ontología presupone no sólo una idea de conocimiento sino que sólo es posible bajo el supuesto mismo de una interpretación del conocimiento como fuente de acercamiento a la realidad<sup>42</sup>.

El fenómeno de la comprensión apunta, desde el punto de vista estructural señalado, a un doble frente en el que adquiere su plena legitimidad. Por un lado, señala al ser en el mundo como aquella estructura *a priori* del *Dasein* que pone a éste en contacto con lo que llamamos mundo<sup>43</sup>. Por otro, nos encontramos con el *Dasein*, la existencia humana misma y, entendido en tal sentido, ajeno a la tradicional idea de una subjetividad ponente. El *Dasein* no es un ser disponible para ser meramente tematizado, conocido y explicitado teóricamente sino que justamente es comprensión en sí mismo. Ser en el mundo y *Dasein* vienen a implicar una clara renovación del problema del conocimien-

<sup>42</sup> Enfatizar un existencialista *ex profeso* es, en el fondo, ir contra el espíritu de la obra, en la medida en que todos tienen igual cooriginariedad. No obstante, al remarcar sobremanera la comprensión pretendemos solamente destacar un elemento que actúa como clave sin, por otra parte, querer remitirlo al ámbito de los fundamentos metafísicos.

<sup>43</sup> Cfr. *SuZ*, p. 53 / 66. Como señala R. Rodríguez, “ser en el mundo es el horizonte *a priori* de todo conocer, incluida la autoconciencia. No hay ninguna captación de mí mismo que no sea a la vez e inevitablemente de mí en el mundo”; Rodríguez, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, p. 95.

to, en tanto en cuanto buscan redefinir el papel que la tradición asignó al objeto y al sujeto de conocimiento. La comprensión resultaría así el término central en el que descansaría el redefinido sujeto y objeto de conocimiento.

El mismo gesto, al menos estructuralmente hablando y *mutatis mutandis*, realiza Nietzsche al situar a la vida como voluntad de poder como *a priori* auténtico<sup>44</sup> de todo conocimiento del mundo y al *Übermensch* como sujeto reciclado. La estructura tripartita que encontramos en Nietzsche, la constituida por la *interpretación, la voluntad de poder y el Übermensch*, se repite en Heidegger con la *comprensión, el ser en el mundo y el Dasein*. Esta similitud será lógicamente aclarada en lo que sigue.

Lo que se cuestiona en los dos planteamientos es la *idea de conocimiento* que ha dominado toda la historia de la filosofía occidental. No se trata, en modo alguno, de una idea entre otras sino, en todo caso, de *la* idea por excelencia, de la interpretación de *λόγος* que se ha impuesto unilateralmente. El conocimiento en Nietzsche como ficción y en Heidegger como encubridor de la función ontológica del tiempo justifican que por *conocimiento* no nos estamos refiriendo a una mera cuestión disciplinar dentro de la filosofía. Ontología, metafísica, filosofía son nombres que designan, con diversos matices, el mismo asunto. Por tanto, la tarea no es la de descubrir solamente la paradoja inherente a todo discurso sobre el conocimiento: “roza lo ridículo el que nuestros filósofos exijan que la filosofía tenga que comenzar por una crítica de la facultad de conocer [...] La *reducción* de la filosofía a la ‘voluntad de una teoría del conocimiento’ es ridícula. ¡Como si de esta manera se pudiese encontrar *seguridad!*”<sup>45</sup>. Para Heidegger no se trata sólo de que “el problema del conocimiento” desfigure los problemas auténticos<sup>46</sup> sino que la “primacía del conocimiento” ha sido un hecho nefasto al hacer creer que el conocimiento (*νοεῖν*) es el modo primario del ser en el mundo<sup>47</sup>. La lectura que proponemos atañe al conocimiento como pilar básico de la metafísica occidental. Leer la obra de Nietzsche y Heidegger desde esta óptica creemos que puede aportar una perspectiva alternativa o, en todo caso, complementaria de las lecturas al uso. Desde luego sí pretende modificar, en la medida en que ello sea posible, la comprensión de la relación entre Nietzsche y una determinada parte de la obra de Heidegger.

<sup>44</sup> “Nuestros impulsos son reductibles a la *voluntad de poder*. La voluntad de poder es el *factum* último a que descendemos”; KSA, 11 : NF, p. 661; 40[61]. “El carácter de la voluntad incondicional de poder se halla presente en la totalidad del reino de la vida”; KSA, 12 : NF, pp. 23-24; 1[54].

<sup>45</sup> KSA, 12 : NF, p. 26; 1[60].

<sup>46</sup> “El que para ello sea menester una gran prolijidad es tan sólo la expresión del hecho de que algo comprensible ónticamente de suyo ha sido desfigurado ontológicamente en la forma tradicional de tratar el ‘problema del conocimiento’ hasta el punto de no resultar visible”; SuZ, p. 176/149.

<sup>47</sup> Cfr. SuZ, p. 79/71.

En el caso de Heidegger, el tema del conocimiento en *Sein und Zeit* ha sido tratado, en muchos casos, como si de un mero apéndice se tratara y, por tanto, no como algo central, esto es, ha estado ensombrecido por la teórica relevancia de otros factores<sup>48</sup>. El caso de Nietzsche es, sin embargo, más grave en la medida en que no se ha visto en su “teoría” sobre el conocimiento la relevancia para la filosofía del siglo XX; ciertamente ha comenzado en las últimas décadas a cambiar la situación gracias a las aportaciones decisivas de autores como Müller-Lauter, Haar y, especialmente, Figl. El motivo esencial de oscurecimiento de la relevancia del planteamiento del conocimiento en Nietzsche ha sido precisamente Heidegger o, para ser más precisos, los tópicos que la filosofía institucionalizó justamente *a partir* de Heidegger. El caso es que la relación entre Nietzsche y Heidegger se ha visto permanentemente distorsionada e hipotecada por determinados planteamientos que han impedido subrayar la posible conexión entre uno y otro en cuanto a la tarea global del conocimiento. Pretendemos evaluar a Heidegger sin tener en cuenta su *interpretación explícita* de Nietzsche.

La tarea de la propia historia de la filosofía ha determinado que Nietzsche y el llamado “primer Heidegger” convinieran en muchos aspectos y, sobre todo, que participasen de un planteamiento genérico realmente similar. Quizás pudiéramos en esto convenir con Gadamer en el sentido de que el hecho de que Nietzsche actúe como verdadero precursor de Heidegger fue algo que éste sólo entendió más tarde: “[...] el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. *Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde*”<sup>49</sup>. Independientemente de las pesquisas histórico-filosóficas que se puedan hacer, puede rastrearse una presencia decisiva de Nietzsche en la obra de 1927, bien es cierto que bajo la apariencia de una, quizás, *ausencia calculada*.

## 2.2. El marco dionisíaco-hermenéutico

Heidegger vincula la comprensión a la interpretación (*Auslegung*), en la medida en que “la interpretación no es el tomar conocimiento de la compren-

<sup>48</sup> Ni siquiera el desarrollo de la fenomenología hermenéutica en Gadamer ha extraído todas las consecuencias posibles del planteamiento de la obra de 1927 respecto del asunto del conocimiento y ello a pesar de tener la hermenéutica una de sus claves en la comprensión. Cfr. Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984; tr. Ana Agud y Rafael de Agapito, pp. 318-330.

<sup>49</sup> Gadamer, H.-G.; *o.c.*, p. 323; subrayado nuestro. El texto prosigue, además, en este sentido: “pero retrospectivamente puede decirse que la elevación de la crítica radical de Nietzsche contra el ‘platonismo’ hasta la altura de la tradición criticada por él, así como el intento de salir al encuentro de la metafísica occidental a su misma altura y de reconocer y superar el planteamiento trascendental como consecuencia del subjetivismo moderno, son tareas que están de un modo u otro ya esbozadas en *Ser y tiempo*”.

sión, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en la comprensión”<sup>50</sup>. Lo *Zuhanden* alcanza aquí su concreción ontológica y su papel específico ya que el ver antepredicativo inmerso en él viene a ser considerado por definición “interpretativo-comprensor”. Destaca Heidegger especialmente este carácter previo, de anterioridad del esfuerzo interpretativo-comprensor respecto de toda aprehensión temática, de todo conocimiento. “La articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente de los entes siguiendo el hilo conductor de ‘algo como algo’ es anterior a toda proposición temática sobre ellos”<sup>51</sup>. De hecho existe una “estructura ‘previa’ en la comprensión” (*Vor-Struktur des Verstehens*) que excede lógicamente el carácter atribuido tradicionalmente a las estructuras denominadas *a priori*<sup>52</sup>. La interpretación se mueve en esa estructura de lo “previo” y ello acarrea una circularidad, constituyendo el núcleo del llamado círculo hermenéutico. La interpretación no es la aprehensión “objetiva” de algo sino que está permanentemente hipotecada, henchida de supuestos<sup>53</sup>. Al ser la comprensión algo que caracteriza muy propiamente al *Dasein*, es preciso concluir que éste en cuanto ser en el mundo tiene, entonces, una marcada estructura ontológica circular. Al señalar que “el ente al que en cuanto ser en el mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular”<sup>54</sup>, se aprecia la relación estrecha entre los tres polos señalados: ser en el mundo, *Verstehen* y *Dasein*.

Si la estrecha relación entre comprensión e interpretación en *Sein und Zeit* se realiza genéricamente sobre el *modelo de lo Zuhandenheit*, puede decirse que paralelamente la interpretación en Nietzsche se verifica sobre el *modelo global de lo dionisiaco*. Teniendo como estructura referencial última la vida como voluntad de poder y el *Dasein* como ser en el mundo, la comprensión heideggeriana y la interpretación nietzscheana sólo son especificables, entendibles y legitimables bajo la concreción de los modelos de lo dionisiaco y lo *Zuhandenheit*. Es desde ambos modelos desde donde es posible la crítica y el teórico descabalgamiento del *λόγος*, tal como se ha venido entendiendo, como monopolio del saber<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> SuZ, p. 197/166.

<sup>51</sup> SuZ, p. 198/167.

<sup>52</sup> Cfr. SuZ, pp. 200-201/169.

<sup>53</sup> Según Heidegger “una interpretación jamás es una aprehensión de algo llevada a cabo sin supuesto”; SuZ, p. 200/168. La interpretación tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar: “toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”; SuZ, p. 202/170.

<sup>54</sup> SuZ, p. 204/172.

<sup>55</sup> Conviene recordar que el modelo de lo *Zuhandenheit* se halla perfectamente prefigurado, por lo menos, en los cursos que van de 1919 a 1922. En ellos Heidegger intenta pensar la vida como auténtico *Urphänomen* en pugna con la *Lebensphilosophie* y la fenomenología. La cientificidad de la filosofía radica en su carácter pre-teórico (*vortheoretische Wissenschaft*) que culmina en el concepto central “vivencia del mundo circundante” (*Umwelterlebnis*). Desde esta vivencia originaria toda reflexión es un esfuerzo teórico realmente *derivado*, espúreo de la vivencia inmediata del mundo: “que toda teoría y toda reflexión suponen el terreno originario de la vivencia

En *Sein und Zeit* el desarrollo del entendimiento de la proposición (*Aussage*) como modo derivado de la interpretación viene a cuestionar el sentido atribuido al *λόγος* y a descubrir el modelo ontológico sobre el que éste se ha asentado. Resulta, entonces, un hecho consumado que “para la consideración filosófica es el *λόγος* mismo un ente, y con arreglo a la orientación de la ontología antigua, un ente *Vorhanden*”<sup>56</sup>. El dudoso privilegio de la proposición consiste en la reducción del “como” original de la interpretación del ver en torno (*Umsichtigen Auslegung*) al “como” de la determinación de lo *Vorhandenheit*. De aquí deduce Heidegger la siguiente distinción clave: “al ‘como’ original de la interpretación comprensora del ‘ver en torno’ (*ερμηνεία*) lo llamamos el ‘como’ *hermenéutico*-existenciario, a diferencia del ‘como’ *apofántico* de la proposición”<sup>57</sup>. De todo ello pueden extraerse dos consideraciones claras: (1) el *λόγος* tiene sus raíces ontológicas propias en la analítica existencial y (2) el *λόγος* tradicional, entendido bajo la estela de lo *Vorhandenheit*, aparece él mismo como algo derivado en su esfuerzo conceptualizador. Por tanto, se pone decididamente en cuestión la base metódica de la ontología antigua y, de esa forma, su carácter no original.

Paralelamente puede establecerse, sin violentar mucho las cosas, la diferencia entre un “como” dionisiaco-hermenéutico y un “como” apolíneo-apofántico. La función de lo dionisiaco-hermenéutico es patentemente la misma, a saber, poner en solfa la “base metódica” sobre la que ha sido posible el desarrollo ulterior de toda metafísica y, por el contrario, en lo apolíneo-apofántico se descubre esa precisa trama. El factor dionisiaco-hermenéutico no sólo saca a luz, en rigor, la trama de toda la metafísica sino que supone por su misma inercia un punto de vista alternativo vehiculado en la interpretación en Nietzsche y la comprensión en Heidegger. De la misma forma que el *Umsicht*, el ver en torno, mediado hermenéuticamente, es el contacto original con las cosas, el *protoconocimiento*, así la dimensión dionisiaca, el pensamiento trágico es ese mismo protocontacto con el mundo. El carácter apofántico que distorsiona —por omitir— el carácter peculiarmente hermenéutico de la existencia está en la misma posición que el pensamiento socrático-platónico respecto de la dimensión trágica del pensamiento. Si lo que denuncia el “como” hermenéutico es el carácter diferido que se le ha infundido desde su mismo inicio al *λόγος*, lo mismo representa el pensamiento trágico, el carácter interpretativo respecto de la socratización de la cultura occidental. Y todo ello, en uno y otro caso, arraigado en un carácter hermenéutico indiscutible: la vida como voluntad de poder y el *Dasein* como existencia interpretativo-comprensora. Es preciso insistir, no obstante, que no se trata de una identificación

---

inmediata del mundo, que son algo derivado de ella, tal es el descubrimiento básico que domina todo el pensar inicial de Heidegger”; Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 31.

<sup>56</sup> *SuZ*, p. 211/177.

<sup>57</sup> *SuZ*, p. 210/177.

rigurosa —cosa absurda, por otra parte— sino de asimilar funciones conceptuales.

### 2.3. Circularidad y facticidad

En el caso de Heidegger es la facticidad como dato irrebalsable del entorno propiamente humano quien, materializada en el ser en el mundo, de forma errónea se enquistó metafísicamente a través del olvido del ser. De ahí que pueda decirse que la “comprensión preontológica” peculiar del *Dasein* apunta sin fisuras a confirmar que “la forma inmediata de ‘andar’ no es [...] el conocimiento no más que perceptivo, sino el ‘curarse de’ (*Besorgen*) que manipula, que usa y que tiene su peculiar ‘conocimiento’”<sup>58</sup>. Para Nietzsche es el carácter dionisiaco de la existencia, el *conocimiento trágico* el que proporciona el verdadero protoconocimiento, bajo los auspicios del arte como marco general<sup>59</sup>. La decadencia que representa la filosofía sólo puede ser compensada por el contramovimiento del arte.

Lo que realmente hace Heidegger es, en primer lugar, radicalizar ontológicamente la comprensión y, en segundo lugar, ligar la interpretación originariamente a aquélla. En este segundo caso, Heidegger va más allá del planteamiento de Nietzsche no sólo al ampliar y especificar el radio de acción de la comprensión sino al estructurar y desglosar “dentro” de ésta a la interpretación. La circularidad y el carácter de la comprensión interpretativa reflejan de manera más acabada que en Nietzsche el carácter genérico antepredicativo inherente al *λόγος*. A pesar de la gran diferencia teóricamente inicial entre Nietzsche y Heidegger respecto del paradigma empleado —por sintetizar: modelo *biológico* frente a modelo ontológico—, puede establecerse una homogeneidad de fondo. El asunto del círculo hermenéutico es, en este sentido, un caso muy destacable. La doble circularidad que establecimos en Nietzsche al hablar de la interpretación y en la que distinguimos una circularidad interna y otra genérica, puede verse también, si bien de forma más lograda, en Heidegger. Para Heidegger también existe algo así como una tesis metacrítica; en Nietzsche tal tesis venía a significar la toma de conciencia definitiva de que la interpretación es un fenómeno, un macrofenómeno a partir del cual se entiende de las distintas interpretaciones de la existencia: “un mismo texto permite incontables interpretaciones: no hay una interpretación ‘correcta’”<sup>60</sup>. Para

<sup>58</sup> *SuZ*, p. 90/80.

<sup>59</sup> En resumidas cuentas la postura de Nietzsche es la siguiente: “una consideración antimetafísica del mundo —sí, pero artística”; *KSA*, 12 : *NF*, p. 160; 2[186]. Con todo, el arte, lo que sería un “mal arte”, puede actuar como elemento glorificador de los errores metafísicos (cfr. *KSA*, 2 : *MAI*, p. 180/145) o adquirir máximo valor bajo “ciertos presupuestos metafísicos” (cfr. *KSA*, 2 : *MAI*, pp. 185-86/148-49) pero, por encima de todo, el arte mismo tiene la posibilidad de ser instrumento de liberación permanente (cfr. *KSA*, 3 : *FW*, pp. 141-42).

<sup>60</sup> *KSA*, 12 : *NF*, p. 39; [120]. De ahí que el conocimiento sólo pueda ser interpretación y no explicación: “qué es lo único que puede ser el *conocimiento*? — ‘interpretación’, no ‘explicación’”; *KSA*, 12 : *NF*, p. 104; 2[86].

Heidegger el círculo que tiene sus raíces en la comprensión también debe ser entendido y complementado con una toma de conciencia, a saber, la de los límites del propio interpretar. “El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo”<sup>61</sup>, esto es, aquellas derivadas de la *fragilidad* manifiesta del carácter interpretativo-comprensor de la existencia.

La conciencia nietzscheana según la cual todo es interpretación denota con rotundidad la imposibilidad de salir de la interpretación, lo que, en términos heideggerianos, podríamos expresar diciendo que el carácter interpretable de todo acontecer es la toma de conciencia de la imposibilidad manifiesta de salir del círculo de la interpretación misma. Además en ello va implicado en ambos autores una demostración o reforzamiento de la facticidad como elemento clave para redefinir el estatuto del conocimiento. En suma, tomar conciencia de que todo es interpretación y de la ineludibilidad de la circularidad supone relativizar definitivamente el ideal del conocimiento y romper con la idea del fundamento como elemento clave del esfuerzo filosófico. No se trata de una nueva forma de conocimiento sino de la expresión existencial de la estructura “previa” inherente al *Dasein* mismo.

Ahora bien, la circularidad existencial y la interpretabilidad de todo acontecer no suponen una relatividad absoluta dentro del panorama de los resultados del esfuerzo por conquistar la existencia, en la medida en que existen criterios para distinguir jerárquicamente las interpretaciones en Nietzsche y una rigurosidad que impide interpretar el círculo como vicioso o como mero cajón de sastre en Heidegger. De igual forma que en Nietzsche pueden distinguirse dentro de la circularidad manifiesta de la interpretación dos niveles, también en Heidegger es esto posible y hasta necesario. La circularidad interna sería la constituida por la recíproca vinculación entre la comprensión misma y la interpretación y la llamada genérica la constituida por la relación global entre el carácter interpretativo-comprensor de la existencia y el conocimiento (el carácter derivado de la proposición sería un aspecto importante). La consigna heideggeriana según la cual “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de modo justo”<sup>62</sup> aduce argumentos en favor no sólo del carácter positivo de la circularidad en general sino particularmente del modo en que debe salvaguardarse el carácter hermenéutico impreso en la existencia misma.

La propia idea de *conocimiento* que la tradición instauró viene a representar el contrapunto o límite de lo que de suyo debería ser una aproximación “cognoscitiva” a la realidad. El sentido del ser en Heidegger y el carácter específico del devenir en Nietzsche no son asimilables a la estructura del conocimiento o, mejor dicho, a través del conocimiento es imposible acercarse, si-

<sup>61</sup> SuZ, p. 203/171.

<sup>62</sup> SuZ, p. 203/171.

quiera mínimamente, a tales conceptos. Precisamente por esto declara Nietzsche con rotundidad: “el carácter del mundo en devenir como *informulable*, como ‘falso’, como ‘autocontradictorio’. *Conocimiento* y *devenir* se excluyen”<sup>63</sup>. De forma similar encontramos en Heidegger el convencimiento de que mientras se entienda el conocimiento como modo primario del ser en el mundo, quedará permanentemente oscurecida la estructura esencial del *Dasein*<sup>64</sup>. El conocimiento es una forma de ser del ser en el mundo proveniente, en rigor, de una previa deficiencia del ver el mundo en el modo del “curarse de”, lo que habilita su comprensión como algo derivado y relativo y, en todo caso, nunca “fundacional”, en el sentido del fundamento<sup>65</sup>.

El procedimiento para demostrar y alcanzar la relatividad y el carácter secundario del conocimiento en cuanto tal viene dado en nuestros autores a través de la investigación concienzuda y perspicaz de la trama y los mecanismos de legitimación normativos característicos del conocimiento. Concretando un poco más, lo que se pone fuertemente en cuestión es el elemento crucial del conocimiento como aparato de comprensión de la realidad, a saber: el sujeto. Para Nietzsche “el error consiste en la invención de un sujeto”<sup>66</sup>; para Heidegger hay un elemento común en todos los posicionamientos históricos del conocimiento que ha distorsionado radicalmente toda indagación verdaderamente originaria, esto es, el hecho de que “falta totalmente la cuestión de la forma de ser de este sujeto cognoscente”<sup>67</sup>. Prueba directa de esto es el esfuerzo por tematizar y proponer un “nuevo” sujeto desde la experiencia del *Übermensch* y del *Dasein* como elementos galvanizadores en la “reconstrucción” del conocimiento. Y todo ello arrojará el resultado siguiente: el carácter derivado y relativo del conocimiento es la consecuencia lógica del descubrimiento de la *interpretación* y la *comprensión* como factores de contacto originarios con el mundo.

Lo que Nietzsche denominaría moralización de la existencia, esto es, el imperio del *λόγος* como conocimiento y su modelo apolíneo y Heidegger entendería como triunfo omnímodo del conocimiento como presencia en la tradición metafísica a través del modelo de lo *Vorhandenheit*, vienen a hacer del cono-

<sup>63</sup> KSA, 12: *NF*, p. 382; 9[89]. En un sentido similar declara Nietzsche que “un mundo en devenir no se podría, en sentido estricto, ‘entender’ ni ‘conocer’”; KSA, 11 : *NF*, p. 561; 36[23].

<sup>64</sup> Cfr., por ejemplo, *SuZ*, pp. 79-80/71-72.

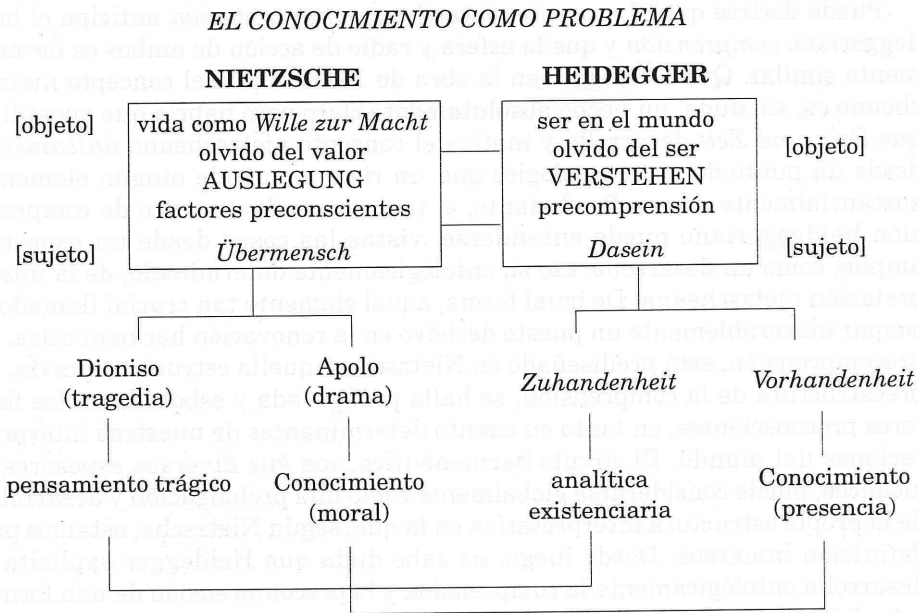
<sup>65</sup> Cfr. especialmente *SuZ*, pp. 82-83/74-75. Heidegger ve precisamente uno de los defectos fundamentales de la fenomenología en el hecho de que Husserl no termina de librarse de la actitud teórica, esto es, del conocimiento como ideal normativo: “ateniéndose estrictamente a un darse del mundo que sigue de cerca el modelo, de la percepción óptica, Husserl ha conseguido probablemente apartar de sí todas las teorías filosóficas, *pero no la teoría como actitud general*. Prueba de ello es que el denominador común de todo lo que aparece en esta interpretación de la vida inmediata es el ‘estar ahí delante’, la forma esencial de la objetividad”; RODRÍGUEZ, R.: *o.c.*, p. 79.

<sup>66</sup> KSA, 12 : *NF*, p. 137; 2 [142]. “El concepto de unidad es derivado de nuestro concepto de ‘yo’ –nuestro más antiguo artículo de fe”; KSA, 13 : *NF*, p. 258; 14[79].

<sup>67</sup> *SuZ*, p. 81/73.

cimiento algo definitivamente relativo. El conocimiento resulta para ambos algo definitivamente secundario visto desde la mismidad de lo dionisiaco y lo *Zuhandenheit*. El conocimiento aparece ahora en toda su extensión y especificidad como problema y, por tanto, se ejecuta y consume ese paso decisivo en la consideración tradicional del problema del conocimiento: del *problema del conocimiento al conocimiento como problema*.

Todo lo dicho puede ejemplificarse gráficamente en el siguiente esquema:



### 3. Conclusiones

Cuando Gadamer agudamente enlazó el concepto nietzscheano de *interpretación* con la *comprensión* heideggeriana, semejante correspondencia fue asumida, con buen criterio, sin trabas pero no evidenciada de forma y manera concreta y puntual. Este trabajo quiso contribuir no sólo a corroborar semejante vinculación sino, además, a desenvolver adecuadamente esa tesis, manifestando y especificando su particular entramado, vertientes y, por supuesto, calado. Desde esta óptica, con el desarrollo propuesto pretendimos, en primer lugar, reconstruir la “ausencia” de Nietzsche en *Sein und Zeit*, frente a las presencias ya sabidas y consagradas de interlocutores como Kant o Husserl. Podemos concluir que, sea calculada o inconscientemente, Nietzsche representa en la obra de 1927 un papel relevante, de tal forma que podría incluso sopesarse su trascendencia desde la misma altura de los interlocutores expresos y, digamos, oficiales. El rastreo de la obra heideggeriana nos conduce a pensar que, a través de la identidad genérica de los conceptos de interpreta-

ción y comprensión, *Sein und Zeit* continúa, repite y prolonga la crítica nietzscheana del conocimiento y comparte fundamentalmente sus consecuencias. Puede decirse que Heidegger viene a cumplir el designio históricamente realizado de agotar la esencia de la subjetividad y proponer nuevas formas de pensamiento y que, en tal designio, es preciso hermanarlo con Nietzsche en un sentido muy peculiar. Según esto, Heidegger en *Sein und Zeit* no hace sino *repetir* la temática iniciada por Nietzsche y prolongarla mediante una radicalización ontológica.

Puede decirse que el concepto nietzscheano *interpretación* anticipa el heideggeriano *comprensión* y que la esfera y radio de acción de ambos es formalmente similar. Que Heidegger en la obra de 1927 amplía el concepto nietzscheano es, sin duda, un hecho absolutamente claro pero habría que apostillar que *Sein und Zeit* desarrolla y matiza el concepto nietzscheano *únicamente* desde un punto de vista ontológico que, en rigor, no añade ningún elemento sustancialmente nuevo. Por lo tanto, el tan cacareado concepto de comprensión heideggeriano puede entenderse, vistas las cosas desde un espectro amplio, como un desarrollo, eso sí, ontológicamente determinado, de la interpretación nietzscheana. De igual forma, aquel elemento tan crucial llamado a ocupar inexorablemente un puesto decisivo en la renovación hermenéutica, la precomprensión, está prediseñado en Nietzsche. Aquella estructura previa, la preestructura de la comprensión, se halla prefigurada y esbozada en los factores preconscientes, en tanto en cuanto determinantes de nuestras interpretaciones del mundo. El círculo hermenéutico, con sus diversos espesores y alcances, puede considerarse globalmente como una prolongación y desarrollo de la propia estructura interpretativa en la que, según Nietzsche, estamos por definición inmersos. Desde luego, no cabe duda que Heidegger explicita y desarrolla ontológicamente la comprensión y la precomprensión de una forma más diáfana e incluso técnicamente de forma más acabada.

Todo el programa filosófico de nuestros autores puede circunscribirse a la estrategia de la puesta en juego de un nuevo modelo que permite, o al menos esa es su intención última, repensar y reinaugurar el *lóγος*. Aquí es donde cabalmente y de forma específica adquiere sentido el giro copernicano que describen nuestros autores: del problema del conocimiento al *conocimiento como problema*. La investigación también apunta a la recuperación de lo que denominamos *matriz nietzscheana*, esto es, una suerte de rescataimiento de Nietzsche, de cariz fundamentalmente hermenéutico, para una parte importante de la filosofía del XX y precisamente ello es sólo posible gracias al hermanamiento del planteamiento nietzscheano con la reflexión heideggeriana, esto es, con uno de los pilares más significativos de la hermenéutica contemporánea. Con ello, viene a ilustrarse, a nuestro juicio, de una forma veraz y fundada la conexión hermenéutica entre ambos conceptos y autores que, en lo que particularmente a la obra de 1927 se refiere, constituía un tópico más que nada barruntado pero sin un auténtico despliegue ulterior de carácter demostrativo.