

# ESTUDIOS FILOSÓFICOS

**JUAN MANUEL ALMARZA MEÑICA OP**  
**(1945-2020)**

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

La Revista ESTUDIOS FILOSÓFICOS,  
fundada en 1952, es una publicación cuatrimestral del Instituto Superior de Filosofía, de Valladolid.

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Sixto J. Castro (*Universidad de Valladolid*)  
Fernando Vela López (*Instituto Superior de Filosofía*)  
Justino López Santamaría, OP (*Instituto Superior de Filosofía*)  
Bernardo Fuego Suárez (*Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca*)  
Ángel Martínez Casado (*Universidad Pontificia de Salamanca*)  
Jesús A. Díaz Sariego (*Facultad de Teología de San Esteban, Salamanca*)  
Fco. Javier Martínez Contreras (*Universidad de Deusto*)  
Joaquín Esteban Ortega (*Universidad Europea Miguel de Cervantes*)  
Henar Zamora (*Universidad de Valladolid*)  
Javier de Lorenzo (*Universidad de Valladolid*)  
Joaquín Bandera (*Universidad Complutense de Madrid*)  
Emiliano Fernández Vallina (*Universidad de Salamanca*)  
Simona Langella (*Università degli Studi di Genova*)

### REDACCIÓN

Originales, propuestas y envío de canjes, libros para recensión:

Estudios Filosóficos.  
Plaza de San Pablo, 4  
Apartado 586  
47080 Valladolid (España)  
Tel.: 983 356 699 ~ Fax: 983 343 409  
E-mail: estudios.filosoficos@dominicos.org  
http://estudiosfilosoficos.dominicos.org

### ADMINISTRACIÓN

Suscripciones, pagos, adquisición de números o colecciones:

Editorial San Esteban.  
Apartado 17  
37080 SALAMANCA (España)  
Tel.: 923 215 000 ~ Fax: 923 265 480  
E-mail: revistas@sanestebaneditorial.com  
http: www.sanestebaneditorial.com

### SUSCRIPCIÓN 2022

España..... 50 €  
Otros países..... 50 € más gastos de envío

Los pagos deben ir dirigidos a nombre de Editorial San Esteban y no a nombre de la revista. Se pueden hacer efectivos mediante cheque nominal dirigido directamente a Editorial San Esteban, o a alguna de las siguientes cuentas bancarias de Salamanca:

Banco Santander  
SWIFT BSCHESMM  
ES68 0049 5290 2425 1068 7409

Banco Popular  
SWIFT POPUESMM  
ES25 0075 5701 2306 0032 8767

### E X I S T E N C O L E C C I O N E S C O M P L E T A S

© Editorial San Esteban.

Depósito Legal: S. 380-2014  
ISSN: 0210-6086

Imprenta ESTUGRAF  
MÁDRID 2021

A Ñ O 2 0 2 2 - V O L . L X X I - N ° 2 0 6

# LA HERMENÉUTICA DE NIETZSCHE FRENTE A LAS «FICCIONES ANTROPOMÓRFICAS». CONOCIMIENTO Y VIDA

NIETZSCHE'S HERMENEUTICS IN THE FACE OF  
"ANTHROPOMORPHIC FICTIONS". KNOWLEDGE AND LIFE

Luis Enrique de Santiago Guervós  
Universidad de Málaga

**Resumen:** *El propósito de este trabajo-homenaje es señalar brevemente aquellos aspectos de la filosofía de Nietzsche que pueden enriquecer la hermenéutica gadameriana y la hermenéutica, en general, poniendo el acento en aquellos aspectos que son para Nietzsche fundamentales y que tienen que ver con la fisiología o la dinámica del organismo en los que la vida adquiere connotaciones ineludibles y cuasi-trascendentales. De ahí el subtítulo del artículo: conocimiento y vida, en el que se trata de dilucidar el carácter antropológico y fisiológico de la hermenéutica en relación con la ciencia y todo tipo de conocimiento objetivo.*

**Palabras clave:** *Nietzsche, Gadamer, Hermenéutica, interpretación.*

**Abstract:** *The purpose of this work-homage is to briefly point out those aspects of Nietzsche's philosophy that can enrich Gadamerian hermeneutics and hermeneutics, in general, emphasizing those aspects that are fundamental for Nietzsche and that have to do with physiology or the dynamics of the organism in which life acquires inescapable and quasi-transcendental connotations. Hence the subtitle of the article: knowledge and life, in which we try to elucidate the anthropological and physiological character of hermeneutics in relation to science and all kinds of objective knowledge.*

**Keywords:** *Nietzsche, Gadamer, Hermeneutics, interpretation.*

Hace muchos años que conocí a Juan Manuel Almarza, amigo y compañero de toda la vida, y hace también bastantes años, cuando estaba pensando en qué tema habría de elegir para desarrollar mi tesis doctoral<sup>1</sup>, cayó en mis manos un artículo suyo<sup>2</sup>, el primero que él escribía sobre la Hermenéutica de Gadamer, cuando en España era un autor prácticamente desconocido. No cabe duda de que Juan Manuel fue un pionero en la materia, y los que seguimos esa estela estamos intelectualmente en deuda con él. Con la traducción de *Verdad y método*<sup>3</sup>, el tema de la hermenéutica filosófica fue poco a poco calando entre los filósofos españoles, como se puede apreciar en la obra recopilada recientemente por José María G. Gomez-Heras y María Martín Gómez, *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*<sup>4</sup>, libro, por cierto, en el que no se le da la relevancia merecida a la contribución de Juan Manuel Almarza al desarrollo de la hermenéutica en España. En esta obra, sin embargo, se puede comprobar el gran auge que tuvo la hermenéutica gadameriana y cómo, en cierta manera, durante esos años que recoge la obra, de 1960 a 2010, casi fue el paradigma de la filosofía española. La mayoría de los temas filosóficos se abordaban entonces en clave hermenéutica.

Después de unos años dedicado a la hermenéutica de Gadamer, en los que publiqué un buen número de artículos<sup>5</sup> sobre su filosofía y las interpretaciones hermenéuticas de Derrida, Vattimo, Apel, Habermas, Ricoeur, etc., surgieron en mi trayectoria académica una serie de interrogantes que me llevaron a un campo entonces casi virgen, la confrontación de la hermenéutica gadameriana con la filosofía de Nietzsche, interpretada en clave hermenéutica. En la obra anteriormente citada, el capítulo 10 que me fue encomendado lleva como título *Nihilismo e interpretación. La hermenéutica de Gadamer y de Nietzsche en la Universidad de Málaga*<sup>6</sup>.

Esa nueva línea hermenéutica abría grandes posibilidades para reinterpretar la filosofía de Nietzsche desde una perspectiva hermenéutica, partiendo de los fundamentos que había establecido Gadamer en su obra *Verdad y*

<sup>1</sup> Luis E. DE SANTIAGO GUERVÓS, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Málaga, Universidad de Málaga, 1987.

<sup>2</sup> Juan M. ALMARZA, «La tradición: pertenencia y crítica», en *Estudios Filosóficos* 29 (1980) 65-104.

<sup>3</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y Método*, trd. de Agapito Serrano y Ana Agud, Salamanca, Sígueme, 1977.

<sup>4</sup> José María G. GOMEZ-HERAS y María MARTÍN GÓMEZ, *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Astorga, CSED, 2015.

<sup>5</sup> Entre ellos, «La radicalización ontológica de la hermenéutica en Heidegger», en *Pensamiento* (Madrid) 44 (1988) 49-65; «El giro “pragmático-hermenéutico” en la filosofía actual desde la perspectiva trascendentalista de K. O. Apel», en *Contrastes* 1 (1996) 285-308; «G. Vattimo: el fin de la metafísica y la posmodernidad», en *Estudios Filosóficos* 36 (1987) 551-571.

<sup>6</sup> Cf. José María G. GOMEZ-HERAS y María MARTÍN GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 253 ss.

*Método*<sup>7</sup>. Sin embargo, como ya puse de relieve en alguno de mis escritos<sup>8</sup>, esa confrontación planteaba una serie de interrogantes que suscitaban una cierta perplejidad. Lo primero que llamaba la atención en esta confrontación crítica es lo siguiente: ¿por qué Gadamer, el discípulo de Heidegger, ha dado tan poca importancia a Nietzsche en el planteamiento y desarrollo de su hermenéutica filosófica? ¿No resulta verdaderamente extraño que el artífice de la teoría hermenéutica de la interpretación más moderna ignore casi por completo la teoría de la interpretación que desarrolló Nietzsche y que, posteriormente, constituyó la base del desarrollo de las teorías freudianas, deconstructivistas, etc.? Aún más. Resulta también paradójico que Gadamer, que se sentía tan deudor del pensamiento de Heidegger y que optó por «urbanizar la provincia de Heidegger», al decir de Habermas, haya podido olvidar que Nietzsche fue el compañero de viaje de Heidegger y «la fascinación duradera que ejerció en él»<sup>9</sup>, asumiendo los riesgos de su pensamiento radical y de su «potencia filosófica»<sup>10</sup>. ¿Cómo pudo, entonces, ignorar esa parcela tan significativa en el pensamiento de Heidegger, la interpretación del pensamiento de Nietzsche, que fue uno de los pilares de su propio proyecto ontológico? ¿Por qué Gadamer no ha integrado el problema hermenéutico en el contexto relacionado con el nombre de Nietzsche, como lo hizo Heidegger? ¿Qué razones, si las hay, pueden darse para que Gadamer no tuviese en cuenta de una manera explícita los principios hermenéuticos que están tan activamente presentes en la filosofía de Nietzsche y que determinaron orientaciones importantes en nuestro pensamiento actual?<sup>11</sup>

No obstante, es cierto que entonces Gadamer ya insinuaba indirectamente que «el único filósofo de nuestra época que ha tomado con total consecuencia la problemática de Nietzsche»<sup>12</sup> había sido Heidegger, pero también señalaba que «la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más

<sup>7</sup> Una muestra de ello fue el gran Congreso Internacional que se celebró en Valencia entre los días 5 y 7 de noviembre de 2007, en la Facultat de Filosofia y Ciències de l'Educació, sobre *Nietzsche y la hermenéutica*. Las ponencias se recopilaron en un número especial de *Estudios Nietzsche. Nietzsche y la hermenéutica*, n. 9, 2009. Además se publicaron dos volúmenes con las numerosas comunicaciones del congreso: F. ARENAS, LUCA GIANCRISTOFARO, PAOLO STELINO (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, Valencia, Nau Llibres, 2007, 2 vols.

<sup>8</sup> «¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita», en J. J. ACERO y otros (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 171-191; «La hermenéutica de H.-G. Gadamer y los implícitos hermenéuticos de la "Segunda consideración intempestiva de F. Nietzsche"», en *Endoxa, Series filosóficas* 20 (2005) 601-618; «Gadamer si Nietzsche: Posibilitatea unei intalniri tipuri de hermenéutica», en *Analele Universitatii Bucuresti* (Rumania - Bucarest) 53 (2004) 67-80. Algunas de las ideas del presente artículo hacen referencia a los escritos citados.

<sup>9</sup> H.-G. GADAMER, «Acerca del comienzo del pensar» (1986), en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2017, p. 246.

<sup>10</sup> H.-G. GADAMER, «Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas» (1985), en *Los caminos de Heidegger*, p. 350.

<sup>11</sup> Las respuestas a estos interrogantes pueden leerse en los escritos citados en la nota 7.

<sup>12</sup> Carta de Gadamer a Löwith, 12-12-37. Cf. Jean GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000, p. 211.

bien la profunda ambigüedad de seguirle hasta el último extremo»<sup>13</sup>. Con esta afirmación se puede ya apreciar una cierta distancia en relación a la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche, con todas las consecuencias a la hora de poder valorar los implícitos de su filosofía hermenéutica como algo fundamental para interpretar las referencias del pensamiento contemporáneo.

Es indudable que Gadamer se vio contaminado por ciertos prejuicios anti-metafísicos que desprendía la filosofía de Nietzsche, a pesar de la importancia que podía tener entonces para la hermenéutica una filosofía como la de un autor que gira en torno a la idea de *interpretación* y que ha llegado a formular de una manera radical el problema hermenéutico en el famoso fragmento 7 [70] de 1886-1887: «¡solo hay hechos, yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones»<sup>14</sup>. Jean Grondin, discípulo de Gadamer y gran conocedor de su obra, no duda en señalar, en sintonía con el propio Gadamer, que «el carácter interpretativo de toda vida y de todo conocimiento, relacionado con el nombre de Nietzsche, es el desafío del pensamiento de nuestro siglo»<sup>15</sup>. Él mismo se preguntaba en el Congreso que se celebró en Valencia en el año 2007<sup>16</sup>, dedicado a *Nietzsche y la hermenéutica*, sobre si había que «nietzscheanizar la hermenéutica»<sup>17</sup> o, en otras palabras, utilizando la terminología de Jesús Conill en relación a Kant, si Nietzsche es «hermenutizable»<sup>18</sup>, tratando, en cierta manera, de poner límites a la que podríamos denominar la «hermeneutización» de la filosofía actual siendo favorable a esa «nietzscheanización» de la hermenéutica. Habría que hablar entonces en los términos de Habermas cuando hablaba de Gadamer y Heidegger: «hay que urbanizar la provincia de Gadamer». Y yo creo que este es el caso, por ejemplo, de Rorty, Vattimo, Jesús Conill, Diego Sánchez Meca y otros muchos, entre los que me incluyo, que piensan que la hermenéutica de Nietzsche complementa, enriquece y actualiza el discurso filosófico, de manera que la «temida» «nietzscheanización» de la hermenéutica de Gadamer, no tiene que ver tanto con el temor a relativizar la hermenéutica, sino a «pensarla de otra manera».

<sup>13</sup> H.-G. GADAMER, «Texto e interpretación» (1984), en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, p. 323.

<sup>14</sup> FP IV 222 7 [60]. Citamos con las siglas: (FP: F. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, vols. I-IV, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2007-2010; CO: F. NIETZSCHE, *Correspondencia*, vols. I-VI, ed. dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2005-2012; OC: F. NIETZSCHE, *Obras Completas*, vols. I-IV, ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011-2016).

<sup>15</sup> Jean GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, p. 29.

<sup>16</sup> *Estudios Nietzsche. Nietzsche y la hermenéutica*, n. 9 (2009).

<sup>17</sup> Jean GRONDIN, «¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia», en *Estudios Nietzsche* 8 (2009) 53-66.

<sup>18</sup> J. CONILL, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 19: «¿Hay un Kant hermenéutico o hermeneutizable?». Cf. también J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, sobre todo el capítulo II: «Nietzsche y la hermenéutica contemporánea».

No se puede obviar que tanto Gadamer como Nietzsche coinciden en el carácter universal del fenómeno interpretativo, hasta el punto de que Gadamer proclama la universalidad de la Hermenéutica, lo mismo que Nietzsche plantea su «perspectivismo universal» y la reducción de toda realidad a interpretación. Y como indica Jean Grondin, «Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia del mundo»<sup>19</sup>. Él fue, ciertamente, el que dilató el horizonte de la interpretación a los modos de orientación de la vida. Pero también esbozó un modelo de crítica a la objetividad de la ciencia; reivindicó la finitud de la existencia humana y el carácter infinito de la interpretación; superó el modelo tradicional del conocimiento e introdujo como elementos determinantes la situación hermenéutica y el horizonte. Tampoco hay que olvidar el valor paradigmático que adquiere en su obra el arte; el valor de la retórica, de lo clásico, y la conciencia crítica frente a la tradición, sin menospreciar aquello que de «grande» y ejemplar hay en el pasado.

El propósito de este trabajo-homenaje, por consiguiente, es señalar brevemente aquellos aspectos de la filosofía de Nietzsche que pueden enriquecer la hermenéutica gadameriana y la hermenéutica, en general, poniendo el acento en aquellos aspectos que son para Nietzsche fundamentales y que tienen que ver con la fisiología o la dinámica del organismo en los que la vida adquiere connotaciones ineludibles y cuasi-trascendentales. De ahí el subtítulo del artículo: conocimiento y vida, en el que se trata de dilucidar el carácter antropológico y fisiológico de la hermenéutica en relación con la ciencia y todo tipo de conocimiento objetivo.

### 1. *La vida como criterio último de la hermenéutica. «Vivo, ergo cogito».*

Nietzsche había afirmado que: «La vida es el poder más alto, dominante, puesto que un conocimiento que destruyese la vida se destruiría al mismo tiempo a sí mismo. El conocimiento presupone la vida»<sup>20</sup>. En este contexto llega incluso a hablar de una «*dietética de la vida*» que viene a situarse al lado de la ciencia, como antídoto frente a todo tipo de dogmatismo y objetivismo a los que no duda en calificar de «enfermedad». No es extraño, por eso, que ya desde sus primeras reflexiones filosóficas, como se puede apreciar en la *Lección inaugural sobre «Homero y la filología clásica»*<sup>21</sup>, escrito calificado por Ross como «su primera obra maestra»<sup>22</sup>, formule una serie de tesis que después tomarían carta de naturaleza.

<sup>19</sup> Jean GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 35.

<sup>20</sup> OC I 746, § 10.

<sup>21</sup> OC II 219-232, trad. esp. Luis E. de Santiago Guervós. Cf. mi artículo: «Filología, arte y filosofía: los centauros del joven Nietzsche», en *Anales del Seminario de Filosofía* 15 (1998) 149-166.

<sup>22</sup> Cf. Werner Ross, *Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 209-305.

Aquí ya comienzan también a dibujarse los contornos de esa desgarradora contradicción, exponente de una lucha interior, que polarizará posteriormente el desarrollo de su pensamiento: por una parte la vida y por otra el conocimiento o, en otras palabras, arte frente a la ciencia, Apolo y Dioniso, unas veces en armonía y otras como contraposición. Así formula Nietzsche estas ideas como principio programático de su pensamiento: «La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida merece ser conocida, dice la ciencia»<sup>23</sup>.

En su *Ensayo de autocrítica sobre El nacimiento de la tragedia*, confirma el principio que determina la dirección en la que se moverá su pensamiento de madurez: «*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida*»<sup>24</sup>. En definitiva, es la vida misma —«la óptica de la vida»— la que predetermina a través de una pluralidad de pulsiones la lógica de la realidad. En otras palabras, frente al dogmatismo de la ciencia, quiere dar a la *intuición*, como fuerza y pulsión interna del individuo, un valor esencial, anterior al conocimiento racional y científico, que le permita ir mucho más allá de los límites que le marca la objetividad de la ciencia. De lo contrario, el precio que tendría que pagar el científico sería perder la «*fuerza del instinto*»<sup>25</sup>, como un poder configurador. En la *Segunda consideración intempestiva*, «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», Nietzsche hace ya un alegato contra las pretensiones de validez y universalismo de la ciencia histórica, y lleva a la historia, como hizo Kant con la ciencia, ante el tribunal de la *vida*. Tras los fenómenos históricos busca lo que acontece en el fondo de la verdadera realidad, abriendo un escenario nuevo frente al idealismo, a la razón absoluta, al historicismo, al progreso y a la historia, que habían creado una falsa atmósfera de optimismo. Por eso es por lo que Nietzsche plantea en un primer momento una especie de *transvaloración* en la relación de la vida humana con la historia y con la ciencia.

En este contexto introduce un concepto de gran calado, que apunta en germen a ideas de la madurez y que modula una prefiguración de la «voluntad de poder», lo que él llama *la fuerza plástica*<sup>26</sup>. No se ahorra explicaciones sobre esta idea. Se trata de una fuerza (*Kraft*, no *Macht*) que «crece por sí misma y desde sí misma», es una «fuerza para transformar lo pasado», y al mismo tiempo es la «fuerza de asimilación de lo extraño», para asumirlo o apropiarlo e *incorporándolo* (haciéndolo carne y sangre) a su propio ser, «pensando, reflexionando, comparando, separando y sintetizando»; pero es también la fuerza que tiene la capacidad de «regenerar las formas destruidas». En definitiva, es la fuerza que hace «crecer a un individuo, a un pueblo, a una cultura»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> OC II 221.

<sup>24</sup> *Ensayo de Autocrítica* (1886) OC I 330. Nietzsche presentaba esa «tarea» como el objetivo principal de su libro.

<sup>25</sup> OC II 221. El subrayado es nuestro.

<sup>26</sup> Cf. OC I 698.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Así pues, esa fuerza tiene que ver al mismo tiempo con la experiencia del yo como transformador, en cuanto que se dirige hacia el objeto de interpretación para convertirlo en algo útil en relación a sus necesidades subjetivas. Los conceptos y las formas, por tanto, dejan paso a las formas originarias de expresividad que brotan del inconsciente productivo para plasmar el efecto creador y afirmativo de la vida. No hay entonces un lenguaje que exprese la esencia de las cosas, sino que solo se da la «ilusión» que creamos mediante la fantasía al inventar un mundo que no es «en sí», sino producto de nuestra imaginación, pura «fábula». Este escepticismo lingüístico que plantea Nietzsche no es más que el resultado de esas «ficciones antropomórficas» que creamos y por medio de las cuales nosotros hacemos medibles y cognoscibles para nosotros un acontecer cósmico incognoscible e inaprehensible<sup>28</sup>. Por eso, en realidad, sólo «creemos» saber algo de las cosas mismas «cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas»<sup>29</sup>.

Si a ese mundo creado por nosotros, como dice Nietzsche, no corresponde ninguna supuesta «realidad propia», ni un «en sí de las cosas»<sup>30</sup>, lo que trata de acentuar en esta nueva forma de entender la hermenéutica es el *proceso* de producción del sentido, lo que *acontece* en su origen. Pero esta donación de sentido que acontece en toda acción interpretativa no es un acontecer subjetivo. El sujeto nunca es origen de lo interpretado, se origina sólo con el crear su obra, que en realidad, como dice, «inventa al que la ha creado»<sup>31</sup>.

## 2. *El hilo conductor del cuerpo como estrategia metodológica.*

La comprensión y la interpretación tienen como punto de partida la «perspectiva humana», es decir, como le gusta decir a Nietzsche, el hombre de carne y hueso con sus afectos, sus instintos e impulsos, con sus pasiones. Es lo mismo que afirmar que el «el hilo conductor del cuerpo» es el fundamento de cualquier posible interpretación. En el acto de la comprensión o interpretación se ve comprometida toda la existencia, y esta es, precisamente, la carencia o «enfermedad» que sufre la ciencia moderna, llámese filología, historia o ciencia de la naturaleza. El exceso de objetividad ha generado ese gran olvido que es el cuerpo. Por eso Nietzsche insiste en el giro antropológico-fisiológico que debe regir toda interpretación. Partir del «cuerpo» (*Leib*) es un recurso hermenéutico

<sup>28</sup> Cf. Jochen KIRCHHOFF, «Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche», en *Nietzsche-Studien* 6 (1977), p. 16s. La naturaleza no conoce ni formas, ni conceptos, es una X indescifrable para nosotros.

<sup>29</sup> Cf. OC I 612, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», 1.

<sup>30</sup> FP III 830, 38[10].

<sup>31</sup> OC IV 918. *Nietzsche contra Wagner*. «El psicólogo toma la palabra» 1. Este texto de su última época demuestra que esta idea ha estado presente en Nietzsche desde el principio.

de gran calado en la filosofía de Nietzsche. En primer lugar porque es un recurso estratégico frente a la metafísica, y en segundo lugar porque es un claro componente metodológico que viene a ser como una «hipótesis regulativa» o «principio heurístico»<sup>32</sup> para expresar cómo las tensiones y las fuerzas que subyacen a toda actividad interpretativa y cómo un conjunto de tendencias e impulsos actúan bajo la idea de la «voluntad de poder». Nietzsche define este modo de proceder con la expresión «seguir el hilo conductor del cuerpo», un modo que en definitiva podía «liberarnos de la seducción de las palabras»<sup>33</sup>.

Con el cuerpo como *hilo conductor* –dice Nietzsche– se nos revela toda una extraordinaria *multiplicidad*; es metódicamente correcto tomar el fenómeno *más rico*, mejor estudiable, como hilo conductor para la comprensión del *más pobre*<sup>34</sup>.

En el *Crepúsculo de los ídolos* subraya, y le da a este principio metodológico una dimensión más amplia, que «es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* [...]: el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello»<sup>35</sup>. Y esto es así, porque para Nietzsche el cuerpo es el punto de partida radical de toda interpretación. Además, «el fenómeno del cuerpo es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: se le debe reconocer el primer puesto en el plano del método, sin establecer nada sobre su significado último»<sup>36</sup>. Pero también es «lo más asombroso», «lo más admirable», «milagro de los milagros»<sup>37</sup>, compuesto de «tantos y tantos seres vivos», dependientes unos de otros, y «cada elemento con su actividad propia».

Partiendo de la «gran sabiduría del cuerpo» como fundamento radical, el hombre evita y disipa la mirada de la trascendencia que favorece la proliferación de ideales decadentes, porque el cuerpo posee realmente los atributos que la metafísica reservaba al alma, es decir, el cuerpo piensa, elige, juzga, interpreta, crea valores, siente, imagina, de tal manera que todas las formaciones orgánicas participan del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad. En este

<sup>32</sup> OC IV 306, *Más allá del bien y del mal*, § 15.

<sup>33</sup> OC IV 307, *Más allá del bien y del mal*, § 16.

<sup>34</sup> FP IV 103, 2[91]. Sobre el cuerpo, como punto de partida radical de toda interpretación ontológica, véase J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966, pp. 336ss. Para más información sobre el tema: Luis E. DE SANTIAGO GUERVÓS, «Physiology and Language in Friedrich Nietzsche: “The Guiding Thread of the Body”», en Joao CONSTANCIO/Meyer BRANCO, *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2012, pp. 63-88; Jesús CONILL, «Hermenéutica genealógica desde el cuerpo», en *Estudios Nietzsche* 9 (2009) 15-23

<sup>35</sup> OC IV 682, *Crepúsculo de los ídolos*, «IncurSIONES de un intempestivo», § 47.

<sup>36</sup> FP IV 161, 5[56]. Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1963, p. 47.

<sup>37</sup> FP III 182, 37[4].

sentido, las funciones del espíritu no son más que «funciones orgánicas sublimadas»<sup>38</sup>, comentarios más o menos fantásticos de un texto desconocido. Al cuerpo se le da, por tanto, un estatus que va mucho más allá del mero funcionamiento de los órganos y, además, es lo menos susceptible de traducirse en conceptos lingüísticos, en cuanto que es una pluralidad de fuerzas en continuo movimiento, una pluralidad de perspectivas que permiten una interpretación del mundo más completa y abren un camino hacia una conceptualidad no-metafísica.

¿Cómo llega Nietzsche a la formulación de una hermenéutica tan radical fundamentada en la fisiología y la biología? Detrás de este planteamiento está sin duda la crítica de Nietzsche tanto a la objetividad de la ciencia como a la subjetividad metafísica del yo. Es consciente de la dependencia que se da en los juicios sobre el yo y el mundo de *estados psicofísicos*. El cuerpo es el yo, una unidad dinámica en la que el espíritu ya no ocupa el papel que ocupaba en Descartes, es «algo en el cuerpo». Por otra parte, la afirmación contundente del célebre fragmento 7 [60] de 1886-1887 claramente antipositivista, nos proporciona el marco adecuado para comprender el estatus hermenéutico que él mismo plantea: «no hay hechos, solo interpretaciones»<sup>39</sup>.

Los modos con que la metafísica y la moral designan al «yo», sujeto, conciencia, razón, alma, son ahora referidos al cuerpo como instrumento y máscara del mismo. Dice Zaratustra:

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo<sup>40</sup>.

El cuerpo «hace», no «dice» la razón. La gran razón y el conjunto de instintos y pulsiones es un microcosmos rico en fuerzas que el hombre ignora. Esto quiere decir que detrás de los pensamientos y de los sentimientos, detrás de la filosofía de Nietzsche, está el cuerpo como la «gran sabiduría», puesto que es, en cuanto «creador», el que creó el valor, la voluntad, el placer y displacer, el espíritu. Los «despreciadores del cuerpo» son para Zaratustra los que son incapaces de «crear por encima de sí mismo» y no saben que para establecer ese «puente hacia el superhombre» es necesario recuperar el pleno sentido del poder, de la creatividad del cuerpo, es decir, «hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico»<sup>41</sup>. Esta *inversión* o reducción

<sup>38</sup> FP III 515, 25[356].

<sup>39</sup> FP IV 222. Cf. Pietro GORI, *Nietzsche y el perspectivismo*, Córdoba (Argentina), Ed. Brujas, 2017, pp. 19ss.

<sup>40</sup> OC IV 89, *Así habló Zaratustra*, I «De los despreciadores del cuerpo».

<sup>41</sup> OC IV 306, *Más allá del bien y del mal* § 15.

que propone como experiencia Zaratustra, ¿es una reducción a los movimientos y dinamismo del organismo en su inmediatez biológica?

Podíamos caer en la tentación de pensar que su teoría de la interpretación, entonces, se resuelve, en un *subjetivismo radical* o en un relativismo. Nietzsche no dice que todo sea *subjetivo* y que nadie pueda saber cómo se le presenta el mundo al otro. Los términos interpretación y perspectiva no caracterizan el punto de vista privado de un individuo, sino que designan el *horizonte interpretativo* particular de una *forma de vida*, que se define como un centro de valoración que abarca desde el nivel de los afectos hasta las organizaciones culturales, sociales y políticas. El individuo no es una entidad atómica con una única perspectiva, sino que es una configuración de perspectivas. «“Todo es subjetivo”, dices tú; pero incluso esto es una interpretación. El “sujeto” no es nada dado, sino algo añadido, fabricado»<sup>42</sup>.

Si no hay *sujeto* habrá que preguntarse *quién interpreta* y *qué es* lo que interpreta. Nietzsche es clarísimo cuando trata de dar una respuesta a la pregunta por el sujeto de las interpretaciones o de las perspectivas: «¿Quién interpreta? — Nuestros afectos»<sup>43</sup>. De este modo, toda interpretación o perspectiva se entiende como un agregado jerárquico de afectos en los que unos dominan y otros son subordinados. Pero en esa relación jerárquica siempre hay un afecto dominante o un pequeño grupo de ellos enraizados en los distintos impulsos, deseos y pasiones del cuerpo. No hay, por lo tanto, sujeto de la interpretación, en sentido clásico, como algo fijo y estable, sino el poder de la interpretación dominante que ordena, organiza, y en este sentido, como algo que continuamente se está haciendo, construyendo y produciendo. En otras palabras: «todo en el sentido de una voluntad de poder».<sup>44</sup> No es necesario, por tanto, suponer un sujeto, ¿no bastará —se pregunta Nietzsche— «una aristocracia de “células” en las que radique el poder?»<sup>45</sup> Unidad sí, pero como «organización», como «estructura»<sup>46</sup>. Por eso, la ficción interpretativa que constituye el mundo también constituye al sujeto de la interpretación, y es en este sentido en el que Nietzsche afirma que, «uno no debe preguntar: “¿entonces, ¿quién interpreta?”». Tanto el intérprete como el objeto de la interpretación, es producido por un *proceso* o devenir sin sujeto: «la interpretación misma, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un “ser”, sino como un proceso, un devenir»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> FP IV 222, 7[60].

<sup>43</sup> FP IV 134, 2[190], en FP IV 123 2[151] dice: «No se debe preguntar “entonces ¿quién interpreta?”, sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto».

<sup>44</sup> FP IV 122, 2 [147].

<sup>45</sup> FP III 857, 40[42].

<sup>46</sup> FP IV 102, 2[87].

<sup>47</sup> FP IV 123, 2[151].

### 3. *Las bases fisiológicas de su propuesta hermenéutica*

La *Nietzsche-Forschung* no ha dejado de señalar en los últimos años que «en la biología Nietzsche buscó elementos para elaborar el concepto de voluntad de poder y en la física encontró materiales para construir su teoría de las fuerzas»<sup>48</sup>. Desde que Nietzsche conoció hacia 1866 la obra de Lange<sup>49</sup>, *Historia del materialismo*, para él «la obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios»<sup>50</sup>, buscó en lo fisiológico y biológico un nuevo *fundamento*. Entonces escribía a su amigo Gersdorff resumiendo las conclusiones que había sacado y las proposiciones que habría que tener en cuenta en lo sucesivo como marco programático:

1) el mundo de los sentidos es el producto de nuestro organismo; 2) nuestros órganos visibles (corporales), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son sólo imágenes de un objeto desconocido; 3) nuestro verdadero organismo no es, por lo tanto, tan desconocido como las cosas reales exteriores. Tenemos siempre ante nosotros solo el producto de ambos. Por consiguiente la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, no solo es para nosotros desconocida, sino que también el concepto de esta no es ni más ni menos que el último producto de una oposición, del cual no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia. Consecuentemente, piensa Lange, se deja libre a los filósofos, suponiendo que ellos nos conduzcan por un camino edificante<sup>51</sup>.

El testimonio es lo bastante elocuente como para pensar que ya en 1866 comenzaba a diseñar el marco de su futura filosofía y su estrategia frente a los dogmas metafísicos y las ilusiones del objetivismo científico. Bastantes años después, y especialmente a partir de 1881, sus frecuentes lecturas de fisiólogos, biólogos y naturalistas, tales como Roux, Virchow, Rolph, Haeckel, Darwin o Boscovisch, y sus incursiones literarias en las obras de autores como Stendhal, Balzac, Baudelaire, Taine y algunos psicólogos como Bourget<sup>52</sup>, jugaron un papel decisivo en la transformación que experimenta su filosofía en la última época, sobre todo a la hora de reconstruir el reino de la subjetividad humana que había dominado hasta Kant. En el contexto de estas lecturas de la década de los 80 se desarrolla un nuevo marco hermenéutico y un criterio de valor cuya referencia no va a ser otra que el organismo vivo, el cuerpo. Y de

<sup>48</sup> Scarlett MARTON, *Nietzsche y la nueva concepción del mundo*, Córdoba (Argentina), Ed. Brujas, 2017, p. 21.

<sup>49</sup> Friedrich Albert LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn, J. Baedeker, 1866; Frankfurt, Suhrkamp, 1974. Cf. J. SALAQUARDA, «Nietzsche und Lange», en *Nietzsche-Studien* 7 (1978) 236-260.

<sup>50</sup> Carta a Mushacke, noviembre de 1866. CO I 431.

<sup>51</sup> Carta a Gersdorff, finales de agosto de 1866. CO I 412.

<sup>52</sup> Cf. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci, unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck, Berlín/New York, Walter de Gruyter, 2003.

ellas surge la concepción hermenéutica particular de Nietzsche y el criterio de sentido de las interpretaciones, siempre referido al poder, al acrecentamiento de poder, a la creación y a la autosuperación.

Nietzsche descubre a través de Wilhelm Roux, autor de *La lucha de las partes en el organismo* (1881)<sup>53</sup>, cómo su concepción del organismo viviente es una fuente esencial para la génesis de la idea de la voluntad de poder. El poder interno de crear formas, que Roux llama «autoformación», es el organismo no idéntico a sí mismo que busca su propia identidad por medio de la lucha. Luchando, las partes crean una jerarquía, una unidad que se construye a medida que su pluralidad interna y sus diferencias se intensifican. En esta dinámica interna de la idea de la voluntad de poder, Nietzsche retorna a la idea del «agón» griego<sup>54</sup>, es decir, la «lucha» como rasgo fundamental que garantiza la permanencia del cambio: nada es sino llega a ser; esta lucha hace también que se establezcan jerarquías, jamás definitivas, por lo tanto no es un «desear», «demandar» o «esforzarse», sino más bien un «estado de tensión» por mor del cual una fuerza busca descargarse. Este carácter agonístico de la voluntad de poder es lo que permite a Nietzsche enfrentarse, por ejemplo, con Darwin en sus tesis de la lucha por la existencia. La autoconservación no impele a la lucha, sino que se deriva de ella, pues es mera consecuencia del ejercicio de la voluntad de poder. Para que ocurra la lucha, es preciso que existan antagonistas, de ahí que sea necesario aclarar que la prevalencia no se confunde con la supremacía, ni el combate con el exterminio. No obstante, las tesis de Nietzsche encierran elementos darwinianos, entre otros, la noción de «competencia por la vida». Siguiendo a Roux, introduce un modelo dinámico de fuerzas que no responde a estímulos del medio sino a un impulso de dominio, a la acumulación de su poder, a volverse más fuerte. Eso puede hacerlo solamente luchando con algo que resiste. De este modo, Nietzsche traduce la lucha interna, como un acaecer mecánico-causal, a una lucha de fuerzas espontáneas, es decir, de voluntades.

En su obra posterior *Más allá del bien y del mal*, precisaba estas ideas:

Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza — la vida misma es voluntad de poder — la autoconservación es solo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales

<sup>53</sup> Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Leipzig, Engelmann, 1881. Nietzsche lo lee en 1883. Sobre esta influencia véase W. MÜLLER-LAUTER, «Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Nietzsche», en *Nietzsche Studien* 7 (1978) 189-235; G. ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin, Gruyter, 1998, pp. 113 ss; A. MITTASCH, *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart, Kröner, 1952, pp. 172 ss; A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bolonia, Il Mulino, 1992, pp. 192 ss.

<sup>54</sup> Cf. Sobre ello, Junus TUNCEL, *Agon in Nietzsche*. Milwaukee, Marquette University Press, 2013.

de esto. — En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuidémonos de principios teleológicos *superfluos!* — tal como lo es una pulsión de autoconservación así (se lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza—). Así lo exige, en efecto, el método, el cual debe ser sustancialmente economía de principios<sup>55</sup>.

En este texto Nietzsche pone coto al darwinismo. De esa forma, el mundo, en cuanto totalidad de campos de fuerzas inestables en permanente tensión, ni es un sistema, ni una pluralidad, sino un proceso. La fuerza solo existe en plural, de tal manera que todo lo que existe, sea la naturaleza inerte o la vida orgánica, está constituido por fuerzas. A cada instante, la voluntad de poder, venciendo resistencias, se «autosupera»<sup>56</sup> y, en esa superación de sí, hace surgir nuevas formas, de tal manera que la meta es hacerse cada vez más fuerte apropiándose de todo aquello que la pueda hacer crecer<sup>57</sup>.

También Nietzsche, entre otros, contó con las teorías de biología celular de Rudolph Virchow<sup>58</sup> como fundamento para cuestionar desde la perspectiva orgánica la idea de «individuo», definiéndolo como un conjunto de células y un complejo de relaciones. Virchow, decía, entre otras cosas, que todo organismo es «un conjunto de unidades vitales, y cada una de estas manifiesta todas las características de la vida». Pero cada elemento tiene su propia acción particular, y cada uno, aun cuando recibe el estímulo a la actividad propia desde otra parte, sin embargo ejecuta por sí mismo su propio deber<sup>59</sup>. Ahora bien, la unidad de la vida no se puede encontrar en un punto determinado, como el cerebro, sino que «en la cadena de trabajo de las células siempre se da una cierta independencia de los miembros y esta se evidencia en que cada célula individual sufra una transformación. La multiplicidad en lucha entre las células genera, sin embargo, una aristocracia de células: «La suposición de *un sujeto* —dice Nietzsche— no es quizá necesaria. ¿Quizá está igualmente permitido suponer una pluralidad de sujetos, cuyo juego combinado y lucha están por debajo de nuestro pensamiento y de nuestra conciencia? ¿Una especie de *aristocracia* de “células”, en las que descansa el dominio? [...] *Mis hipótesis*: el sujeto como pluralidad»<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> OC IV 305, *Más allá del bien y del mal*. § 13.

<sup>56</sup> Cf. «De la superación de sí mismo» en *Así habló Zaratustra* II, OC IV 139.

<sup>57</sup> Cf. Diego SÁNCHEZ MECA, «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico», en *Estudios Nietzsche* 9 (2009) 105-122, donde analiza en el marco de estas lecturas cómo nace la concepción hermenéutica de la verdad en Nietzsche y el criterio de validación de las interpretaciones. Ver también los estudios de Pietro Gori sobre el tema: *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Napoli, La Città del Sole, Maggio 2007, o *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Bologna, Il Mulino, 2009.

<sup>58</sup> Rudolph VIRCHOW, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*. Berlin, Hirschwald, 1858, p. 15. Cf. Irene AUDISIO, «El individuo como pluralidad: de la citología a la filosofía nietzscheana de los años 1880», *Scientiæ studia* 12, n. 3 (2014) 413-437.

<sup>59</sup> R. VIRCHOW, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>60</sup> FP III 676, 40 [42].

Son pues varias las ideas que Nietzsche sugiere en relación a la voluntad de poder y a la voluntad de vida que aparecen como activas y «conformadoras», pues «lo esencial en el proceso vital es precisamente una enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior»<sup>61</sup>, que se dirigen hacia la ampliación de poder y que constituyen el instinto verdaderamente fundamental de la vida. Por eso afirma Nietzsche que «la voluntad de poder *interpreta*»<sup>62</sup>, que en «la formación de un órgano se trata de una interpretación», porque la voluntad de poder determina grados y diferencias de poder, ya que «*la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo*»<sup>63</sup>.

4. *La fuerza interior exuberante que interpreta.  
Contra la fabulación del conocimiento.*

Nietzsche afirma con énfasis que «siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho»<sup>64</sup>, porque no hay hechos «en sí», sino lo que él llama una «*posición de sentido vista desde algo diferente*». La forma de llevarse a cabo este proceso es liberando la fuerza que se encontraba reprimida y anulada por la enfermedad que padece la humanidad. Pero lo paradójico es que esa «enfermedad puede ser ella misma un estimulante de vida: ¡solamente hay que ser bastante sano para este estimulante!» Y es que, para Nietzsche, «no es más que una cuestión de fuerza: poseer todos los rasgos mórbidos del siglo, pero compensarlos en el interior de una fuerza exuberante de construcción y restauración»<sup>65</sup>. Esta nueva forma de interpretar el mundo es como un *pathos* que se despliega como una red sobre los hechos, de tal manera que Nietzsche mide el grado de *fuerza de voluntad* «según el grado que se pueda dispensar de *sentido* a las cosas, según se pueda soportar la vida en un mundo desprovisto de sentido»<sup>66</sup>, porque en realidad al interpretar «ponemos, transfiguramos y comunicamos plenitud a las cosas, y las elaboramos con el pensamiento mientras reflejan nuestra propia plenitud y alegría de vivir»<sup>67</sup>.

De la misma manera que nosotros imponemos las categorías estables del pensamiento sobre el flujo del devenir, así también imponemos nuestras valoraciones sobre el mundo. Pero el cómo lo hacemos, Nietzsche lo deja también claro: «Nuestros valores son *introducidos* en las cosas con la *interpretación*»<sup>68</sup>. De tal manera que en nuestras interpretaciones lo que hacemos es «descubrir»

<sup>61</sup> FP IV 215, 7 [25].

<sup>62</sup> FP IV 122, 2 [148].

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> FP IV 122, 2 [149].

<sup>65</sup> FP IV 100, 2 [81].

<sup>66</sup> FP IV 222, 9 [60].

<sup>67</sup> FP IV 265, 9[102].

<sup>68</sup> FP IV 98, 2 [77].

en la naturaleza solo lo que nosotros mismos *hemos puesto* ya en ella. «En el fondo –como dice Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*–, uno se refleja a sí mismo en las cosas»<sup>69</sup>. Y este «*encontrar* de nuevo quiere decir ciencia, el *poner* en ellas, arte, religión, amor, orgullo»<sup>70</sup>. Esta anotación es importante, porque desde el punto de vista antropológico nos está señalando que la relación entre ciencia y arte está en que el hombre, en cuanto creador, es el que pone el sentido en las cosas, mientras que la ciencia lo que hace es descubrir lo que el hombre ha introducido en ellas, como si fuera «un juego de niños»<sup>71</sup>. De ahí que todas las construcciones del mundo no sean más que «antropomorfismos: más aún, lo son todas las ciencias»<sup>72</sup>, y por lo que respecta al arte, éste «reposa por completo en la naturaleza humanizada»<sup>73</sup>.

Como ejemplo y paradigma, Nietzsche nos remite una vez más a la estética para afirmar, por ejemplo, cómo lo «bello» como tal no es más que una valoración del individuo, diferente en cada ser, según su perspectiva y cantidad de poder, que expresa en última instancia un estado primario del organismo. Estos juicios sobre lo bello, además, son los que mejor expresan la *voluntad de poder*, pues están ligados a valores biológicos tales como la conservación del individuo y su autoafirmación. Al expresar un sentimiento de plenitud y de «fuerza acumulada», en estos juicios, por tanto, el hombre se pone como norma de perfección, en la medida en que su propio organismo le impulsa a poner la impronta en todo lo que le rodea. Por eso, hacer el mundo bello significa para Nietzsche «humanizar» el mundo. Esto explica que la delimitación del juicio estético quedaría circunscrita a la primera verdad de toda estética: «Nada es bello, solamente el hombre es bello: sobre esta ingenuidad descansa toda estética»<sup>74</sup>. Es decir, el mundo no tiene patrones objetivos, pues el sentido en las cosas es *puesto por el arte*. Son nuestras leyes las que nosotros colocamos en el mundo, solo a través de un poder lógico-poético dirigimos nosotros las perspectivas a todas las cosas y así nos mantenemos en la vida. «Solo podemos *comprender* un mundo que nosotros mismos hayamos *hecho*»<sup>75</sup>. El artista, por eso, es el único que decide sobre las cosas, el que enseña a ver las cosas de lado o como en escorzo, o a disponer las cosas de tal manera que en parte queden disimuladas y ofrezcan solamente la posibilidad de entreverlas en perspectiva<sup>76</sup>. Ahora bien, esta donación de sentido que acontece en relación

<sup>69</sup> OC IV 664, *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 19.

<sup>70</sup> FP IV 130, 2 [18].

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> FP I 351, 19 [125].

<sup>73</sup> FP II 358, 23 [150].

<sup>74</sup> OC IV 665. *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 20. En el *Ensayo de autocrítica* de 1886, § 7 condena también la simpatía sobre la base de que causa una pérdida de energía.

<sup>75</sup> FP III 534, 25 [470].

<sup>76</sup> OC III 839, §299.

al mundo, semejante al de la obra de arte, no es un acontecer subjetivo. El sujeto nunca es origen del arte, sino que el artista se origina solo con el crear de su obra de arte, «la obra, la del artista, la del filósofo, inventa al que la ha creado»<sup>77</sup>. Por lo tanto, Nietzsche piensa el arte trascendiendo el ámbito de la mera obra de arte, porque en la palabra «arte» se designa al mismo tiempo el «crear», es decir, el ser metafísicamente activo: «el efecto de la obra de arte es la *excitación del estado del creador artístico*, de la embriaguez... [...] Lo esencial en la obra es su *consumación* existencial, su producir de la perfección y plenitud. El arte es esencialmente *afirmación, bendición y divinización de la existencia...*»<sup>78</sup>

Nietzsche todavía añade un matiz más a la hora de poner en relación el significado de la interpretación con la vida, pues en última instancia ese «*introducir o poner*» un sentido a las cosas significa también que dicho sentido depende de nuestros «intereses vitales», pues la *vida* es «el criterio último de la realidad», y, en concreto, las necesidades vitales, pues en definitiva «nosotros hemos arreglado para nosotros mismos un mundo en el que podemos vivir –poniendo cuerpos, líneas, planos, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: sin estos artículos de fe nadie podría ser capaz de vivir. Pero eso no los prueba. La vida no es un argumento; las condiciones de vida pueden incluir el error»<sup>79</sup>. Así pues, al valor que se pone en las cosas «no corresponde ni correspondió realidad alguna, sino que es sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor, una simplificación para fines vitales»<sup>80</sup>. De ahí que se pueda definir la visión perspectivista de la realidad que tiene Nietzsche en términos de «pragmatismo perspectivista», puesto que conocer es *introducir o poner* un sentido en las cosas para plegarlo a nuestros intereses vitales. En realidad es la *vida*, en última instancia, el criterio último de la realidad, y, en concreto, las necesidades vitales. ¿Se puede decir, entonces, que la posición de Nietzsche frente al problema del conocimiento es una postura claramente pragmática? Es cierto que continuamente nos está recordando que la verdad, los conceptos, son útiles para la vida y que la tendencia simplificadora y niveladora del conocimiento no es más que una estrategia en orden a hacer posible la vida.

Así, por ejemplo, en un texto de *Más allá del bien y del mal* afirma que no es un problema el hecho de que un juicio sea falso.

<sup>77</sup> OC IV 434, *Nietzsche contra Wagner*, «El psicólogo toma la palabra», 1. Este texto de su última época demuestra que esta idea ha estado presente en Nietzsche desde el principio.

<sup>78</sup> FP IV 522, 14 [47]. En *Humano demasiado Humano* II, § 174, OC III 322, que tiene como título *Contra el arte de la obra de arte*, critica el prejuicio de comenzar el arte por el final, es decir, por la obra de arte, y la creencia en que es a partir de ella como la vida debe ser transformada y mejorada. El arte de la obra de arte es algo accesorio.

<sup>79</sup> OC III 800, *La Gaya Ciencia*, § 121; OC IV 336, *Más allá del bien y del mal* § 39; *Ecce Homo*, sec. 3.

<sup>80</sup> FP IV 242, 9 [35].

La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso, selecciona la especie [...] Los juicios más falsos son los más imprescindibles para nosotros, ya que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado...<sup>81</sup>

Por lo tanto, renunciar a los juicios falsos es renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de vida «es colocarse más allá del bien y del mal». Por tanto, no deja de ser una pura banalidad tratar de adquirir un conocimiento cierto y objetivo, es preferible optar en su lugar por las «posibilidades bellas que la interpretación trae consigo»<sup>82</sup>, pues es el *poder y la fuerza artísticos* los que en definitiva permitirán que el hombre llegue a superarse a sí mismo. Pero lo que parece claro a los ojos de Nietzsche es que de cualquier forma estamos condenados a ser intérpretes, pero, sobre todo y en última instancia, intérpretes de nosotros mismos. Por eso, el resultado de ese proceso artístico de poder crear y transformar el mundo es en última instancia la *autotransformación* del hombre, *producir su propia vida*, convertir su yo en un «fenómeno estético»: «el hombre ya no es más artista, se ha convertido en una obra de arte»<sup>83</sup>, es decir, alcanza la meta que el propio Nietzsche se propuso: «llegar a ser lo que se es», es decir, «ir más allá de sí mismo», «autotranscenderse».

Estamos ante una nueva manera de pensar, de considerar los hechos, es otra perspectiva distinta de la objetividad, una nueva mirada del hombre con vistas a humanizar el mundo.

Luis Enrique de Santiago Guervós  
Universidad de Málaga  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía  
Campus de Teatinos  
29071 Málaga  
lesantiago@uma.es

<sup>81</sup> OC IV 299, *Más allá del bien y del mal*, § 4.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 302, § 10.

<sup>83</sup> GT, sc. 1 (KSA I 29, 553, 581; FP I 100, 3[28], / 154, 7[40]).

## RECEPCIÓN DE ORIGINALES

1. Los estudios y notas presentados para su inclusión en Estudios Filosóficos han de ser inéditos y no pueden ser publicados parcial o totalmente en ninguna otra publicación sin la autorización expresa de la revista.
2. Se enviarán a la dirección de la revista por correo electrónico.
3. Los estudios no deben sobrepasar las 12000 palabras y las notas las 4000.
4. Sólo se aceptan originales en castellano.
5. Todo artículo o nota deberá estar firmado por el autor, que indicará también la institución a la que está vinculado, y deberá ir acompañado de un resumen en castellano y otro en inglés, de no más de cien palabras, así como de cinco palabras clave en español y en inglés, y de un breve currículum del autor que incluya una dirección de contacto, preferentemente de correo electrónico.
6. Los autores recibirán un acuse de recibo de su original.
7. Los originales no publicados no serán devueltos a los autores.
8. Por el hecho de enviar un original a Estudios Filosóficos, el autor se compromete a no enviarlo a otra publicación hasta haber recibido el dictamen de la comisión de evaluación.

## PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales estarán numerados y redactados de manera perfectamente legible, a doble espacio y con tipo de letra no inferior a 12 puntos en el cuerpo de texto y a 10 en las notas a pie de página.
2. Los textos enviados serán considerados definitivos, de modo que no se admitirá modificación alguna por parte de los autores una vez que haya comenzado su proceso de evaluación.
3. Las notas se numerarán de modo continuo, en correspondencia con las llamadas en el texto.
4. Las referencias bibliográficas dadas en las notas seguirán el criterio que muestran los ejemplos siguientes:

Libro: Ángel MARTÍNEZ CASADO, *Lope de Barrientos. Un intelectual de la corte de Juan II*, Salamanca, San Esteban, 1997, p. 315.

Artículo de revista: Eladio CHÁVARRI, "Tolerancias y procesos racionales" en *Estudios Filosóficos* 44 (1995) 453-486.

Colaboración: Juan Manuel ALMARZA, *La historicidad de la comprensión en H.G. Gadamer. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, en Juan Manuel ALMARZA, Mariano ÁLVAREZ y otros, *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica*, Salamanca, San Esteban, 1985, pp. 13-55.

Los apellidos deben ir en versal.

5. Cuando la misma obra es citada de nuevo, debe transcribirse así: Ángel MARTÍNEZ CASADO, *op. cit.*, p. 12. Si de un autor se cita más de una obra se pondrá el título de la misma en lugar de *op. cit.*
6. Si una misma obra se cita en dos notas seguidas se hará así: *Ibid.*, p. 7. Si coincide la página se escribirá *Id.*
7. Las palabras en lenguas extranjeras y los títulos de obras incluidas en el texto deben ir en itálicas.

## EVALUACIÓN DE ORIGINALES

1. Cada uno de los originales recibidos será enviado por el consejo de redacción a dos lectores al menos, que recomendarán la publicación o no del mismo, pudiendo también sugerir la introducción de correcciones.
2. El nombre de los autores no aparecerá en la copia enviada a los evaluadores.

## SELECCIÓN DE LOS ORIGINALES Y PUBLICACIÓN

1. Una vez recibidos los informes y reunido el consejo de redacción, se comunicará a los autores si sus trabajos han sido aprobados para su publicación o no. La fecha concreta de publicación dependerá de la configuración de los números.
2. El autor recibirá un ejemplar de la revista y una copia electrónica de su artículo.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

ESTUDIOS FILOSÓFICOS



sanesteban  
editorial