

## MÉTODO GENEALÓGICO Y CRÍTICA DE LA VERDAD METAFÍSICA: PUNTO DE PARTIDA DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

JESÚS CONILL SANCHO \*

### RESUMEN

Este trabajo pretende exponer algunos aspectos de la contribución nietzscheana a la ampliación del concepto de razón y al surgimiento de una filosofía de la experiencia que se va abriendo camino en el pensamiento contemporáneo. En Nietzsche, el criticismo de estirpe kantiana se transforma en una "hermenéutica genealógica", que entraña, por un lado, la exigencia de una crítica radical de numerosos conceptos básicos de la filosofía tales como razón, verdad, mentira, vida, y por otro lado, la instauración de nuevos parámetros interpretativos, como el cuerpo, el carácter tropológico del lenguaje y el instinto creador como la fuerza más radical del ser humano. Este trabajo se centra en la crítica nietzscheana de la verdad metafísica desde el valor de la vida y de su sentido trágico. Al hilo de esta crítica se aportarán algunos elementos necesarios para proponer un pensar experiencial, verdaderamente racional, que supere la epistemología y pueda ir más allá del "conflicto de las interpretaciones".

---

\* Universidad de Valencia, España.

## **THE GENEALOGIC METHOD AND THE CRITICISM OF METAPHYSIC TRUTH AS STARTING POINT OF CONTEMPORARY HERMENEUTICS**

JESÚS CONILL SANCHO\*

### **ABSTRACT**

This paper intends to develop some of the main aspects of Nietzsche's contribution to the enlargement of the concept of reason and to the rise of a philosophy of experience that is making its way in contemporary thought. In Nietzsche's work, the kantian breed criticism turns in to genealogic hermeneutics that implies, on one hand, the demand of a radical criticism of several of the basic concepts of philosophy such as reason, truth, lie, life, on the other hand, the foundation of new parameters of interpretation such as the body, the topological nature of language and the creative instinct, considered as the most radical force within the human being. This paper focuses on Nietzsche's criticism of metaphysic truth from the perspective of the value of life and its tragic sense. In the same order of ideas, this paper will state a few elements that are necessary to propose a truly rational experiential thought that may overcome epistemology and also go beyond the "conflict of the interpretations".

---

\* Universidad de Valencia, España.

CUANDO SE HABLA de –o a partir de– Nietzsche se corre el peligro de creer que se ha encontrado una instancia inmune a cualquier argumento en el debate filosófico, en la medida en que su pensamiento se ha convertido para muchos en un panfleto (a favor o en contra, no importa) o en "antifilosofía". A mi juicio, en cambio, la genealogía de Nietzsche contribuye a ampliar la metodología filosófica, que sólo puede entenderse adecuadamente si se la sitúa en conexión con las tradiciones en las que se ha inspirado. En concreto, la genealogía nietzscheana constituye el resultado de un proceso de hermeneutización del criticismo kantiano, por el que la crítica de la razón pura se transforma en una crítica de la razón impura.

Este tránsito se sustenta principalmente en dos pilares: 1º) en una crítica fisiológica que encontramos en el seno de la tradición del neokantismo fisiológico a lo largo del siglo XIX, especialmente en la obra de Lange; y 2º) en una peculiar crítica lingüística, que Nietzsche supo extraer también de la tradición alemana de filosofía del lenguaje, proveniente de Hamann y Humboldt<sup>1</sup>.

En virtud de la amalgama de estas dos tendencias se produce una transformación crucial de la filosofía, que abre un nuevo horizonte filosófico y perdura hasta la actualidad: el criticismo kantiano se convierte en hermenéutica. Por un lado, se cree descubrir cuál es el impulso (*Trieb*) –traducido en ocasiones incluso por "instinto"– más radical del ser humano y, por otro, el carácter metafórico del lenguaje. La radicalización del criticismo lo convierte por la vía genealógica en una hermenéutica crítica de carácter genealógico, es decir, en "hermenéutica genealógica".

Si atendemos a la exposición de *Verdad y mentira en sentido extramoral* y a las fuentes de las que se nutrió Nietzsche para elaborar tal obra, reconoceremos que el impulso más radical del ser humano es el impulso artístico, la creatividad y libertad metaforizadoras, que están en el origen de todo lenguaje. No es que haya un lenguaje objetivo y otro metafórico, como ha sido la consideración habitual. No; todo lenguaje está ya conformado en su

---

1. CONILL, J., *El poder de la mentira, Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

origen por fuerzas tropológicas. De ahí que todos hayamos poetizado antes de haber pensado. Todos somos originariamente artistas y poetas, porque todos estamos impulsados desde el fondo más profundo por un "instinto" creador.

Ahora bien, esta genealogía cree descubrir también que estamos atrapados en las redes del lenguaje. Y ha sido ésta una de las razones por las cuales se ha venido defendiendo la "relatividad lingüística" y el "nihilismo". Porque, si bien en la línea humboldtiana el lenguaje – con su carácter no instrumental y subjetivo– es capaz de proporcionarnos una imagen o figura (*Bild*) del mundo, el punto de inflexión propio de la posición crítica de Nietzsche consiste en añadir que se trata de una imagen engañosa (*Trugbild*), de una quimera lingüística.

#### MÉTODO GENEALÓGICO Y CRÍTICA DE LA VERDAD METAFÍSICA

PRECISAMENTE EL método en el que se basa la crítica nietzscheana de la verdad metafísica es el genealógico (*Entstehungsgeschichte*), una radicalización y transformación de la crítica kantiana de la razón, mediante el cual Nietzsche pretende rebasar el modo de pensar metafísico<sup>2</sup>. Pues, si en Kant se buscaba todavía una legitimación y fundamentación crítica de la metafísica, con el fin de superar sus versiones dogmáticas, ahora la nueva crítica ya no será meramente "criticista", puesto que no se basa en una confianza en las fuerzas de la razón pura, ni en una fe en el hecho del conocimiento, ni querrá meramente trazar los límites legítimos de la razón, es decir, no se sustenta en "la seguridad de los criterios valorativos"<sup>3</sup>.

El nuevo método genealógico escudriña lo que impulsa a la forma metafísica de pensar, detectando los motivos e impulsos a partir de los cuales ha surgido. Ya no se mantiene, como en Kant, el ideal de rehabilitar la metafísica, sino de rebasarla, de ir "más allá",

2. La crítica nietzscheana a la metafísica es, a mi juicio, la más radical de las que se han venido produciendo a lo largo de la filosofía contemporánea, de ahí que no pueda soslayarse por aquéllos que se plantean hoy en día con seriedad el problema de la metafísica. Cfr. CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 6: "Crítica nietzscheana de la metafísica (Nietzsche)".

3. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1978 (4ªed.), p. 210

sin recaer en ninguna nueva instancia legitimadora de su forma de pensamiento. Porque, si escarbamos hasta el fondo del racionalismo y del idealismo modernos, lo que encontraremos es una *fe en el orden de la razón*. Y Nietzsche se pregunta si "la confianza en la razón" no es subrepticamente un "fenómeno moral"<sup>4</sup>.

Así pues, la crítica nietzscheana no cuenta con criterios puramente racionales para determinar lo epistemológicamente permitido, ni confía en poder construir sistemáticamente una filosofía fundamentadora –en el sentido de legitimadora– de la ciencia, la moral y la religión. Al contrario, la crítica genealógica pretende "derribar ídolos", especialmente los que ha contribuido a forjar el instinto metafísico.

Uno de los modos como entiende Nietzsche su crítica a la metafísica es bajo la figura de "psicología de la metafísica". La genealogía en forma de "psicología de la metafísica" denuncia la causa por la que se ha reducido el enigma de la experiencia mediante idealizaciones y moralizaciones. Estas operaciones ordenadoras de la razón no hacen más que formular el deseo de escapar del mundo del dolor. Debido a este dolor, se genera un resentimiento contra lo real, un "odio hacia un mundo que hace sufrir", de donde surgen todas las construcciones de un mundo más valioso y ordenado. Incitado por la experiencia del sufrimiento y de los deseos de otro mundo, el metafísico cae en inferencias falsas, como las siguientes: "Este mundo es aparente, *luego* hay un mundo verdadero; este mundo es condicionado, *luego* hay un mundo incondicionado; este mundo es contradictorio, *luego* hay un mundo exento de contradicción; este mundo está en devenir, *luego* hay un mundo que es"<sup>5</sup>.

A juicio de Nietzsche, estas inferencias se basan en una confianza ciega en la capacidad de la razón como fuente reveladora de un ser-en-sí. Y las reglas por las que se cree proceder así parecen estar acreditadas por la lógica, que se convierte en criterio del ser-verdadero. Por este camino se llega a hipostasiar las categorías de la razón. Pero la lógica, que contiene las reglas procedimentales del

---

4. NIETZSCHE, F., *Aurora*, p. 8

5. NIETZSCHE, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari (= KGW), Berlin, 1967 ss.; KGW VIII, 1, 8 (2), p. 337.

pensamiento, expresa meramente un *deber*, un "imperativo", puesto que "el surgimiento de todo pensamiento es un acontecimiento *moral*". Así pues, lo que se abre al pensamiento se configura como un mundo arreglado conforme a imperativos morales.

La indagación sobre el origen del pensamiento metafísico pone de manifiesto que todas sus construcciones surgen de la esfera práctica de la utilidad. Todas las cuestiones fundamentales de la metafísica son algo devenido, es decir, producido a lo largo del desarrollo de la experiencia. Incluso las que parecen ser las leyes más universales y originarias, han surgido a través de un proceso que proviene del desarrollo de los seres orgánicos inferiores. Al hilo de esta genealogía nietzscheana, la metafísica se presenta no sólo como algo "devenido", sino también como "ciencia de los errores fundamentales del hombre", pero como si fueran verdades fundamentales. Toda la metafísica gira alrededor de temas como la substancia y la libertad. Pero tanto la fe en la identidad de la substancia como la fe en la libertad de la voluntad son errores originarios de todo lo orgánico, que dependen de la intromisión de lo lógico en lo orgánico. Lo que conduce a la metafísica proviene de un error en la interpretación de determinados procesos naturales, de una confusión o distorsión. Y la psicología de la metafísica muestra que la disposición –incluso "necesidad"– metafísica del hombre se debe al sufrimiento y al miedo que produce lo real, así como al resentimiento y deseo de otro mundo más valioso y seguro<sup>6</sup>.

Por consiguiente, el mundo metafísico es una invención, una proyección, producida por el anhelo de un mundo permanente y verdadero. Como los sentidos nos engañan y la razón los corrige, parece que ésta ofrece el procedimiento para alcanzar lo permanente y verdadero. Movidos por la desconfianza ante el devenir, surge la ficción del mundo del "ser" y de la "verdad", como expresiones de lo permanente, duradero y fijo, es decir, de aquello que se ajusta a nuestros más profundos deseos, al proporcionarnos seguridad y certeza.

---

6. KGW VIII 3, 18 (16), pp. 336 y 337

Y es que la instauración de ese orden metafísico se produce por un tipo de hombre que está cansado de sufrir, pero que es incapaz de imponer su voluntad. La "*voluntad de verdad*" se debe a la *impotencia de la voluntad para crear*. Pues lo que constituye la fe en la verdad es la necesidad de tener un apoyo firme en algo que se cree verdadero. Pero, según Nietzsche, no hay un mundo verdadero - metafísico-, sino un *aparecer perspectivista*, cuyo origen está en nosotros, en la medida en que necesitamos un mundo abreviado y simplificado<sup>7</sup>. La *valoración* en que consiste la verdad expresa las *condiciones de conservación y crecimiento* para la vida, pero no la verdad. Ciertamente, un presupuesto de todo lo vivo es que algo *tenga que ser tenido por verdadero*, pero no que algo *sea verdadero*. Por consiguiente, la oposición entre "mundo verdadero" y "mundo aparente" puede reducirse a "*relaciones de valor*"; se debe a que hemos proyectado "*nuestras condiciones de conservación*" como si fueran "*predicados del ser*"<sup>8</sup>.

Éste es uno de los principales motivos por los que Nietzsche derrumba la metafísica: haberse situado "*más allá*" de la verdad. Y, dado que es imposible prestar atención a todos los conceptos metafísicos que la genealogía nietzscheana desenmascara, nos ocuparemos de la radical *crítica nietzscheana de la verdad* y de su sentido "trágico"<sup>9</sup>.

Precisamente lo que Nietzsche quiso abandonar, ante todo, fue la determinación lógica y metafísica (lógico-metafísica) de la verdad, pero también su presunta determinación científica. Porque la crítica genealógica, en forma de "Psicología de la metafísica", nos ha revelado que en la verdad, se esconde una fe, "la fe en un *valor metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*", de la que surge un proceso por el que el "mundo verdadero" ha acabado convertido en una "fábula"<sup>10</sup>; y descubre asimismo que los diversos conceptos fundamentales de la metafísica a los que está ligado el concepto de la

7. KGW VIII 2, 9 (41), p. 18

8. KGW VIII 2, 9 (38), pp. 16 y 17

9. Cfr. CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 6 y *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

10. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1978 (3ª ed.), III, 24 y 27; *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1984 (7ª ed.).

verdad (substancia, razón, fin, fundamento, incondicionado) son producto de una "falsa cosificación"<sup>11</sup>.

Por otra parte, la determinación de la verdad no remite primordialmente a la dimensión teórica del juicio, sino que exige su inserción en el ámbito práctico y vital, para determinar desde ahí el *valor de la verdad para la vida*, revelándose así el *valor condicionado* de la verdad.

Repárese en que la experiencia básica de Nietzsche es justamente la de la desvinculación de lo incondicionado. Esta experiencia radical se expresó como nihilismo, es decir, como desvalorización de los supremos valores, incluido el de la verdad; ya que Nietzsche se percató de que el mundo de la razón incondicionada y su "mundo verdadero" era un ámbito de valores que se "desvalorizan"<sup>12</sup>.

La verdad es un valor, que se mantiene por fe, y una fe o una creencia "expresa en general lo forzoso de ciertas *condiciones de existencia*":

El punto de vista del 'valor' es el punto de vista de condiciones de *conservación-potenciación* con miras a estructuras complejas de relativa perduración de la vida en el seno del devenir<sup>13</sup>.

La verdad depende del punto de vista del valor para la vida. El "mundo verdadero" se lo ha creado el hombre para mantenerse en la vida; por tanto, se desvanece la presunta incondicionalidad de la verdad, que aparece como algo condicionado, dependiente de ciertos presupuestos, y, por tanto, como engaño y error. La verdad no debe pensarse ya desde la perspectiva de lo incondicionado.

No obstante, este rechazo de la verdad no implica renunciar, según W. Stegmaier<sup>14</sup>, a la estructura profunda de la verdad como actitud veraz del hombre, y para cuya ilustración cabe recurrir a la capacidad de "verdadar" (*aletheuein*) en el sentido de Aristóteles.

11. KGW VIII 1 (62)

12. KGW VIII 9 (35)

13. KGW VIII 11 (73)

14. "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", Nietzsche-Studien, 14 (1985), 69-95.



En esta interpretación, la "nueva determinación nietzscheana de la verdad" estaría regida por el hilo que une entre sí los siguientes conceptos: cuerpo, vida, sí-mismo, voluntad de poder, transvaloración, superhombre y eterno retorno<sup>15</sup>. Porque con todos ellos Nietzsche replantea el problema de la razón; y, como el problema de la verdad está ligado al de la razón, una nueva concepción de ésta —de carácter experiencial— constituye una nueva base para determinar la posible nueva noción de la verdad.

La crítica nietzscheana de la "razón" nos muestra su carácter condicionado, desvelando "los presupuestos sobre los cuales se funda el movimiento de la razón"<sup>16</sup>. Esta crítica no implica caída alguna en el irracionalismo; más bien, supone —a mi juicio— una profundización en el proceso crítico kantiano. La razón, condicionada por el cuerpo, tiene su propia estructura, lo que ocurre es que no puede entenderse desde la perspectiva de lo incondicionado<sup>17</sup>. Por tanto, Nietzsche no renuncia al concepto de la razón, sino que lo amplía y lo convierte en la "gran razón del cuerpo"<sup>18</sup>.

En consecuencia, se establece una nueva relación de la verdad con una razón de carácter condicionado —experiencial—, la gran razón del cuerpo, considerado como centro de interpretaciones; por tanto, la verdad se convierte en momento de la vida, es decir, en una función vital.

Si partimos del cuerpo como aquello que da qué pensar, rebasamos la perspectiva de lo incondicionado, ya que "nuestro cuerpo" lo constituye una pluralidad compleja de "seres vivos"<sup>19</sup> y su "existencia *interpretadora*" (*auslegendes Dasein*) abre un mundo con posibilidad de "*infinitas interpretaciones*", en el que hasta de "la

15. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1984 (12ª ed.), I, "De los despreciadores del cuerpo".

16. KGW VIII 7 (63)); Cfr. *Más allá del bien y del mal*, 3, 16, 17.

17. Cfr. GRANIER, J., *Le probleme de la verité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, pp. 310 s.

18. Cfr. CONILL, J., "La contribución nietzscheana a la racionalidad hermenéutica y política", en *Estudios filosóficos*, nº 119 (1993), pp. 37-62; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Parte II.

19. KGW VII 37 (4)

realidad del devenir"<sup>20</sup> nos hacemos cargo a través de su capacidad interpretadora y perspectivista:

"El mundo se nos ha hecho más bien otra vez 'infinito', en cuanto no podemos rehusar la posibilidad de que encierre en sí *infinitas interpretaciones*"<sup>21</sup>.

El mundo es siempre el mundo vital individual, porque la individualidad de un cuerpo se halla trabada con el mundo<sup>22</sup>. El presunto carácter incondicionado de algo queda aquí disuelto y sustituido por el entretrejimiento de los dos momentos igualmente originarios, *cuerpo* y *mundo*, que se condicionan mutuamente, constituyendo un acontecer originario: la *experiencia*.

Precisamente este entrelazamiento y esta recíproca condicionalidad entre cuerpo y mundo se da en el *sí-mismo*. El sí mismo significa el ponerse en relación consigo mismo del cuerpo bajo las condiciones de su mundo; se supera aquí la autorreferencia abstracta del yo sobre sí. Nietzsche habla del sí mismo como un "intelecto superior abarcador", un "centro de total individuación", a cuyo servicio está "el yo consciente sólo como un instrumento"<sup>23</sup>.

El cuerpo es "nuestro sentido más seguro" y Nietzsche lo considera como la "realidad de hecho" (*Thatbestand*), de donde surgen las interpretaciones<sup>24</sup>. Lo cual se debe a que "la fe en el cuerpo (está) mejor afianzada que la fe en el espíritu"<sup>25</sup> y la razón sirve de "instrumento" del cuerpo<sup>26</sup>.

Por consiguiente, "la *fuerza* de los conocimientos no reside en su grado de verdad [...] sino en su incorporabilidad, en su carácter de condición de vida"<sup>27</sup>. La voluntad de verdad depende de la "fuerza digestiva", porque –no hay que olvidar– a lo que más se parece "el

20. KGW VIII 11 (99)

21. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, § 374

22. KGW VII 37 (4)

23. KGW VII 24 (16) y VIII 7 (9)

24. KGW VII 36 (36) y GM III, 16

25. KGW VII 40 (15)

26. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, pp. 60 ss.

27. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, § 110

espíritu" es a un estómago<sup>28</sup>. De ahí que el gusto sea también decisivo para la verdad; el gusto requiere "ejercicio" largo y continuado, porque la tarea consiste en "*incorporarse el saber y hacerlo instintivo*"<sup>29</sup>.

Es necesaria la *incorporación* para vivir. El criterio y el límite de la verdad radica en la capacidad para soportar, y el límite de la incorporación soportable fue expresado en el pensamiento del eterno retorno. Así pues, dejando de lado la perspectiva de lo incondicionado, la verdad se sitúa en la perspectiva del cuerpo y de la vida. Por consiguiente, la verdad está intrínsecamente ligada al poder de la libertad y de la vida: "crearse libertad para un nuevo crear"<sup>30</sup>.

El concepto de cuerpo y su entrelazamiento con el mundo en el sí mismo, repercute en el concepto de vida. La vida es el mundo experiencial de las condiciones en que se encuentra la razón. Esta relación entre la razón y la vida se remonta, por lo menos, a Aristóteles, y fue restablecida por Hegel a través de la corporalidad. Nietzsche prosigue este enfoque, preparando el terreno a algunas tendencias contemporáneas, como ha señalado Stegmaier<sup>31</sup>. Sin embargo, creo que debemos completar su perspectiva, ya que olvida —como es habitual— la muy destacable tradición hispana, destacando por lo menos las significativas aportaciones de Unamuno, Ortega, Zubiri, y Laín Entralgo<sup>32</sup>.

En línea hegeliana, Nietzsche concibe la vida, no sólo como independencia, sino también como apropiación y avasallamiento de lo otro, hasta ofrecernos una "nueva fijación del concepto 'vida', como voluntad de poder"<sup>33</sup>:

---

28. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 230

29. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, § 11

30. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, p. 50

31. Cfr. el estudio de Stegmaier, "Leib und Leben", *Hegel-Studien*, 20 (1985), 173-198.

32. LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989; *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991; *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1995; *Idea de hombre*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1996.

33. KGW VIII 7 (54); 2 (190)

la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión [...] explotación<sup>34</sup>.

La razón, como momento de la vida e instrumento del cuerpo, lleva incorporada esa "voluntad opresora, domeñadora, ávida de dominio y realmente dominadora", cuyo "propósito se orienta a incorporar a sí nuevas 'experiencias' [...] al crecimiento [...] al *sentimiento* de la fuerza multiplicada"<sup>35</sup>.

En el campo de batalla de la vida no hay ninguna medida universal y necesaria, incondicionada, sino un plexo plural de condicionamientos. Y cuando Nietzsche alude a "la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda 'voluntad de poder'"<sup>36</sup>, lo que quiere decir es que "*faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia": "cuando algo sucede así y no de otro modo, no hay allí ningún 'principio', ninguna 'ley', ningún 'orden'"<sup>37</sup>.

Ni siquiera es válido el criterio de la "especie" como medida universal e incondicionada<sup>38</sup>. Ésta es una de las razones por las cuales se enfrenta a Darwin: por haberse quedado limitado a la fijación de un *telos* (la conservación de la especie), al que el individuo estaría sometido. Cuando, además, ese telos ha dejado de valer tras la aparición del hombre y el cambio de los medios de la selección.

Así pues, por ningún concepto acepta Nietzsche que lo universal tenga derecho alguno para afirmarse como medida incondicionada de lo individual. La razón no puede afirmarse como incondicionada al margen de la vida, ni siquiera en el pensamiento del eterno retorno (a pesar de ciertas interpretaciones que han querido convertirlo en una medida incondicionada, de carácter cósmico o ético).

34. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 259

35. *Ibidem.*, 230

36. *Ibidem.*, 22

37. KGW VII 14 (81)

38. KGW VIII 7 (9)

La determinación nietzscheana de la verdad surge a partir del trasfondo del mundo de la vida. Su "verdadar" no es ya una relación con respecto a algo dado originariamente, sino un continuo sobreponerse, venciendo y dominando lo condicionado y cambiante. Se trata de otra estructura de la relación veritativa. El verdadar se convierte en un acontecer, en el que no hay ningún punto fijo, permanente y seguro: "no hay ninguna 'verdad'"<sup>39</sup>. Por eso, entonces, la cuestión ya no es "cómo es posible el error", sino "¿cómo es posible una clase de verdad a pesar de la fundamental no-verdad del conocimiento?"<sup>40</sup>.

La posible respuesta desde la vida dice así:

nuestra fantasía idealista pertenece también a la existencia (*Dasein*) y tiene que aparecer en su carácter! No es la fuente, pero por eso subsiste. Nuestros supremos y más temerarios pensamientos son piezas de carácter (*Charakterstücke*) de 'realidad'. Nuestro pensamiento es del mismo material (*Stoff*) que todas las cosas<sup>41</sup>.

Descubierta la nueva raíz vital, se abre para el verdadar un nuevo ámbito y una nueva medida. La libertad del hombre ya no se entiende a partir de una razón práctica incondicionada, sino como "poder positivo", "voluntad de poder", como creación de ámbitos para el crecimiento: "crearse libertad para un nuevo crear". La libertad se convierte en acontecer, en el que se puede crecer, conservar, pero también sucumbir, y a este acontecer pertenece el verdadar, según Nietzsche, como comportamiento condicionado, opaco, que surge de la actitud de la veracidad:

La verdad no es, pues, algo que estuviese ahí y hubiese de ser encontrado, descubierto, -sino algo *que hay que crear* y que da el nombre para un *proceso*, más aún, para una voluntad de sometimiento que no tiene en sí final alguno: introyectar verdad, en cuanto un *processus in infinitum*, un *disponer (Bestimmen) activo*, no un hacerse consciente de algo, <que> fuera 'en sí' algo fijo y determinado. Es un término para la 'voluntad de poder'<sup>42</sup>.

---

39. KGW VIII 2 (108)

40. KGW V 11 (325)

41. KGW V 12 (11)

42. KGW VIII 9 (91)

El verdadear está condicionado por todo el complejo vital y, en tanto que momento de la vida, corresponde a la voluntad de poder. Esta verdad se sabe interpretación condicionada<sup>43</sup> y su "criterio" "se halla en el crecimiento del sentimiento de poder"<sup>44</sup>.

Pero Nietzsche no defiende, sin más, un concepto pragmático de la verdad, como -según algunas interpretaciones- parece desprenderse de algunos textos<sup>45</sup>. El criterio de la ventaja y de la utilidad no es el único, ya que a la perspectiva *pragmática* se añade otra, que bien podría denominarse propiamente "*hermenéutica*", una perspectiva hermenéutica que lleva consigo importantes repercusiones para una nueva concepción del hombre, de la realidad y de la vida moral:

toda *elevación* del hombre trae consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que todo fortalecimiento alcanzado y ampliación de poder abre nuevas perspectivas y significa creer en nuevos horizontes<sup>46</sup>.

Verdadear significa también liberarse, ponerse en libertad para un nuevo interpretar, es decir, "transvalorar". En la libertad del verdadear, la verdad no está *dada* sino *creada*. No lo dado sino lo creado es lo verdadero. El hombre se percata de que interviene en los canones de la verdad:

"El nuevo valor -ninguna verdad *a priori* [...] sino subordinación *libre* bajo un pensamiento dominante, que tiene su tiempo"<sup>47</sup>.

La crítica de la verdad desde el valor de la vida ha puesto de manifiesto que el problema de la verdad hunde sus raíces en la *libertad* y nos introduce en el mundo de la *perspectividad*: "A cada alma le es propio un mundo diferente; para cada alma es toda otra

43. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 22; KGW VII 8 (24)

44. NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, n° 534; KGW VII 40 (15), VIII 9 (91)

45. "Como 'verdad' se impondrá siempre lo que corresponde [responde] a las condiciones de vida necesarias del tiempo, del grupo: a la larga será incorporada la suma de opiniones de la humanidad, con las que se obtiene su mayor ventaja..." (KGW V 11 (262)).

46. KGW VIII 2 (108); Cfr. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 8°.

47. KGW VII 25 (211)

alma un transmundo (*Hinterwelt*)<sup>48</sup>. Por eso hay que dedicar una atención especial a la perspectividad de la vida en el estudio de la verdad dentro de la órbita nietzscheana.

Hemos aludido ya reiteradamente al carácter condicionado de la verdad y a su radicación en la dinámica vital. Y hemos visto que la determinación de la verdad desde la vida implica buscar otro punto de referencia distinto al de la universalidad y la incondicionalidad. Algunos lo han encontrado en la "justicia" de las perspectivas<sup>49</sup>. Una justicia que libera la experiencia de la cosa abriéndola a la rica pluralidad de sus perspectivas.

Pero, en último término, el verdadar como momento de la vida surge de la "voluntad de poder", de la "voluntad de engaño". Pues, desde esta perspectiva, "el mundo" no es "ningún hecho, sino una falsedad (...), que nunca se acerca a la verdad: porque —no hay ninguna 'verdad'"<sup>50</sup>. Así pues, la "no-verdad" es "condición de vida"<sup>51</sup>.

La vida humana entera está profundamente sumergida en la no-verdad<sup>52</sup>.

La verdad no designa una oposición al error, sino la posición de ciertos errores respecto de otros, p.e., que son más antiguos, están incorporados más profundamente, que no sabemos vivir sin ellos y cosas así<sup>53</sup>.

Esta fe en la verdad llega en nosotros hasta su última consecuencia —vosotros sabéis cómo suena—: que, si hay algo que venerar, es la apariencia la que tiene que ser venerada, que la mentira —y no la verdad— es divina...<sup>54</sup>.

48. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, III, El convaleciente 2

49. Cfr. STEGMAIER, "Leib und Leben"; J. Granier, *Op. Cit.*, pp. 463 ss.; STEVENS, J., "Nietzsche and Heidegger on Justice and Truth"; KAULBACH, F., "Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen", en *Nietzsche-Kontrovers I* (1981), pp. 59-75.

50. KGW VIII 2 (108)

51. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 4; KGW VII 34 (253)

52. NIETZSCHE, F., *Humano demasiado humano I*, 34; KGW V 11 (162).

53. KGW VII 34 (247)

54. KGW VIII 6 (25)

Así pues, en la modalidad de razón anti-metafísica que Nietzsche nos ofrece, carecemos de un lugar incondicionado para la verdad, ya que nos encontramos en un "más allá" de la verdad, situados en la caótica y agónica experiencia de la vida, y, en todo caso -más bien-, nos las hemos de ver en el reino de la no-verdad y de la mentira.

### NUEVO PUNTO DE PARTIDA "HERMENÉUTICO"

UNA AUTÉNTICA REVISIÓN de lo que significa el "giro hermenéutico" exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos -como hemos expuesto más arriba- consiste en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica<sup>55</sup>. Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la "pugna" entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una *hermenéutica crítica*.

Y el hecho de que la versión nietzscheana (la hermenéutica genealógica) tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia -¡incondicionada!- superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional<sup>56</sup>.

La hermenéutica es la modalidad filosófica más propia de nuestra situación actual. Si en otros momentos fueron preponderantes los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos, las filosofías analítico-lingüísticas, el "racionalismo crítico" y la teoría de sistemas, hoy en día, con un nombre u otro, las diversas filosofías

---

55. Cfr. CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

56. Un síntoma de su relegación del debate racional es que Habermas en el capítulo 1º de *La inclusión del otro*, titulado "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral", ni siquiera menciona a Nietzsche y su genealogía.



se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. Se ha ido pasando de unas filosofías centradas en el predominio de la razón a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia, incluso para la constitución de la propia razón<sup>57</sup>.

¿Cuáles son los rasgos distintivos de este modo hermenéutico de entender la experiencia? La hermenéutica tiene una larga historia, que se remonta a la Antigüedad, pero en este momento nos interesa aludir sólo al giro hermenéutico de la filosofía contemporánea, con el fin de comprender nuestra situación actual. Más en concreto, si en las exposiciones canónicas de la hermenéutica contemporánea se suele comenzar con Schleiermacher, creo que este comienzo ha de completarse con el de Nietzsche, dado que los conflictos que hoy vivimos provienen más de la inspiración nietzscheana que de la schleiermacheriana.

En primer lugar, hay que resaltar el carácter experiencial del pensamiento mismo, que implica destacar lo "impuro" de la razón. Más allá de la estructura lógica hay otras necesidades, otros impulsos e instintos, que son los que rigen realmente la vida humana. La genealogía nos ayuda a entender mejor (con más perspectivas) cómo comprendemos realmente, el "acontecer" que hay en todo "comprender", es decir, la experiencia.

Una experiencia que está cargada de componentes vitales, en los que van unidas de raíz "natura" y "cultura", como ocurre, por ejemplo, en el instinto formador de metáforas, según muestra la hermenéutica genealógica de Nietzsche<sup>58</sup>. Y desde ese estrato se comprende de un modo realmente innovador el carácter lingüístico de la experiencia, en la línea asimismo transformadora de la filosofía de Kant, emprendida por Hamann, Herder y Humboldt, y de la que se nutre el propio Nietzsche, especialmente a través de G. Gerber<sup>59</sup>. La experiencia nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos

---

57. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, Parte II.

58. NIETZSCHE, F., *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.

59. Cfr. al respecto, CONILL, J., *El poder de la mentira*, especialmente cap. 3.

(¿desfiguramos?) todos los ingredientes de nuestra existencia<sup>60</sup>.

Encontramos una brillante prosecución de esta revolución hermenéutica en Heidegger, que vampiriza inteligente y seductoramente el sugestivo pensamiento de Nietzsche, de quien entresaca todo lo mejor de su pensamiento, para luego enjaularlo bajo el estigma de la metafísica.

Una de las consecuencias culturales más importantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía contemporánea, son las voces que se han alzado en contra de la razón fundamentadora y la extensión de un sentir nihilista, sólo resuelto en cada contexto por las exigencias pragmáticas<sup>61</sup>. ¿Es que nos hemos convertido en nihilistas por dentro y en pragmáticos por fuera?

Sin embargo, el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas.

Es más, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosiga con la crítica de la razón –como tarea permanente de la filosofía–, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Así que, si hay que hacer frente a la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, es decir, a la denominada "crítica total de la razón"<sup>62</sup>, a la vez hay que ser conscientes del

60. Antes de haber pensado (gedacht) ya hemos figurado y poetizado (gedichtet), repite incansable Nietzsche, apuntando al "orto" de su filosofía. Cfr. CONILL, J., *El poder de la mentira*, cap. 6: "Pensar y poetizar".

61. Cfr. VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.

62. APEL, K.O., "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", *Concordia*, 11 (1987), 2-23.

riesgo que se corre entonces de supeditarse de nuevo a la coerción epistemológica del metodologismo moderno y recaer en un "cartesianismo epistemológico". Ahora bien, entre ambos peligros hay una tercera posibilidad, la que media *logos* y experiencia en el concepto de "razón experiencial"<sup>63</sup>, en la medida en que intenta hacer posible una autoafirmación crítica de la razón, ya no de carácter criticista en versión epistemológica y basada en la "certidumbre metodológica", sino en virtud de otra forma de *disposición* antidogmática: la "apertura a la experiencia".

Lo que nos aporta esta hermenéutica de la razón experiencial es haber puesto de relieve la facticidad de la comprensión como experiencia, su carácter lingüístico e histórico, y en el fondo, la radical temporalidad de la razón, puesto que no sólo el ser, sino que también la razón es tiempo; sólo así, desvelando lo experiencial que hay por debajo de lo formal, se rebasan los -al parecer- inexorables límites de la filosofía de la reflexión formal de todos los tiempos (desde Platón hasta Apel y Habermas)<sup>64</sup>.

Con lo cual ahora ya no es suficiente una disputa de racionalidades, puesto que por debajo de toda racionalidad subsiste una experiencia que no puede reducirse ni someterse a los cánones epistemológicos, ni puede ser sustituida por la reflexión. De manera que hay que pasar a una explícita "filosofía de la experiencia" y de la "vida", superadora de la insulsa epistemología.

Esta superación del enfoque epistemológico, mediante la radicalización de lo experiencial, ha llevado en ocasiones a pensar que nos encontramos en una situación "postfilosófica", en la medida en que ha desaparecido la fe en el poder de la razón, se ha difuminado la realidad, ha dejado de interesar la verdad y se ha generalizado una experiencia a la que se ha denominado "postmoderna", en la que el nihilismo y el pragmatismo reinantes abren el paso hacia el individualismo hedonista, la vida

---

63. Fórmula que prosigue la tradición de la filosofía española contemporánea desde la Generación del 98 (por ejemplo, en el "pensamiento poético" de A. Machado) hasta la "razón vital" de Ortega, la "razón poética" de Zambrano y la "razón sentiente" de Zubiri, con sus valiosas prolongaciones en Pedro Lafín y Julián Marías.

64. Cfr. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 4º.

intrascendente y el derrumbamiento (o vaciamiento) de la vida personal<sup>65</sup>.

Pero el giro hermenéutico sirve también para fomentar de nuevo un impulso siempre latente a lo largo de los siglos en pro del modo de pensar experiencial. Tanto la filosofía de Ortega como la de Heidegger y Gadamer, con sus respectivas modalidades hermenéuticas (de la vida y del *Dasein*), van por la vía experiencial del pensamiento como forma más "originaria" del pensar (más allá del epistemologicismo)<sup>66</sup>.

Así pues, aunque una parte de la hermenéutica contemporánea haya entendido que su "destino" es el nihilismo (completado con el pragmatismo), otras modalidades de hermenéutica ofrecen analíticas de la experiencia real, que permiten rebasar los límites de la filosofía formal de la auto-reflexión, al revelar que la experiencia hermenéutica está entrañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y en el fondo sometida al "poder de la historia efectual"<sup>67</sup>. Pero tanto Gadamer como la mayor parte de la hermenéutica olvidan o relegan el momento de realidad ínsito en la experiencia, aun cuando, por ejemplo, Gadamer necesita recurrir a él para explicitar "el poder de la historia efectual". Es éste un aspecto del que se ocuparon insistentemente las analíticas de Ortega y Zubiri, al indagar el nivel filosófico de la "realidad primordial".

No es baladí este último aspecto en el que la contribución de la filosofía española es sumamente significativa, porque sólo teniendo en cuenta ese nivel –el de la realidad– (mediante una explícita *pugna de analíticas*), se podrá ir más allá del peliagudo problema que plantea el "conflicto de las interpretaciones", en el que desemboca la actitud hermenéutica contemporánea.

65. AMENGUAL, G., *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1997.

66. Cfr. CONILL, J., "Concepciones de la experiencia", en *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170; "La filosofía en el umbral del año 2000. Hermenéutica y filosofía práctica", *Debats*, n° 67 (1999), pp. 59-67; y también NICOLÁS, J., "La transformación de la hermenéutica", en I. Murillo (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Madrid, Diálogo filosófico, 2000, pp. 439-448.

67. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.