

Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología

NUMERO 3 (Junio 2014)

Editor: Decanato de Filosofía. UNED

ISSN: 2340-4442

Marco Antonio Hernández Nieto
Departamento de Filosofía.

**«PENSAR DESPUÉS DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER»:
CAMBIAR EL MUNDO Y LA TEMPORALIDAD.
(ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN).**

- - - - -

a Nerea Ciarra Tejada

Presentación

El objetivo del presente texto se ha adecuado a los límites de lo que fue su matriz originaria, referida a un contexto muy concreto y de cometido muy preciso: el de dar cuenta al mundo académico de las motivaciones y horizontes que definen algunas de las investigaciones doctorales que se están desarrollando en los departamentos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia¹.

De la propia investigación doctoral aquí se plantea, por tanto, algo así como una suerte de *esbozo* de Prólogo (un “prólogo” al Prólogo, digamos) referido a su problemática central, que es la problemática expresada por el título,

¹ En ese mismo sentido, no puedo renunciar a expresar mi agradecimiento a mi apreciada maestra, la Profesora Teresa Oñate y Zubía, quien me ofreció la oportunidad de estar presente en esa mañana del 22 de marzo de 2014, siendo el caso que bajo su infatigable tutela se están desarrollando actualmente en esta Universidad múltiples investigaciones doctorales, algunas de ellas de una calidad y profundidad científicas extraordinarias, cuyo nivel de trabajo mi propuesta aún está en vías de poder siquiera atisbar.

inspirado en Gianni Vattimo, de «pensar después de Nietzsche y Heidegger», título éste que señala una cuestión sobradamente delicada y que únicamente en el marco más amplio de la Tesis, o de una mínima red de artículos o publicaciones científicas², tendría su verdadero Prólogo de presentación pertinente, rigurosa y deseable.

Se abre aquí, en consecuencia, tan solo una pequeña ventana, a modo de indicación ostensiva, al respecto de por qué se ha optado por llevar a cabo una investigación doctoral en torno al problema que Vattimo trazó en los términos de *qué cosa pueda significar hoy pensar después de Nietzsche y de Heidegger*³. En definitiva, las siguientes páginas tienen la limitación (y la escandalosa condición “caduca”) que conlleva el ser no más que un mínimo trabajo científico en términos de «Antecedentes» (por así decir) o de «Justificación» de la Tesis Doctoral que se está emprendiendo, y cuyo curso de desarrollo y primeros resultados obtenidos aún sería demasiado precipitado y desatinado aunar, en estos momentos, en un único y tan breve documento.

Palabras clave: postmodernidad, hermenéutica, ontología, historia, *Geschick*, «pensar después de Nietzsche y Heidegger», comunismo hermenéutico.

La *koiné* hermenéutica en la postmodernidad

El pasado y aun cercano 2012 fue un año simbólico para la hermenéutica filosófica, al cumplirse la primera década de la muerte de Hans-Georg Gadamer, el filósofo centenario que hace medio siglo lograba conmocionar el panorama filosófico mundial. La ya clásica *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) fue la obra que abrió definitivamente la puerta al nexo filosófico de la hermenéutica, la cual se ha convertido en una de las más destacadas corrientes del pensamiento actual, aun siendo una corriente joven.

² Cf. Hernández Nieto, 2013a, especialmente, entre otros (véase Bibliografía al final de este trabajo).

³ Aludamos al título completo de la obra vattimiana de referencia a tal respecto, por su importancia para las sucesivas páginas: Vattimo, G.: *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milán, Garzanti, 1980 (trad. cast. de J. C. Gentile: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 2002).

A esta juventud le es connatural una heterogeneidad de voces y de enfoques dentro de la corriente, muy patentes antes de Gadamer pero también persistentes después, cuando la consolidación y el enriquecimiento multilateral (y tendente a la dispersión) de la hermenéutica han venido a significar una misma cosa. Antes de *Verdad y método*, obra fundamental para la hermenéutica, se había avanzado por las grutas de muy dispares enfoques hermenéuticos desarrollados principalmente a partir del siglo XIX. Esta disparidad, prolongada hasta la fecha, unida a la apuntada juventud de la corriente, es uno de los factores que condicionan la equivocidad y la —frecuente— confusión que acompañan a los conceptos de «hermenéutica», «hermenéutica filosófica», «filosofía hermenéutica», «ontología hermenéutica», etc. en el inicio de la segunda década sin Gadamer, —en este momento, en que acabamos de conmemorar, en 2013, otra fecha emblemática para la hermenéutica: los cien años del nacimiento de Paul Ricoeur—.

Hablar de «hermenéutica» en el siglo XXI *desde el punto de vista de sus más representativos protagonistas históricos* conlleva hacerse cargo de una amplia lista de nombres en la que además de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) hemos de incluir a su maestro Martin Heidegger (1889-1976) y a su discípulo —vía Luigi Pareyson (1918-1991)—, el italiano Gianni Vattimo (1936), teniendo además en cuenta que la influencia de *Verdad y método* fue integrada en el campo gravitatorio del pensamiento dialógico alemán de Jürgen Habermas (1929) y Karl-O. Apel (1922). Pero ya *un siglo antes* hemos de destacar otro frente distinto, el del círculo en torno al romanticismo alemán (encumbrado por Friedrich Schleiermacher (1768-1834) —en el ámbito filológico— y por Leopold von Ranke (1795-1886) y Johann Gustav Droysen (1808-1884) —en el seno de la escuela histórica—), que en un contexto poskantiano es sucedido a su vez por la destacada y peculiar figura *sui generis* de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Mirando más atrás, y bajo otros prismas, con todo derecho debiera recogerse también el parentesco hermenéutico —no siempre reconocido— que sin duda cabe atribuir a Friedrich Nietzsche (1844-1900), a Martín Lutero (1483-1546) y también a Aristóteles (384-322 a. C.), todos los cuales (cada uno de ellos, a su manera) han repercutido en la configuración de distintos nexos hermenéuticos en el siglo XX, respectivamente: un nexo post-nihilista que implica a los ya mencionados

Heidegger y Vattimo, un nexo que se articula como hermenéutica teológica protestante —en torno a la figura de Rudolf Bultmann (1884-1976)— y en tercer lugar, la conocida rehabilitación y redescubrimiento del pensamiento aristotélico⁴ —con las aportaciones, entre otros, de F. Volpi (1952-2009), E. Berti (1935) y T. Oñate (1959)—.

Estas diversas polifonías, estos distintos coros de voces hermenéuticas tienen una señera personificación en la figura de Paul Ricoeur (1913-2005), quien, de forma parecida al otro gran filósofo emblemático a quien debemos una gran “síntesis” hermenéutica, Gadamer, aunque quizás de manera más abrupta y ambiciosa que éste, imbrica *en su propia producción bibliográfica* la influencia y la conexión de la hermenéutica con los más importantes movimientos intelectuales y debates de nuestro tiempo⁵, representados por la fenomenología, el psicoanálisis, las llamadas corrientes «analíticas», el estructuralismo y el postestructuralismo, el pensamiento de la diferencia, los movimientos marxianos, la neoilustración y la teoría crítica de las ideologías, culminando con ello Ricoeur una hermenéutica del «*soi-même*» como identidad narrativa.

Las diferentes propuestas hermenéuticas en la estela de cada uno de los distintos filósofos antes señalados, es decir, la herencia hermenéutica de Ricoeur, Aristóteles, Nietzsche, Habermas, Heidegger, Gadamer, etc. comprende enfoques muy *diversos* y notablemente *idiosincrásicos* en cada caso: son diferentes planteamientos de la racionalidad hermenéutica que a su vez traen consigo, cada uno, sus específicas problemáticas y perspectivas.

Pero, además, de modo transversal, *desde un punto de vista sistemático, conceptual y temático*, vemos también, nuevamente, que la hermenéutica filosófica ha generado y genera un abanico de resultados y problemas muy heterogéneos, como se verifica tanto en las fuentes primarias cuanto en toda la

⁴ En relación con este redescubrimiento de Aristóteles para la filosofía práctica, y específicamente, para la hermenéutica filosófica, conviene atender a la importancia que la figura de Aristóteles posee para la filosofía de Martin Heidegger. Cf. por ejemplo Oñate, 2000: 78, 270-274, 281-284 (referencias amplia y debidamente documentadas y fundamentadas a tal respecto).

⁵ Una conexión que permite extender aún más, si cabe, el influjo de la hermenéutica o *hacia* la hermenéutica que de hecho suele constatar en filosofías como las de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Emmanuel Levinas (1906-1995), Thomas S. Kuhn (1922-1996), Eric Donald Hirsch (1928) Jacques Derrida (1930-2004), Reinhart Koselleck (1923-2006), Emilio Betti (1890-1968), Richard Rorty (1931-2007), Charles Taylor (1931), Mauricio Beuchot (1950) o Hans Robert Jauss (1921-1997). Un amplio abanico, pues, de nacionalidades, racionalidades y sensibilidades —de las que aquí se ha dado cuenta tan solo de una parte de la punta del iceberg— queda abrazado por el plexo hermenéutico a lo largo de la historia (en especial, de la historia del siglo XX, como muestran las fechas biográficas explicitadas).

literatura secundaria que le sigue como reacción del diálogo filosófico internacional. Entre estos resultados, problemas y en definitiva temáticas, se pueden rastrear, al menos, las siguientes:

i) la *relación* de la hermenéutica *con otros movimientos* de la filosofía contemporánea (crítica de las ideologías, postestructuralismo, fenomenología, perspectiva de género, etc.), y en general, la relación intrínseca de la hermenéutica *con la Posmodernidad* —entendida esta última como época, como impronta cultural o simplemente como un muy complejo y proteico ambiente filosófico, pero en todo caso, entendida como tránsito a un *nuevo* marco y contexto con respecto a la «condición» moderna—;

ii) las posibilidades (bien se vivan como insatisfactorias, o bien de modo alentador) de una intervención crítica y ético-política por parte del pensamiento hermenéutico, y en general, la posibilidad de la hermenéutica *como filosofía práctica*, radicada en una filosofía política, de la religión, del arte, de la educación, del derecho, etc.;

iii) hermenéutica y *memoria histórica*, así como el problema y/o la inquietud ante las posibles modulaciones de una memoria hermenéutica (en el marco de una discusión entre lo “reaccionario” y lo “emancipador” que se lanza a la caza —y con ello no les hace justicia— de las interesantes modulaciones ontológicas que inciden en nociones como «pertenencia», «historicidad», «*Verwindung*», «retorno», etc., aún por pensar).

iv) hermenéutica y *giro lingüístico*;

v) hermenéutica y *ciencias sociales*, en especial la relación con la Historia, y vinculado a ello:

vi) la amplia, atractiva y perpetua cuestión metodológica que aborda el problema hermenéutico desde la mira de la operación de *interpretación* de signos —principalmente los textos—, heredando la tradicional y milenaria acepción de la hermenéutica como el trabajo de Hermes ligado a la filología, la literatura, la teología, la jurisprudencia, y más recientemente a la historiografía, la semiología, la antropología, la sociología o la teoría del arte, habida cuenta de que en todos estos casos el problema metodológico suele aparecer también como:

vii) el problema hermenéutico *epistemológico*, de hondo calado y repercusiones, que involucra a la noción de verdad y a la de validez de la interpretación —y los consiguientes y frecuentemente interminables debates sobre la objetividad/subjetividad de la interpretación—.

Por tanto, ya se atienda de una u otra manera (histórica o sistemática), parece que el terreno hermenéutico ha sido indudablemente fértil. Y su plurivocidad, en este sentido, depara tanta confusión como riqueza en lo que a las “formas de vida” hermenéuticas y a la hermenéutica misma como tal se refiere.

Hasta tal punto esta red de nexos hermenéuticos es amplia, y hasta tal punto el plexo hermenéutico es además cualitativamente significativo a la hora de abordar el pensamiento actual, que ya a finales de los ochenta Vattimo declaró⁶ que la hermenéutica vendría a ser la nueva lengua común o *koiné* no solo de la filosofía contemporánea sino también de la cultura de nuestro tiempo, en concreto de las décadas de los ochenta y de los noventa (Vattimo, 1991; y 1995: 37). Pero Vattimo se apresuró, asimismo, a subrayar la necesidad de hacer una lectura prudente y crítica de aquella condición de *koiné* que él atribuye a la hermenéutica. Y en este sentido, la advertencia de Vattimo no puede ser más oportuna, al insistir en la «indeterminación» y la «ambigüedad», en el «sentido vago» y demasiado «genérico» o «desleído», en «cierta impresión de vacuidad» que afectan a la *koiné* hermenéutica⁷. El precio de la omnipresencia de nexos hermenéuticos, o incluso, si se quiere, el precio de la recurrente operación «urbanizadora» —adoptando la célebre metáfora habermasiana— en el campo de la hermenéutica es tal vez el de la trivialización del sello propiamente hermenéutico⁸, o al menos el coste es el de una patente conversión de la hermenéutica en una lengua no ya «común», sino *dispersa*, en el sentido de que se torna ambigua, borrosa, confusa.

Ahora bien, el auténtico y profundo problema derivado del carácter a la par confuso y rico de la *koiné* hermenéutica aparece, pese a todo, *cuando se quiere pensar hermenéuticamente y/o intervenir con una orientación y praxis hermenéuticas*. A ese nivel es donde resulta determinante hilar muy fino.

¿Qué significa pensar hermenéuticamente?

La pregunta “¿qué significa pensar hermenéuticamente?” tiene una relación muy interesante con la pregunta *Was heisst denken?*, que Heidegger aborda en 1954. Merece la pena prestar atención a esta señalada relación. Heidegger se planteó tan señalada interrogación en el contexto de la *Kehre*: la

⁶ El célebre texto a tal respecto es su ensayo “Hermenéutica: nueva *koiné*”, traducido al castellano en su obra *Ética de la interpretación* (1991: 55-72).

⁷ Vattimo, 1991 y 1995: en diferentes páginas, de modo reiterativo —ciertamente es éste un problema que ha preocupado recurrentemente al filósofo italiano—.

⁸ Y de su impronta filosófica: justamente ello es lo que preocupa a Vattimo: «la hermenéutica de hoy en día se presenta como demasiado poco caracterizada filosóficamente, y por eso puede parecer tan aceptable, urbana e inocua» (Vattimo, 1995: 38; cf. también *Ibid.*, p. 41.)

suya propia y la del pensar occidental. La cuestión es qué significa pensar *después* de la metafísica, después de un pensamiento onto-teo-lógico que no ha pensado el ser. Qué significa, pues, pensar *por primera vez* el ser, pero esto también quiere decir: pensar *antes* del nacimiento de la metafísica. Aquel “antes” y este “por primera vez” se imbrican y son fundamentales en lo que se refiere al «*Ur-sprung*» y al «retorno» al pensar originario, que a su vez no pueden entenderse sin las también complejas nociones heideggerianas de «*Ereignis*» y «*Gelassenheit*», una “espera” o un “todavía” ontológicos (no ónticos, ni teológicos, ni por tanto tampoco metafísicos) que también se integran en el controvertido gesto de la temporalidad heideggeriana. ¿Qué significa ese pensar “después-antes-todavía”⁹?

No daremos cuenta de esta cuestión, aquí inabarcable, pero sí iremos de su mano, en la medida en que nos sale al encuentro, justo en el momento en que tomamos conciencia, con Vattimo, de que «la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa», siendo ciertamente necesario «responder a las exigencias que su nueva condición de *koiné* le plantea»¹⁰, ante todo de cara a poder pensar hermenéuticamente, a poder elaborar una intervención hermenéutica.

Para Heidegger, uno de los grandes filósofos de la hermenéutica, pensar (aquel pensar “después-antes-todavía”) significa *pensar el ser*. El pensamiento es *Denken des Seins*. En unas páginas sobradamente conocidas, Heidegger (2006: 12-16, así como las pp. 90-91) apunta todo ello, apelando además, de modo decisivo, a la mutua imbricación de genitivos (subjeto y objetivo, siempre a la vez, en juego ontológico recíproco¹¹) presente cuando habla de «pensar *del* ser», «casa *del* ser», «lenguaje *del* ser», «verdad *del* ser», «escucha *del* ser», etc. Genitivo doble que aquí destacamos en cursiva y que hay que entender a través de la “doble” —por decirlo de algún modo— «relación» entre el «ser» y el hombre, en cuyo nexo relacional ontológico se juegan el pensar/decir, el lenguaje y la casa/verdad/escucha.

En ese nexo se dan una relación ontológica de «pertenencia» (*Zugehörigkeit, gehören*) y otra de «escucha» (*hören*): pertenencia al ser y así

⁹ Cf. por ejemplo el “Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»” (Heidegger, 2011: 55-94).

¹⁰ Vattimo, 1991: 61 y 70 respectivamente; cf. también p. 38. Esto Vattimo propone lograrlo haciendo que la hermenéutica retome «su propia inspiración original» (*Ibid.*, p. 61), que para él se encuentra en la «vocación nihilista» radicada en Heidegger y Nietzsche.

¹¹ Entrelazamiento ontológico que, huelga decir, deja atrás la distinción de la metafísica y la epistemología tradicionales entre sujeto y objeto.

mismo escucha del ser, pero teniendo además en cuenta que esta última, la escucha, es también un «trazar surcos», un diferenciar¹²: Heidegger no se refiere a la “escucha”, desde luego, en un sentido pasivo; por muy laborioso que resulte, e incluso por muy «tenues» que parezcan los «surcos» del pensar-escuchar, en el lenguaje del filósofo y del poeta, se consiguen abrir «con paso lento» (como en la labor del campesino —curiosa analogía—) las «manifestaciones *del ser*».

En “la ventana” (valga la metáfora, otrora ya presentada¹³), donde no se puede decir que uno esté “dentro” o “fuera”, ni si *ahí* acaban o empiezan la casa y la «patria», ni tampoco —por tanto— si por ese lugar se recibe o se despide a la luz y *al habitante*, caemos en la cuenta de que pensar significa *interpretar* en el claro, habitar en la *comprensión* y en la «escucha» mismas. Pensar significa pensar *hermenéuticamente*: cf. Heidegger, 2006: 49-50, unas páginas nucleares en las que se aprecia muy bien de qué manera el estatuto y la temporalidad del pensar *tienen carácter hermenéutico*, en el sentido de que se entiende el pensar como una *tarea de comprensión e interpretación* del ser, una tarea en la que se constata la «pertenencia» al ser y además su «escucha»-enunciación-diferencia. Esta “doble” ocasión y temporalidad del acontecimiento del pensar se articula como nexo¹⁴ en el que se «experimenta» el «habitar» y el «asumir» la «proximidad del ser», ahí donde el ser «se ofrece» en su morada. Es un nexo-ventana ontológico, pero principalmente hay que entenderlo como nexo hermenéutico, que ha de responder a la «pluridimensionalidad» (*Ibíd.*: 14) de la verdad del ser *e interpretarlo* —en los dos sentidos hermenéuticos del concepto de «interpretación», no tan fácilmente discernibles como pudiera suponerse (ya lo explicó magníficamente Gadamer¹⁵): a) comprender-escuchar el acontecimiento y b) ponerlo en obra,

¹² La teorización articulada de «pertenencia» y «diferencia», en esa terminología precisa, se la debo a la artista madrileña Nerea Ciarra Tejada. Con quien estoy en condición de incuantificable agradecimiento.

¹³ Hernández Nieto, 2013a.

¹⁴ Utilizo repetidamente esta palabra, que empleo en sentido ontológico, en diálogo crítico con aquel otro gran hermeneuta, W. Dilthey, que usaba «*Zusammenhang*» con vocación epistemológica.

¹⁵ No solamente en su presentación programática de la comprensión hermenéutica como *aplicación* (Gadamer, 2003: 370 y ss.), sino de un modo especialmente notorio en su teoría de la experiencia estética como experiencia hermenéutica, en la que la obra de arte se entiende como «representación», involucrando las nociones de «juego», «mediación total», «ejecución», etc. (véase todo segundo subapartado de la primera parte de *Verdad y método*, titulado «La Ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico»: *Ibíd.*, pp. 143-222; así como también Gadamer, 1998b: 302-302; y Gadamer, 2002: 89 y ss.)

representarlo, en el sentido de llevarlo a ejecución, hacerle acontecer, dejarle hablar y silenciar.

Esto supone poner sobre la mesa una *senda* fundamental, definitiva y definitoria para la hermenéutica filosófica en prácticamente la totalidad del plexo hermenéutico (y sus temas y autores): la del *problema de la comprensión-interpretación*, y el *tópico hermenéutico por antonomasia del «círculo de la comprensión» o círculo hermenéutico*. Pensar hermenéuticamente consiste, sin duda, en hacerse cargo de esta aguda problemática, tan característica de las racionalidades hermenéuticas, y tan extraña e incluso insustancial para otros modelos de racionalidad.

La *plurivocidad* que acontece en la escucha del ser y en su comprensión-interpretación dan lugar a unas de las claves que persigue nuestra investigación doctoral: pensar hermenéuticamente significa comprender (*verstehen*), y significa asumir el problema (muy complejo, y de diversas facetas, que aquí no ha lugar a su presentación) a nivel ontológico y político de que el ser es interpretación, y de que ser es interpretar; un problema que no solo aparece a nivel teórico, sino que es ante todo un reto práxico muy complejo (planteado, v. gr., a su manera, por Gadamer, 2002: 118; o de modo más clásico —y pese a ello, aún por re-escuchar—, por parte del «*tò òn légetai pollachôs*» de la ontología aristotélica: *Met.*, IV, 2, 1003a 33 – 1005a 18). El acontecer hermenéutico del ser se da en el «ahí»—*alétheia* de los lenguajes del ser, en los cuales «el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y *deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones*» (Heidegger, 2006: 14). El pensar *circula* por la ventana: se reconoce en su calidad de *perteneciente* al hogar y al afuera-diferencia del hogar.

La tarea es la comprensión de la voz plural del ser. Y en consecuencia, la tarea es la interpretación. «No hay hechos, sino sólo interpretaciones»¹⁶, pero estas últimas (y «tanto mejor» que así sean, que se trate solo de interpretaciones; e incluso que esto mismo sea una interpretación¹⁷ —una forma de «proximidad» o «vecindad» con el ser, dicho ahora en terminología heideggeriana; una

¹⁶ Célebre tesis de Nietzsche, tan importante siempre para Vattimo, que la reanuda en su propuesta hermenéutica. Cf. Vattimo, 1990: 117, donde Vattimo se remite a los fragmentos póstumos de Nietzsche, en concreto al fragmento 7 [60] (según la edición Colli-Montinari, seguida por el filósofo italiano, y en concreto lo refiere al volumen VIII, tomo 1, y p. 299).

¹⁷ Vattimo, *loc. cit.* En este caso, Vattimo remite al aforismo nietzscheano número 22 de *Más allá del bien y del mal*.

aproximación ontológica—), tales interpretaciones, decimos, constituyen además nuestra praxis, y *ahí* reside precisamente la gravedad, belleza y honestidad del problema hermenéutico.

La historia, *Geschick*: I) El “peso” del «envío»

Todo esto (que, en sus bases, habría de ser fundamentado con mucha mayor amplitud), todo lo dicho no ha sido sino para arribar al punto de que “pensar hermenéuticamente”, e incluso “pensar” (en este momento, en nuestra época, y acaso se puede decir, con Vattimo: después de Nietzsche y Heidegger) significan hacerse cargo del reto que supone una ontología de la interpretación.

Ahora bien, este problema no hay que esperarlo, como se espera la llegada de un viajero en una estación. Este agudo problema ya nos ha llegado; o al menos en una de sus formas de presentación ya se ha convertido en uno de los problemas filosóficos por antonomasia. *Es el problema de la historia*, y de su legado; el problema de cargar con el peso del pasado, acaso ese «*größte Schwergewicht*» del que hablaba Nietzsche en su célebre aforismo 341 de *La gaya ciencia*; asunto éste en el que la cuestión del círculo hermenéutico del ser-interpretar presenta una de sus caras más interesantes para nosotros. Veamos en qué consiste la problemática.

En el círculo hermenéutico del ser-interpretación, la dimensión «proyectiva» o de síntesis de “futuribles” (como filosofía de la historia) está imbricada con su dimensión «yecta» o de síntesis de “memorables” (como historia). Esto supone que la tópica de “pensar hermenéuticamente”, tratada en las páginas precedentes, si la desarrollamos a través del tema de la temporalidad y de la historia, nos ofrecerá una concepción de la historia que poco tiene que ver con el modo tradicional de una temporalidad entendida linealmente, y una historiografía entendida positivista y/o historicistamente (a la manera ilustrada, al cabo, como mostró Gadamer, 2003: 338-344), así como también se alejará de una concepción del devenir absoluto de los tiempos entendido como progreso de la civilización y/o del espíritu, la razón, etc..

Dice Gadamer, en una de esas magníficas premisas a las que nos ha acostumbrado, que «“hermenéutica” es el arte de dejar que algo vuelva a hablar» (Gadamer, 1998b: 259, la cursiva es nuestra).

Bajo esta definición amplia podría llegar a decirse que la filosofía no tiene otra metodología que la aquí llamada «hermenéutica», y que el pensar no tiene otra forma de hilvanarse que justamente en esa relación circular según la cual la voz del filósofo se teje en la urdimbre de la escucha de las voces del pasado. Pensar es dialogar con el pensamiento y *continuar* una conversación hace mucho tiempo iniciada en la Grecia presocrática (Gadamer, 2006: 114). De manera que el pensar crece *dentro de* un hábitat que viene ya *dado*, aunque no se trate de un estado de cosas inmutable, saturado, que «en sí» mismo se reproduzca y traiga al presente siempre de la misma manera (si es que tal estado de “idealidad” de “la cosa” es incluso posible, como pretenden sostener las epistemologías “fuertes” tradicionales), sino que ese hábitat de conceptos, teorías, preguntas y posicionamientos tiene que actualizarse en cada *conversación*, y en suma, en cada acto de interpretación¹⁸.

Así entendido, el pensamiento se lleva a cabo a partir de la proveniencia, cuando no podamos decir —yendo más lejos— que, incluso, el pensamiento es una forma de proveniencia. Vattimo (cf. 1995) ha visto en ello el camino certero de la hermenéutica, exprimiendo al máximo tanto la concepción heideggeriana de la «historia del ser» cuanto la tesis nietzscheana de «no hay hechos, sino solo interpretaciones». Toda *interpretación* y todo pensar son entendidos como «respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el “Se da el ser”» (Heidegger, 2011: 37). En efecto, «lo peculiar del ser, aquello a donde pertenece y en donde permanece retenido, se muestra en el Se da y en el dar de éste como destinar» (*loc.cit.*). La circularidad del círculo hermenéutico nos permite tener en cuenta la necesaria pertenencia a este destinar, el ineludible *pròs hén* del interpretar, aquel doble genitivo ontológico (hermenéutico) que vimos antes a propósito de la *Carta sobre el humanismo*. Pertenecemos a la interpretación. En nuestras acciones, interpretaciones y ofrecimientos “participa” —por decirlo de alguna manera— lo que nos es dado (tanto igual o más que nuestra propia acción subjetiva que da). Como bien apunta Heidegger, «al

¹⁸ Vuélvase *supra* sobre la nota al pie nº 15.

comienzo del pensar occidental es pensado el ser, mas no el “Se da” como tal. Éste se retira a favor del don, que Se da» (*Ibíd.*: 35). Pues bien, ese pensar el «se da», que quedaba pendiente de ser abordado, *es precisamente la tarea de la hermenéutica*, es la racionalidad del círculo hermenéutico. Pertenecemos a la historia («del ser»), se nos da la historia, o mejor dicho, sus voces, sus interpretaciones. De modo que se vuelve apremiante la pregunta siguiente: *¿qué significa en filosofía «dejar que algo vuelva a hablar»?* ¿Qué significa el diálogo filosófico con el pasado? «Lo que satisface a nuestra conciencia histórica —dijo también Gadamer— es siempre *una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Éste sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces*» (2003: 353, cursiva mía). Pues bien, *¿en qué consiste escuchar las voces del pasado en filosofía?* ¿Se puede identificar acaso lo que dicen esas voces, o nuestros oídos son ya un filtro cuya traducción desvirtúa el “mensaje original”? Pero, ¿hay algo así como un “mensaje original” en esas voces? ¿Son las voces del pasado o las voces de *nuestro* pasado tal y como *nos* pesan a quienes las escuchamos?

Y además se une a esto un componente político —especialmente caro a Gadamer, y él lo sabe y le planta cara a su manera, con la rehabilitación del pensar de la tradición: *Ibíd.*: 20-21—. Si «comprender» las voces del pasado tiene que ver con nuestro «poder ser» (y *Sein und Zeit* de Heidegger dedica algunas de sus páginas centrales a tamaña relación), entonces la cuestión de la escucha de la historia del pensamiento ha de quedar unida a la de la construcción de nuestro futuro, y el problema que en un principio se nos podría antojar como sola y “limpiamente” una cuestión de historia o incluso historiografía, se convierte por tanto en un vivo problema de filosofía de la historia, de ontología y de política: hacer sonar la voz que queremos que suene no solo hoy, sino también mañana, y pasado mañana.

La pregunta necesaria pasa a ser entonces: ¿qué hacer *hoy* con las voces del pasado? ¿Pueden y deben decir algo para la actualidad? Son voces que ciertamente nos hablan. Pero: ¿cuál es su derecho o legitimidad a hacerlo en el estado de cosas actual? ¿Cuáles deben ser elegidas y prolongadas, y cuáles, por su parte, acalladas?

Según Sloterdijk, la historia de la filosofía occidental ha de entenderse con una metáfora que resulta extraordinariamente lúcida, y muy fructífera para nuestra

investigación doctoral. Es la metáfora, en realidad acuñada por el literato Jean Paul, de los *envíos epistolares* entre «amigos» del humanismo. La historia de Occidente es la historia del humanismo, y esto también significa que es la historia de un envío de cartas filosófico político, ése en el que Gadamer advierte la huella del espíritu y la oportunidad de recrearnos en él; o en el que Platón advertía la oportunidad de hacernos con los estribos del «carro» en las llanuras del ser; o en el que Kant resuelve los postulados de la razón práctica para otorgar al ser humano unos ideales regulativos de la acción que estén a la altura de la dignidad que está por germinar en sus disposiciones naturales; etc. Pero según Sloterdijk, «el tema latente del humanismo», tal y como leemos en su ensayo, no es sino «*la domesticación del hombre*»; y «su tesis latente» es exactamente ésta: «las lecturas adecuadas amansan» (Sloterdijk, 2011: 202). En nombre del progreso de la razón, y del bello y autocomplaciente epistolario filosófico-político de los amigos del humanismo, tan solo se puede acometer a juicio de Sloterdijk una «tarea zoopolítica» (*Ibíd.*: 217, entre otros muchos lugares). De modo que esta condición «histórico-destinal», esta historia de los «envíos», a la que en curiosa coincidencia Vattimo también se ha referido (haciendo de ello un enclave muy importante de su producción filosófica, al que se suele referir jugando en alemán con los términos *geschicklich*, *Geschick*, *geschichtlich*, *Geschichte* [cf. Vattimo, 2002: 237], retomando desde luego a Heidegger), llega hasta nosotros en el siglo XXI con el siguiente lúgubre olor a obsoleto¹⁹:

«Lo que nos ha quedado en el lugar de los sabios son sus escritos en su áspero brillo y su creciente oscuridad; todavía se nos ofrecen en ediciones más o menos accesibles, y todavía podríamos leerlos *si tan sólo supiéramos por qué deberíamos abrir sus páginas*. Su destino consiste en ocupar *silenciosas estanterías*, igual que las cartas en la lista de correos que nadie recoge ya –copias o espejismos de una sabiduría en la que ya no conseguimos creer los contemporáneos–, remitidas por autores de los que *no sabemos si todavía pueden ser nuestros amigos*.

Las misivas que ya no son entregadas dejan de ser envíos a posibles amigos: se convierten en objetos archivados (...) sumidos en *el silencio gris de los archivos*» (Sloterdijk, 2011: 220; cursivas nuestras)

¹⁹ Conviene hacer lectura paralela de ese pasaje de Sloterdijk con el de Blumenberg, 2000: 19.

El contexto de la tesis de Sloterdijk es bien conocido: el de la afectación aún por la onda expansiva de las zozobrantas experiencias políticas de los últimos siglos, y tras el seísmo que en la vida intelectual ha provocado el fin de los grandes relatos (en célebre expresión de Lyotard) y de la metafísica, fin en el que fue una pieza clave la recepción de las filosofías de Heidegger y de Nietzsche. La tradición de la cultura occidental sufre en las últimas décadas duras amonestaciones, bajo la clave de lectura de la «incesante autodestrucción de la Ilustración» (Horkheimer y Adorno, 2005: 52, cursiva nuestra), de tal manera que «la tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella» (Marcuse, 2008: 196).

Según estas tesis las voces del pasado parece que solo pueden ser gritos, alientos o huracanes atroces que, bajo el rostro de progreso científico-técnico, dejan a su paso crudas relaciones de dominio (la ya muy rescatada interpretación benjaminiana de la acuarela de P. Klee suele ser paradigmática de este tipo de discursos).

En definitiva, la incertidumbre, o al menos —y más bien— una de las grandes incertidumbres que nos toca pensar, después de Nietzsche y Heidegger, puede quedar enunciada de la siguiente manera: ¿qué hacer con ese pasado hostil? ¿Cómo escuchar hoy las voces del pasado, cómo escucharlas después de haber desenmascarado en ellas ciertos cantos aciagos y violentos? ¿O tal vez no merecen volver a escucharse jamás? Sea como fuere, lo cierto es que pertenecemos a ellas. ¿Cabe re-interpretarlas? ¿Cómo interpretar «lo que proviene»? ¿Cómo hacernos cargo de nuestra proveniencia? ¿Tiene acaso sentido partir con esa turbadora temporalidad planteada en el estupendo —pero casi extenuante— poema de Mario Benedetti titulado “Quemar las naves”, tan extensible por cierto al sentir general? ¿Cómo escuchar el pensar del ser, el pensar del que provenimos, voces de la proveniencia que en muchos casos han domesticado el tiempo, el ser, la interpretación, y por tanto también, la vida en la polis? ¿Habrá que «quemar las naves» —incluso aunque no hayamos llegado a puerto—? «¡Tierra!, ¡tierra! (...). El peor puerto será siempre mejor que volver a dar tumbos en esa infinitud escéptica carente de esperanzas» (Nietzsche, 2010: X, 129). ¿Cómo hacer esto? ¿Cómo proceder, si partimos del honesto círculo

hermenéutico²⁰ que nos recuerda ante todo la proveniencia o *pertenencia*? ¿Es acaso posible “lo otro” y lo diferente²¹? ¿Cómo puede el pensar —un pensar hermenéutico— *cambiar* el mundo?

La historia, *Geschick*: II) El «envío», la interpretación y el agradecimiento

Ahora bien, quizás una manera, digamos, “derrotista” o “catastrofista” de escuchar la temporalidad no sea precisamente lo que corresponde al llamado (*Geschick*) de esta época posterior a Nietzsche y Heidegger, y *con* ellos. Escuchar las voces del pasado, tal y como conviene a lo que hemos definido más arriba como “pensar hermenéuticamente”, poco tiene que ver con una configuración “triumfalista” o “heroica” de los tiempos (que es el reverso de aquel derrotismo). Ya Lyotard prefería (a nuestro parecer con muy buen tino) hablar de que la tarea es «reescribir la modernidad», más bien que acometer una epílogo (dicho sea con el adjetivo nietzscheano) «posmodernidad». Hablar de «posmodernidad» es una forma más de ejercer control sobre el tiempo, una forma, de hecho, muy moderna de hacerlo, teniendo en cuenta que el pensamiento moderno se teje sobre una temporalidad escatológica del progreso. Este detalle que aprecia Lyotard con agudeza es verdaderamente relevante. Nada más moderno que recurrir al prefijo «post-» y discriminar épocas en una línea geométrica. «Por constitución, y sin tregua, la modernidad está preñada de su posmodernidad» (Lyotard, 1998: 34; cf. también *Ibíd.*: 34-37). Si iniciar otro pensar exige un cambio de temporalidad, entonces, con él, también habrá que acometer un cambio en *la forma de hacer*

²⁰ Cf. Gadamer, 2006: 111 y 178-179. También de Gadamer, a ese mismo respecto, cf. 2003: 376-377.

²¹ Dicho de otro modo: ¿es posible «pensar el ser sin referencia a la metafísica» (Heidegger, 2011: 53)? El propio Heidegger atiende con un compromiso y profundidad probablemente inigualables a esa pregunta, que también recorre las siguientes palabras de Derrida: «Incluso en las agresiones o en las transgresiones, nos sostenemos con un *código* al que la metafísica está irreductiblemente ligada, de tal suerte que *cualquier gesto transgresivo nos encierra, exponiéndonos, en el interior de la clausura* (...). Uno no se instala nunca en una transgresión, *ni habita jamás en otra parte*. La transgresión implica que el límite está siempre presente (...). Al término de un cierto trabajo, el concepto mismo de exceso o de transgresión podría parecer sospechoso» (Derrida, 1976: Entrevista con H. Ronse, cursivas nuestras). Por su parte, el final de la conferencia “Tiempo y ser” de Heidegger (2011: 54) es una extraordinaria forma de presentar el círculo hermenéutico, con su colapso y su honestidad, así como con su “*impeler*” a la acción interpretativa, al pensar, al amar o al querer (Heidegger, 2006: 16-17), a la senda ineludible para la polis del “pensar la interpretación”.

historia no solo en el presente y hacia el futuro (filosofía de la historia), sino también hacia el pasado: en la forma de hacer memoria. El cambio de temporalidad impele una reconstitución *de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía*. En esto, entre otras cosas, viene a consistir lo que venimos denominando, con Vattimo, «pensar después de Nietzsche y Heidegger». Que se contraponen, por ejemplo —y estricta y literalmente así: por poner solo un ejemplo—, a esta modalidad de comprensión del pasado, en la que, como en el precioso poema de Benedetti, se queman las naves:

«Lo que redundaba en *beneficio de la vida humana* de la observación de los astros, de la descripción de la Tierra, de la medida del tiempo, de las largas navegaciones (...); en fin, lo que diferencia al tiempo presente de *la barbarie antigua*, casi todo se lo debemos a la geometría. Porque lo que debemos a la física ella se lo debe a la geometría. Y si los filósofos morales hubieran desempeñado su oficio con parecido éxito, no veo cómo el esfuerzo del hombre habría podido contribuir mejor a *su felicidad en esta vida* (...); y el género humano *gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante* (...). Pero ahora que la guerra con las armas o con la pluma no cesa (...) todo eso es un signo manifiesto de que *lo que han escrito hasta ahora los filósofos morales no ha servido de nada para el conocimiento de la verdad* (...). A esta parte de la filosofía le sucede lo mismo que a las vías públicas por las que todos transitan y van y vienen, en las que unos se recrean y otros discuten, pero en las que *no se siembra nada*» (Hobbes, 1999: 3; cursivas nuestras)

Esta forma de comprender el vector de los tiempos es un buen ejemplo de la violencia de la onto-teo-logía; y una bella muestra de lo que, frente a ello, puede significar la premisa de «pensar después de Nietzsche y Heidegger». ¿Por qué precisamente ellos, Nietzsche y Heidegger, y no otros? Para Vattimo no cabe duda de que —y éste es el pórtico que da sustento a nuestra investigación doctoral— «*Nietzsche y Heidegger han modificado profundamente, mucho más que cualquier otro pensador presente en nuestro horizonte cultural, la noción misma de pensamiento, por lo cual después de ellos “pensar” asume un significado distinto del que antes tenía*» (Vattimo, 2002: 7-8; cursivas nuestras). ¿Cuál será ese nuevo significado? Por de pronto, sería un nuevo significado que, ante todo, tiene que ver con el paradigma del ser entendido como *interpretación* (el «no hay hechos, sino solo interpretaciones», una vez más). «No hay experiencia de verdad —apunta Vattimo— sino como *acto interpretativo*» (1995: 41, cursiva nuestra), en el sentido de «arriesgar interpretaciones» (*Ibíd.*: 43-44),

de cara *no* a lograr que unas interpretaciones sean superiores *objetivamente* a otras (ese contrasentido nos devolvería a la metafísica), sino más bien con vistas a «hacer posible un marco coherente y compatible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable» (*Ibíd.*: 49), vale tanto decir, más habitable. Y al cabo: más *interpretable*, en beneficio de una praxis de la fraternidad. «Hasta el momento —apunta Vattimo reformulando la famosa “Tesis once” marxiana— los filósofos han creído describir el mundo, *ahora es el momento de interpretarlo...*» (1995: 52, cursiva nuestra²²). Esto es lo que posibilita la recepción y lectura «nihilista» (así llamada por Vattimo, en un sentido muy *sui generis* que aquí excedería los límites explicar) del pensamiento de Heidegger y del pensamiento de Nietzsche; o mejor dicho: la lectura conjunta del nexo hermenéutico Nietzsche-Heidegger. Veámoslo, muy brevemente, y para el caso que literalmente nos ha traído hasta aquí (como pórtico o “Antecedentes” a la investigación doctoral): el caso del envío (*Geschick*) de las voces de la historia.

Primero, fijémonos en Heidegger. Esto es, en la lectura que Vattimo hace de Heidegger para la problemática de la historia. La clave está, dice Vattimo reinterpretando a Heidegger (y a tal respecto, esto no solo nos arrojará algo importante sobre la temática de la historia, sino también en lo referido al problema de qué significa pensar, con el que empezamos; recordemos una vez más la *Carta sobre el humanismo*), en no entender la proveniencia o pertenencia hermenéutica como lo igual (*das Gleich*), sino como lo mismo (*das Selbe*), abriéndose así el espacio a la diferencia —y esto quiere decir: a la diferencia ontológica que tradicionalmente ha sido olvidada por el pensamiento occidental—:

«*Das Selbe* que atraviesa la historia es el hecho de que la historia significa *Überlieferung*, trans-misión de mensajes, *Gespräch* en el que cada palabra es ya siempre *Entsprechung*, respuesta a un *Anspruch*, a una apelación que como tal es siempre también trascendente respecto de aquel que la recibe. Sólo con la referencia a esta noción de lo Mismo se puede hablar, para Heidegger, de historia: que no es ni historia de cosas (obras, existencias individuales, firmas, con su concatenarse en la vicisitud del nacer y morir) ni evolución hacia un *telos*, ni puro retorno de lo igual; sino *historia de mensajes*, en la cual la respuesta no agota nunca jamás la apelación, entre otras cosas, porque, de algún modo, depende precisamente de ella. Todas las implicaciones de esta *modelización hermenéutica de la historia*, sin embargo, no han sido aún esclarecidas, ni por Heidegger ni por sus

²² Véase también, significativamente, una de sus últimas obras publicadas: Vattimo y Zabala, 2012: 198.

intérpretes y seguidores. (...) En la historia como transmisión de mensajes, lo Mismo es lo no pensado que en cada anuncio se hace presente como reserva, como ese residuo de trascendencia que el anuncio conserva respecto de toda respuesta; es con esto no dicho, no pensado, que el diálogo con el pasado se pone en contacto, porque en tanto no pensado no es nunca pasado, sino siempre porvenir» (Vattimo, 2002: 244-245; cursivas nuestras).

Pero este afán de porvenir y de apertura, este *pathos* de pensamiento de la diferencia, no pueden entenderse en Vattimo sin su diálogo con Nietzsche (Vattimo, 2001), persistente desde sus primeras obras en los años 60-70, y simultáneo a su interpretación de Heidegger (con la que se hermana, en un enriquecimiento bilateral recurrente, “Nietzsche a Heidegger” y “Heidegger a Nietzsche”, por decirlo de alguna manera). En su *II Intempestiva*, Nietzsche plantea que la temporalidad solo es útil para la vida si se equilibra la pasión de *Mnemosyne* con el poder del olvido, si se equilibran por tanto las tres formas de relacionarnos con el tiempo y la historia que, bajo esos límites y limitaciones, Nietzsche considera como viables y saludables: las formas anticuaria, monumental y crítica (Nietzsche, 2010: II y III). Todas ellas, condicionadas a la experiencia de la temporalidad del «eterno retorno», conforme a la cual no hay «salvación» «en el proceso», ni en una resurrección, ni en un dar marcha atrás y enmendar lo ya hecho, ni tampoco en un poner la mira en un horizonte futuro que resuelva lo nunca jamás hecho; en efecto, «*el mundo está completo y logra su fin en cualquier momento particular. Pues, ¿qué podrían diez años más enseñar que no hayan enseñado los diez anteriores?*» (Ibíd.: I, 49, cursiva nuestra). Se aloja pues aquí la posibilidad de una «redención» de la temporalidad con respecto al «espíritu de venganza» que caracteriza a la temporalidad histórica de Occidente (cf. Vattimo, 1990: 110 y ss., así como 79-80), como hemos visto en el ejemplo de Hobbes. Interpretando y prosiguiendo a Nietzsche, apunta atinadamente Vattimo que el hombre que siga perpetrando dicha temporalidad tradicional «es el hombre que se desmorona bajo el peso de la piedra del pasado y de su “fue”, contra el que la voluntad nada puede, y se venga infligiéndose a sí mismo y a los demás todo tipo de sufrimientos, los que constituyen la crueldad de la moral, de la religión, de la ascesis» (Ibíd.: 111). Frente a esto, la propuesta nietzscheana se cifra en los términos de, por una parte, saber llevar de modo justo la carga histórica del pasado, saber «mirar hacia atrás» y *comprenderlo* conforme al criterio de la temporalidad del «buen temperamento» (Ibíd.: 79-81). La “carga” del pasado es

una piedra indigesta y enfermiza si no sirve a la vida, como memoria joven (apréciese la dificultad de semejante movimiento paradójico), como memoria equilibrada con el olvido *en la proporción justa*. Pero entonces, obviamente, ahí residirá el colosal problema filosófico: en determinar esta justa proporción y este *criterio* que delimite el sano juego con la temporalidad del pasado (en el que se concilie el recuerdo con una «arquitectura de futuro»). Para Nietzsche el criterio es inmanente e inherente a la propia salud de la vida²³: lo importante es que si el pasado “duele” pueda pese a ello *integrarse* en la vida. No es una *Aufhebung*. El criterio nietzscheano es más “corporal”, por decirlo de alguna manera (y sin que ello suponga el dualismo espíritu-cuerpo, que precisamente se pone aquí en tela de juicio). La herida ha de curarse; no en virtud de un proceso-promesa-progreso, sino en virtud del vivir, de la salud aquí y ahora, e incluso del honesto, brioso y enérgico *agradecer* —en la línea de Heidegger²⁴—. Según la «fuerza plástica» de cada individuo o comunidad, así se marcará el límite en que hay que recordar/olvidar más o menos de lo pasado, siendo siempre lo fundamental que ese pasado histórico sea «asimilado y transformado *en sangre*» (cursiva nuestra), en «horizonte» vital, donde se pueda dar «*la jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro*», que es lo prioritario y primario (Nietzsche, 2010: I, 43-45, cursiva nuestra), habiéndose de evitar ante todo cualquier repliegue entregado a lo “en sí”, lo identitario-racial o sociopolítico, lo esencial, etc., hechos siempre en detrimento del círculo hermenéutico y de la creatividad del interpretar y del agradecer. La «*redención*», apostilla Vattimo, «*se da sólo como modificación radical del modo de vivir el tiempo*», tal que «Nietzsche no quiere simplemente la aceptación resignada de las cosas como son;

²³ Este criterio también forma parte de la última filosofía nietzscheana: cf. Vattimo, 1990: 128 y ss. Importa reparar en la importancia capital de no confundir este criterio con cualquier reivindicación construida en nombre de la “raza” o de la pureza ontológico-política, algo que de hecho llevaría a interpretar la postura nietzscheana en términos de un *chorismós* del que precisamente Nietzsche se aleja a toda costa con su rechazo al platonismo, en nombre más bien de una apología del pensamiento como baile (Nietzsche, 2004: 89-90) y como agradecimiento.

²⁴ «Al pensamiento y a sus pensamientos, al “*Gedanke*”, pertenece el agradecimiento (*Dank*)», texto de Heidegger citado por Derrida en (2009) *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* [Trad. Irene Agoff]. Buenos Aires, Amorrortu; p. 25. Derrida cita el texto remitiéndonos en nota al pie a la obra de Heidegger (1954) *Was heisst Denken?*, Tübinga, Niemeyer, p. 91, y haciéndose deudor de la traducción francesa (1959) de A. Becket y G. Granel: París, PUF, pp. 144-145. La cita del texto de Heidegger viene precedida por una interesante sugerencia en la que Derrida subraya que «tanto en latín como en francés, *pensar* es también *pesar, compensar, contrabalancear, comparar, examinar*. Para esto, para pensar y pesar, es preciso pues llevar (*tragen*, quizá), llevar en sí y llevar sobre sí» (2009, *loc. cit.*).

quiere un mundo en que sea posible desear el retorno eterno de lo igual» (Vattimo, 1990: 112, cursiva mía; cf. 119-120).

Todo ello, eso sí, siempre en nombre y en favor de una praxis que cuida el ser y cuida a los seres, especialmente a quienes más precisan nuestra solidaridad. En esto consistiría el «envío» (*Geschick*) en que se traduce la tarea de pensar-interpretar hermenéuticamente; una tarea de hermanos herederos (Vattimo, 1995: 150) en el cuidado del ser. Ése es el reto que ofrece la imponente premisa «pensar después de Nietzsche y Heidegger», y con ellos, en el afán de una labor de interpretación (y puesta en obra) del significado mismo del interpretar, del devenir nietzscheano, de la diferencia ontológica heideggeriana, que no pueden leerse hoy si no es como praxis que cuida a los diferentes y que renuncia al círculo vicioso de la violencia y la venganza:

«La memoria del ser es mantener abierto el lugar de las diferencias ónticas para que algo nuevo aparezca. (...) La gran novedad de mi vida en estos últimos años es la idea de conectar el silencio del ser de Heidegger con el silencio de los vencidos de Benjamin. El ser es olvidado en la medida que hay excluidos que no tienen la palabra. Cuando se intenta escuchar al ser hay que escuchar la voz de los excluidos. Esto implica también la hermenéutica como filosofía de la praxis. (...) Por esto llamo a mi ontología hermenéutica “nihilista”, porque es una ontología del ser que no se afirma luminosamente como triunfal, sino que se reconoce en las esquinas, en los márgenes.

(...) Yo creo que incluso la idea del nihilismo como prevalencia de lo que todavía no está y nos falta, es la única posible ontología que nos espera, pues está incluso a la base de cualquier interpretación.

Mientras que si el ser fuera un super-ente, un macro-ente o un gran mastodonte dormido, de él no habría nada que interpretar» (Vattimo, 2013: 502-503)

Si hay aún alguna posibilidad de que los viejos sótanos de los envíos se conviertan en «claro» (Sloterdijk, 2011: 220), o incluso cabría decir: si hay alguna posibilidad de que, quizás ahora sí y ahora más que nunca, acontezcan como *Lichtung*, esa posibilidad tal vez pase por recibir esas voces «después de Nietzsche y Heidegger»: en la época y clave de lectura que ellos mismos, como tan brillantemente muestra Vattimo, hacen posible. Para no tener que «quemar las naves» (ni los envíos) de cualquier tiempo, ni del tiempo, que es don (*Gabe*).

«Pensar después de Nietzsche y Heidegger» (y no solo «después», sino “con ellos”) significa pensar hermenéuticamente; y esto es: significa *otra forma* de pensar, y por ende otro tipo de praxis. Vattimo lo ha llamado, en los últimos

años, «comunismo hermenéutico». Pero la mostración de tan espectacular²⁵ lectura y recepción del nexo Nietzsche-Heidegger es el centro de nuestra investigación doctoral, y no hay aquí ya lugar sino únicamente para darlo a conocer, y remitirnos a la ocasión de otros trabajos, ya realizados o aún venideros.

Bibliografía

Derrida, J.: (1976) *Posiciones* [Trad. de M. Arranz]. Valencia, Pre-Textos

Gadamer, H.-G.: (1998a) *Arte y verdad de la palabra* [Trad. de José Francisco Zúñiga y Faustino Oncina, Prólogo de Gerard Vilar]. Barcelona, Paidós.

— (1998b) *Estética y hermenéutica* [Trad. de Antonio Gómez Ramos, Introducción de Ángel Gabilondo]. Madrid, Tecnos.

— (2002) *La actualidad de lo bello* [Trad. de Antonio Gómez Ramos, Introducción de Rafael Argullol]. Barcelona, Paidós.

— (2003) *Verdad y método* [Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito]. Salamanca, Sígueme.

— (2006) *Verdad y método II* [Trad. de Manuel Olasagasti]. Salamanca, Sígueme.

Heidegger, M.: (2001) *El ser y el tiempo* [Trad. de José Gaos]. Madrid, FCE.

— (2006) *Carta sobre el humanismo* [Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte]. Madrid, Alianza. También manejada Trad. de Rafael Gutiérrez Gidarot, Madrid, Taurus, 1970.

— (2011) *Tiempo y ser* [Introducción de Manuel Garrido, Trad. de M. Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque]. Madrid, Tecnos.

Hernández Nieto, M. A.: (2011) “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico”, en *Revista Tales*, nº 4, pp. 45-56

— (2012) “Naturaleza humana y filosofías de la historia: temporalidades de la espera”, en Fuertes Herreros, J. L. (et. al.) (eds.): *Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval: «De Natura»*: A la espera de publicación.

— (2013a) “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en el citado volumen (véase *infra*) de Oñate, T. (et. al) (eds.): (2013); pp. 221-246

— (2013b) “Temporalidad y política. En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*: A la espera de publicación.

— (2014) “Arte y política en Gadamer. En diálogo con Marcuse”, en *Revista Tales*, Nº 5: A la espera de publicación.

Hobbes, Th.: (1999) “Al Excelentísimo Señor Guillermo, Conde de Devonshire”, en *Tratado sobre el ciudadano*. [Trad. de Joaquín Rodríguez Feo]. Madrid, Trotta, pp. 2-4.

Horkheimer, M. y Adorno, Th.: (2005) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [Introducción y trad. de Juan José Sánchez]. Madrid, Trotta.

²⁵ Espectacular por lo sorpresivo que tiene, habida cuenta del lastre de sospecha política que acompaña a los dos filósofos alemanes aquí retomados, una y otra vez asociados a la experiencia nazi.

- Lyotard, J.-F.: (1998) *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo* [Trad. de Horacio Pons]. Buenos Aires, Manantial.
- Marcuse, H.: (2008) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [Trad. de Antonio Elorza]. Barcelona, Ariel
- Nietzsche, Fr.: (1980) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [Trad. de Luis M. Valdés]. Valencia, Cuadernos Teorema (Univ. Valencia).
- (2004) *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [Introducción, trad. y notas de A. Sánchez Pascual]. Madrid, Alianza.
- (2010) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* [Edición, trad. y notas de Germán Cano]. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Oñate, T.: (2000) *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Alderabán
- (2010) *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad, II)*.
- Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra González, A.; Romero, Y.; Muñoz-Reja, V. (eds.): (2013) *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson.
- Oñate, T.; Cubo, O.; O. Zubía, P.; Núñez, A. (eds.): (2012) *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Madrid, Dykinson.
- Oñate, T.; García Santos, C. y Quintana Paz, M. A. (eds.): (2005) *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermeneutica*. Madrid, Dykinson. Incluye en soporte DVD la serie filosófica de documentales titulada “H.-G. Gadamer, un maestro del siglo XX”.
- Oñate, T.; Leiro, D.; Núñez, A.; Cubo, O. (eds.): (2010) *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Madrid, Alderabán.
- Racionero, Q. (1991): “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)” en *Revista de Filosofía*, nº 5, 1991, pp. 65-131
- (2005) “Más allá de la Hermenéutica. Entrevista a Quintín Racionero sobre el problema de la racionalidad”, a cargo de Simón Royo en el ya citado volumen colectivo de Oñate, T.; García Santos, C. y Quintana Paz, M. A. (eds.): 2005, pp. 163-200.
- Sloterdijk, P.: (2011) “Normas para el parque humano. (Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* [Trad. de Joaquín Chamorro Mielke]. Madrid, Akal, pp. 197-220.
- Vattimo, G.: (1990) *Introducción a Nietzsche* [Trad. de Jorge Binaghi]. Barcelona, Península.
- (1991) “Hermenéutica: nueva koiné” en: *Ética de la interpretación* [Trad. de Teresa Oñate y Zubía]. Barcelona, Paidós; pp. 55-71.
- (1994) “Metafísica, violencia, secularización”, en Vattimo, G. (comp.): (1994) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Barcelona, Gedisa; pp. 63-88.
- (1995) *Más allá de la interpretación* [Introducción de Ramón Rodríguez, trad. de Pedro Aragón Rincón]. Barcelona, Paidós.

- (2001) *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. [Trad. Carmen Revilla y Prólogo de Teresa Oñate]. Barcelona, Paidós.
- (2002) *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. [Trad. de Juan Carlos Gentile]. Barcelona, Península.
- (2003) “Comprender el mundo – transformar el mundo”, en Habermas, J.; Rorty, R.; Vattimo, G. et al.: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer* [Trad. y prólogo de Antonio Gómez Ramos]. Madrid, Síntesis; pp. 59-69
- (2010) *La sociedad transparente* [Introducción y trad. de Teresa Oñate y Zubía]. Barcelona, Paidós.
- (2012) *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. [Trad. Miguel Salazar]. Barcelona, Herder.
- (2013) “El futuro de la hermenéutica”, en el citado volumen de Oñate, T. (et. al.) (eds.): (2013), pp. 493-503

* * * *