

LA CONTRIBUCIÓN DE GIANNI VATTIMO A LA HERMENÉUTICA DEL SIGLO XX

Gianni Vattimo's Contribution to Twentieth Century Hermeneutics

Teresa OÑATE

Universidad de Nacional de Educación a Distancia (Madrid)

BIBLID [(0213-3563) 5, 2003, 99-134]

RESUMEN

En este artículo se aborda la discusión y el análisis de la decisiva contribución de la ontología de Gianni Vattimo, después de Nietzsche, Heidegger y Gadamer en tres direcciones. En primer lugar, al trazado del mapa doxográfico-temático del pensamiento crítico contemporáneo y su problemática, articulado por la hermenéutica como lengua común y lugar de discusión común de la filosofía actual. En segundo lugar, al lúcido planteamiento y subrayado sistemático, por parte de Vattimo, de la prioritaria cuestión de la *filosofía del criterio*, o del *límite de la interpretación*, que entronca históricamente, en el contexto de la hermenéutica occidental europea, con la metafísica de la historia misma, la teología y la filosofía de la religión. Y, en tercer lugar, a la coherente respuesta hermenéutica de Vattimo, de acuerdo con una *filosofía afirmativa contradogmática*; es decir, al rebasamiento hermenéutico de la racionalidad dialéctica negativa merced al reconocimiento ontológico del espíritu del amor como criterio hermenéutico suprajudicativo.

Palabras clave: Vattimo, ontología, hermenéutica contemporánea, filosofía del criterio, límite de la interpretación, filosofía afirmativa contradogmática.

ABSTRACT

This article discusses and analyses the decisive contribution of Vattimo's ontology after Nietzsche, Heidegger and Gadamer. Specially, it focus on the following three aspects. On the one hand, it explores the doxographic-thematic map

of contemporary critical thought and its problematic articulated by hermeneutics. On the other hand, it studies Vattimo's approach concerning the priority question of philosophy of criterion, a question which is connected to metaphysics of history, theology and philosophy of religion. Finally, this paper analyse Vattimo's replies constructed according with an affirmative contradogmatic philosophy.

Key words: Vattimo, ontology, contemporary hermeneutics, critical thought, philosophy of criterion, affirmative contradogmatic philosophy.

PRIMERA PARTE:

DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN A LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA POSTMODERNA.

PENSAR CON GIANNI VATTIMO LA FILOSOFÍA DEL PRESENTE

I.1. *Con Gianni Vattimo*

Desde el final de los años ochenta he venido dedicando a la intervención filosófica y política de Gianni Vattimo cuanta atención pública me ha sido posible: artículos, traducciones, prólogos, monografías críticas, entrevistas filosóficas, reseñas, comentarios y libros. También *lecciones* dentro de asignaturas y seminarios universitarios, así como cursos de doctorado y tesis doctorales; congresos, jornadas, debates, conferencias... y cursos interinstitucionales en colaboración con el Museo Nacional y Centro de Arte Reina Sofía (MNCARS), con la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), y con la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, para ceñirnos a nuestro país. Me he ocupado, así mismo, de dar a conocer y poner en circulación, en el área de las culturas hispanas, el pensamiento de Vattimo desde lugares periodísticos, espacios radiofónicos, programas de televisión y diversas difusiones de la red. En muchas de estas praxis comunicativas, como es lógico, ha participado personalmente Gianni Vattimo y ha sido Gianni Vattimo el protagonista, ya como conferenciante, ya como interlocutor, ya como profesor invitado, o hasta como responsable de diversas lecciones a lo largo de un curso académico¹.

1. El primero de ellos fue el curso *Un tiempo estético* del seminario «Pensar las Artes», que tuvo lugar en el Reina Sofía (MNCARS) del 2 de marzo al 9 de diciembre de 1993, dirigido por mí y coordinado por el grupo interdisciplinar de investigaciones estéticas *Palímsestos*, del que Gianni Vattimo es miembro honorífico. Y el último, hasta la fecha, el curso de verano de la UNED de *Estética y hermenéutica: Homenaje a H. G. Gadamer*, que tuvo lugar en Ávila el verano pasado, del 8 al 12 de julio de 2002, y en la sede de la Fundación Santa Teresa, también dirigido por mí y organizado por *Palímsestos*, que, además de conferencias y mesas redondas prepararon esta vez una exposición de obra plástica y música, bajo el lema *Interpretaciones*, en la Sala de Exposiciones *Caja-Duero*. La muestra reunió piezas originales de filósofos y artistas, «haciendo salir la hermenéutica a la calle», decía un periodista. El *gran abuelo Gadamer* había muerto el 13 de marzo y Vattimo venía a celebrar con nosotros el primer ceremonial del *luto vivo* con que le estamos acompañando y recordando en este que es el año de su

Por mi parte he discutido con Gianni Vattimo, *entre la verdad y la amistad, la amistad y la verdad*², con el rigor que corresponde a las insoslayables exigencias críticas que plantea la racionalidad hermenéutica contemporánea en tanto que ontología del presente y *koiné* o *lengua común* de la filosofía occidental. De entre mis trabajos no ya de difusión del pensamiento y la obra de Vattimo sino de pormenorizado análisis crítico-hermenéutico y acendrada discusión con Vattimo, destacaría los siguientes:

1. El estudio que servía de *Introducción a La sociedad transparente*, en el año 1990³.
2. El libro: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad (una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo)*, en el año 2000⁴.
3. El *Prólogo: Los hijos de Nietzsche*, al último libro de Gianni Vattimo publicado en castellano, bajo el título *Diálogo con Nietzsche*, en el 2002⁵.

Cabría, por lo tanto, preguntarse enseguida, cuál sea el sentido de dispensar a la filosofía de Gianni Vattimo semejante trato preferencial y qué sea lo que está o entra en juego en un pensamiento capaz de tanto espacio interlocucional y comunicativo. En otras palabras: ¿Por qué dedicarse al estudio crítico de esta filosofía postmetafísica de un modo tan pormenorizado y exigente? ¿Cuál es, en efecto, la importancia y la contribución de Gianni Vattimo a la racionalidad hermenéutica contemporánea?

muerte a los 102 años. El pasado 15 de marzo se emitió, en el canal 2 de Televisión Española, en TELEUNED, el último programa de los cinco que integran la serie televisiva que estamos consagrando a la vida y obra del fundador de la hermenéutica, en la revista televisiva de filosofía *Voces del pensamiento*. La serie lleva por título *Hans Georg Gadamer: Maestro del siglo xx*; con ella hemos querido varios filósofos españoles, a partir de la colaboración del profesor Gianni Vattimo, el grupo de investigaciones estéticas *Palímsestos* y el inteligente trabajo creativo del equipo de TELEUNED (que dirige Ángela Ubreva contando con la realización de Guillermo Molini), acercar la filosofía hermenéutica —como mensaje y medio de racionalidad artístico-comunicativa— a la audiencia hispana culta pero no especializada. Así pensamos poder contribuir a preparar una alta cultura popular donde pueda cumplirse la que es, probablemente, una de las *destinaciones* específicas de la hermenéutica y una de sus vocaciones más hermosas, desde Gadamer y Vattimo hasta nosotros. La serie está disponible también en Internet en la página Web de la UNED, en TELEUNED.

2. Véase el amplio comentario que dedica G. Vattimo a la famosa sentencia *amicus Plato sed magis amica veritas*, atribuida por los antiguos biógrafos a Aristóteles, en su último libro aparecido hasta la fecha: *Dopo la cristianità (per un cristianesimo non religioso)*, en el capítulo 8: «Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica», Italia, Garzanti libri, febrero, 2002, pp. 109-118.

3. VATTIMO, Gianni, *La sociedad transparente. Introducción de Teresa Oñate*. Pensamiento contemporáneo, 10, traduc. castellana Teresa Oñate, Barcelona, Ed. Paidós, 1990.

4. Madrid, Ed. Alderabán, 2000.

5. Barcelona, Ed. Paidós, 2002.

I.2. *Gianni Vattimo y nosotros*

Lo primero que debo decir obliga a un breve esfuerzo de rememoración contextual que quizá resulte representativo de mi generación, es decir, de la experiencia filosófico-política, en sentido amplio, de los filósofos/as españoles que hemos nacido alrededor de la década de los años sesenta. Me parece que para nosotros/as, diciéndolo de modo esquemático, el desconcierto de la *dialéctica de la Ilustración*, en el cual parecían poder habitar si bien conflictual y hasta paradójicamente las generaciones críticas anteriores y algunos de nuestros mejores profesores (por los no-críticos integrados y celadores del *estado de las cosas* ni pasaba ni pasa, sencillamente, la filosofía), no podía sino traducirse en un reto filosófico radical que obligaba a un esfuerzo racional de largo alcance. Me explico: no parecía de recibo admitir, sin más, y mucho menos de un modo apresurado, que los mejores deseos racionales de *los hombres*: la libertad, la igualdad, la justicia y hasta la verdad del pensamiento crítico, hubieran de ser oscuramente responsables, *en cuanto se trataba de su realización* histórica y sociocultural, de sus efectos contrarios precisos.

Pongo algunos ejemplos de estos *efectos*, al parecer tan indeseables como inevitables, de la dialéctica de la razón ilustrada-realizada, que, en vista de los mismos, parecía optar, finalmente (pienso en la Escuela de Frankfurt), por mantenerse en el estatuto ideal-programático de las utopías reguladoras: 1. La oscilación estable entre los dogmatismos autoritarios y los relativismos tolerantes. 2. Las crisis bélicas permanentes y rentables para la reconstrucción de lo arrasado y el mercado millonario de la producción armamentística implicado en la expansión del capital ilimitado, gracias a la investigación tecnológica de punta aplicada a la productividad de la guerra, con el saldo circular del abismo creciente entre los países pobres y los ricos. 3. Las consecuencias indeseables de la creciente racionalización y administración tecnológico-burocrática de los diseños de la subjetualidad masificada. 4. La instrumentalización, cosificación, nivelación y vaciamiento, como pérdida de sentido, en todos los ámbitos, de las diferencias (desde el ámbito ecológico-natural hasta el de las diversas culturas y tradiciones humanas, sagradas y animales del planeta), que al parecer traía consigo, de modo inevitable, el progreso racional moderno-ilustrado y el cumplimiento de su programa universal: el de la emancipación como piedra angular de la libertad racional auto-legislativa, o autónoma, regida sólo por la libertad *del hombre occidental*, como beneficiario y como paradigma colonial, antropocéntrico y etnocéntrico.

Los ejemplos pueden multiplicarse y profundizarse, desafortunadamente, hasta decir basta. Pero en todos los casos parecía tratarse del *precio de la razón* y de su anhelo de libertad absoluta. Al menos eso parecía desprenderse de la *dialéctica de la razón ilustrada*, tal y como lo consignábamos y aprendíamos en el pesimismo y utopismo de Adorno o Horkheimer, y hasta en el mesianismo de Benjamin, por seguir remitiéndome a la lúcida y atormentada autocrítica de los dialécticos frankfurtianos. El mismo nihilismo que se legitimaba, ya fuera en la *náusea*

de Sartre, ya en *la razón sin esperanza*, por todas partes, y a través del mismo desencanto paradójico: dialécticamente desgarrado y esteticistamente exhibido. El mismo nihilismo que situándose en la supuesta lucidez del *a pesar de* (sobre todo *a pesar* del deseo racional del bien) se ufanaba de haber comprendido *el secreto* (de la razón progresista) y de poder soportarlo, condenando toda alternativa posible al reino de lo irracional, ya por reaccionario, ya por *romántico*, ya por *ignorante*... y, en todo caso, por confusamente propio de las *almas bellas*, la ilusa puerilidad, o peor: la adiposa autosatisfacción de los burgueses bienpensantes.

En una palabra: la racionalidad dialéctica como racionalidad crítica moderno-ilustrada había descubierto su esencial nihilismo en tanto que dialéctica negativa (¿de la razón-poder?). El programa de la libertad absoluta parecía haberse liberado (así y por fin) también de cualquier implicación y compromiso que no fuera la *voluntad de voluntad pura*. Las consecuencias pueden imaginarse. Nietzsche las habría quizá anticipado en relación a la llamada *voluntad de poder*, mientras que Heidegger localizaba ya, en la voluntad de voluntad como voluntad de arte nietzscheana, la realización final de la metafísica de Occidente, el cumplimiento de la esencia de la libertad del hombre tal como la pensaran el idealismo de Schelling y la dialéctica de la historia de Hegel; por lo que en Nietzsche, el último metafísico, alcanzaba el nihilismo europeo de la historia de la metafísica occidental su cenit pavoroso⁶, tras la muerte de Dios: el cumplimiento del *proyecto* de trascender o superar todos los límites, siempre más allá (*metá tá físicá*). Metafísica, ciencia, técnica, hasta la *era de la planificación total* y la edad de *la imagen del mundo*. Entonces (ahora) la deshumanización alcanzaría su cumbre y el hombre mismo se

6. Dice el Coro de la *Antífona* de Sófocles, versos 332-375 —en la inolvidable versión de M. Heidegger, la de su *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica) (1935), Tübingen, Max Niemeyer, 1953 (trad. castell. Emilio Estúu, Buenos Aires, Ed. Nova, 1956, pp. 183-184)—: «Muchas cosas son *pavorosas*; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en *pavor*. Sale por encima de la espumeante marea, en medio de la invernal tempestad del sur, y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas ondas. Fatiga la indestructible calma de la más sublime de las diosas, la tierra, pues año tras año, ayudado por el arado y su caballo, la remueve en una y otra dirección./ El caviloso hombre enreda la volátil bandada de pájaros y caza los animales del desierto y los que viven en el mar. Con astucia subyuga al animal que pernocta y anda por los montes. Salta a la cerviz de toscas crines del corcel y lo domina; y con el madero somete a yugo al toro jamás dominado./ El hombre se encuentra en el son de la palabra y en la omnicomprensión, presurosa como el viento, y también en el desnudo con que domina las ciudades. Así mismo ha pensado cómo huir bajo las flechas del clima, de sus inclemencias y de las inhospitalarias heladas./ Por todos lados viaja sin cesar, desprovisto de experiencia y sin salidas, llega a la nada. En ningún caso puede impedir por fuga alguna, un único embate: el de la muerte; pero tiene la felicidad de esquivar con habilidad la enfermedad plena de miserias./ Circunspecto porque domina, más allá de lo esperado, la habilidad inventiva, cae a veces en la perversidad, otras le salen bien empresas nobles. Vive entre la ley de la tierra y el orden jurado por los dioses. Al predominar sobre el lugar lo pierde, porque la audacia del hombre siempre le hace considerar al ser como no-ser./ Quien ponga en obra esto, que no comparta mi hogar conmigo, ni que mi saber tenga nada en común con su divagar». Para un comentario, en profundidad, de este *texto* véase OÑATE, T., «La cuestión del Sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V (1985), Madrid, Ed. Universidad Complutense, pp. 259-292.

resolvería en mero objeto y mercancía, dentro del *Ge-stell* (implantación, colocación, escaparate) del capitalismo irrestricto⁷.

Mi generación estaba perpleja, y supongo que muchos otros, antes y después, también. Y si ésta era la *transmisión* de nuestros mejores profesores, ¿qué es lo que cabía hacer entonces? ¿Cómo habíamos llegado hasta allí? ¿Era cierto esto último, se podía dar crédito a un *radical de derechas* (por no llamarle *nazi*) apocalíptico, como parecía ser el caso de Martin Heidegger? Por nuestra parte, por parte de mi generación, se comprenderá sin dificultad, que, de un lado, no pudiéramos adherirnos, sin más, al *proyecto racional dialéctico desmitificado*, y que, por otro, necesitáramos indispensablemente empezar por el principio. O sea: volver a pensar por nosotros mismos y a la vista de lo mencionado qué había pasado ciertamente con la racionalidad occidental en causa y en curso, desde su nacimiento hasta nosotros, es decir, desde el *nacimiento de la filosofía*⁸ griega. Sin embargo, no otra era la vía que proponía el mismo Heidegger, la vía del *Andenken* (re-pensar, re-nombrar) de la historia de la metafísica occidental, estando cerrada como lo estaba, por lo antedicho, la posibilidad de una *superación dialéctica* del pasado-presente, si no queríamos repetir sin más el trascender *progresista* de la dialéctica de la metafísica de la Ilustración. No parecía haber, en consecuencia, ningún otro camino, por muy antipático y difícil que resultara Heidegger (al principio). Menos mal que estaba también Nietzsche, y sobre todo, menos mal que estaba Gianni Vattimo para poder entenderlos.

I.3. *El declinar de la metafísica, la muerte de Dios y el fin de los metarrelatos: la filosofía de la historia en cuestión. Metafísica y violencia. Hacia una izquierda sin Marx*

Mientras tanto J. F. Lyotard había declarado la *condición postmoderna*, siguiendo la instancia de las estéticas literarias y arquitectónicas que se despedían de la modernidad. Pero lo más asombroso estaba, sin duda, en aquella *noticia*, declaración o consignación que, de modo semejante al *anuncio de la muerte de Dios* en Nietzsche, contenía su *Informe* sobre el fin de los metarrelatos metafísicos occidentales, desmitificados como *cuentos chinos, escritos*—además, y remedando a Benjamin— *por los vencedores*. Por lo que la problemática de la filosofía de la historia pasaba también a primer plano para poner acerbamente en cuestión y pedir cuentas a Hegel-Marx de la violencia metafísica de la historia universal y *el progreso* de la racionalidad histórico-dialéctica. Como era lógico, también desde el contexto

7. Véase HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, traduc. castellana Eustaquio Barjau, Barcelona, Ed. Serbal, 1ª ed., 1994; 2ª ed. 2001.

8. Véase COLLI, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milano, Ed. Adelphi, 1975. Y también COLLI, G., *Después de Nietzsche*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1978; *El libro de nuestra crisis*, Barcelona, Ed. Paidós, 1991; y *Filosofía de la expresión*, Ed. Siruela, 1996.

postmarxiano del postestructuralismo francés se experimentaba la exigencia de *alterar los tiempos que corren* (otra vez Benjamin) en busca de una racionalidad epocalidad alternativas. La postmodernidad como postmetafísica y posthistoria acababa de nacer, y yo me fui a estudiar, primero con Lyotard y luego con Vattimo, mientras seguía leyendo a Heidegger, a Nietzsche y a las tradiciones de la filosofía europea, empezando por los griegos. Desde entonces no he abandonado nunca ese *doble modo de leer*: desde los griegos el pensamiento contemporáneo (a partir de Hegel) y desde los contemporáneos a los griegos, con las múltiples genealogías que desde tal síntesis disyuntiva se abren también para las estratologías medievales, renacentistas o barrocas... Pero es en ese *cruce* entre los límites, muchas de cuyas dimensiones son inconmensurables, mientras que otras no lo son, donde pienso que se abre hoy un enclave privilegiado para la hermenéutica intraoccidental filosófica como racionalidad transhistórica: en el cruce transversal, de transformación y expropiación que, para empezar, operan entre sí los límites extremos de nuestra memoria virtual: *nuestros griegos y sus (post)modernos*⁹.

Volvamos, sin embargo, a mediados de los ochenta. Entonces era sólo Gianni Vattimo, el más ontólogo de los discípulos de H. G. Gadamer (discípulo a su vez de M. Heidegger, fundador de la hermenéutica y *urbanizador*—según el famoso dicho de J. Habermas— de la *provincia* [o de la *selva*] heideggeriana), quien permitía entender los enlaces y la densidad de las transmisiones problemáticas puestas en juego por Nietzsche y por Heidegger hasta llegar a la postmodernidad, a través de la hermenéutica, para alcanzarnos con las exigencias racionales antedichas.

Comprender, por ejemplo, que el ser del *Andenken* de Heidegger es y se da en el lenguaje como transmisión histórica de mensajes pendientes de interpretación, traducción y retransmisión, proseguía y radicalizaba a Gadamer para actuar el giro lingüístico y hermenéutico de la sociedad de la comunicación, aplicándolo a las grandes filosofías que lo habían posibilitado, y ganaba, por otra parte, para la racionalidad hermenéutica presente y en acción, no sólo la sorprendente claridad de su proveniencia y su linaje, sino la *actualidad productiva* y la coherencia inmanente que la proponían como racionalidad alternativa o postmetafísica, tras la pérdida de legitimidad de cualquier racionalidad totalizante.

Mientras libraba Vattimo, así, a la hermenéutica gadameriana de un cierto tinte de conservadurismo (adquirido por ésta debido, probablemente, al papel que le había tocado desempeñar en el arduo debate con el último ilustradomarxismo de la socialdemocracia alemana, representada por J. Habermas en los años sesenta), devolvía a *la nueva hermenéutica* su estatuto radical inconciliable: el de ser la racionalidad crítica de la metafísica occidental. ¿Y cómo lo hacía? ¿Cómo convertía Vattimo la quizá en exceso conciliadora hermenéutica humanista de Gadamer en la nueva hermenéutica radical que necesitaba la postmodernidad como izquierda

9. Juego aquí con el título modificado del excelente trabajo de CASIN, Barbara, *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, 1999.

postilustrada y *sin Marx*? Pues yendo *hacia atrás*, hasta las raíces ontológicas de los clásicos de la postmodernidad: Nietzsche y Heidegger, para generar un ágora, un ámbito y un arco de encuentro crítico, invalorable, con todas las izquierdas postmarxistas occidentales, emblemáticamente representadas por el postestructuralismo francés, en Europa, o por la hermenéutica pragmatista de la izquierda postmoderna, en EE.UU.

I.4. *Hermenéutica y postmodernidad: Vattimo, el discípulo radical de Gadamer. La hermenéutica postmoderna como ontología crítica de la metafísica, desde Nietzsche y Heidegger*

Así se abría camino (*métodos*) el lugar de la racionalidad hermenéutica postmoderna como *koiné* del pensamiento postmetafísico, por encima de las derechas y las izquierdas convencionales, y, de paso, se operaba una rehabilitación filosófica sin precedentes de Nietzsche y Heidegger, estrechamente vinculados entre sí, y defendiéndose entre sí, al paio de toda mezquinería y de toda beatería. Ahora sí se podría leer, traducir, interpretar, comprender y dejar actuar la historia de los efectos (la *Wirkungsgeschichte*) de la radical ontología crítica hermenéutica que se había levantado ya con múltiples voces, a partir de Nietzsche (sin olvidar las que confluían en Nietzsche, por ejemplo, de muy distinto modo, las de Kierkegaard y Schopenhauer) contra la descomunal violencia de la metafísica, ejercida en nombre de la razón-emancipación.

Había que leer a Nietzsche como si fuera Aristóteles —nos recordaba Vattimo que decía Heidegger—, es decir, como un ontólogo, no como un simple crítico de la cultura. Pues ¿qué era el nihilismo activo sino la ontología de Nietzsche, que llevada ahora a declinar sobre Heidegger lograba el indecible beneficio de obligar a los recalcitrantes metafísicos europeos a no pararse en *Ser y Tiempo* del año 1927, para convertir —ilegítimamente— esa obra en norma canónica y en guía para la interpretación del *todo Heidegger*? Remitido, en efecto, al nihilismo activo, y puesto en continuidad con Nietzsche, resultaba imposible *re-construir* un Heidegger reappropriado y reintegrado a la metafísica en cualquiera de sus formas. Resultaba imposible un Heidegger metafísico (tanto en el sentido del *sujeto humanista* como en el del *fundamento* y la ontología fundamental). Incluso bajo su inversión apofántica o místico-negativa: la del *Ab-Grund* (abismo, desfondamiento) como sustitución del *Grund* (fundamento), era imposible atribuir a Heidegger metafísica alguna.

La hermenéutica de Heidegger no podía pararse en el Heidegger anterior a la *Kebre*, sino obligarse a seguir leyendo a Heidegger hasta el final: desde la *Kebre* hasta el *Tiempo y ser* del año 62, por ejemplo, o hasta los *Seminarios de Heráclito*. O sea: leer *los dos Heidegger*, pensar la relación entre ambos desde la *Kebre* y leer, en todo caso, *el primer Heidegger* desde *el segundo*, eran orientaciones hermenéuticas que se abrían en cuanto se asumía la cuestión del nihilismo activo de Nietzsche también como enclave ontológico del *Andenken* heideggeriano, que lo

proseguía, en tanto que dislocación y disolución genealógica de todo fundamento perentorio y toda metafísica fundamental. Lo mismo ocurría en el caso del *ultra-hombre* o *Übermensch* de Nietzsche, el cual, leído desde la coherencia que exige el nihilismo activo hermenéutico del «no hay hechos sino interpretaciones», abre la perspectiva del *hombre de buen temperamento sin resentimiento contra la vida* y capaz de una convalecencia (*Verwindung*) que sobredetermina la voluntad de autoafirmación y autopromoción, y la violencia de la sobrevivencia concurrente, situándose en un *más allá del sujeto* por debilitación de cualquier prepotencia.

Muerte del sujeto y ascenso del arte, con consecuencias para la lectura hermenéutico-estética y ética del *Übermensch* y, lo que es más importante, para blindar a Nietzsche —igual que en el caso de Heidegger— contra las reappropriaciones metafísicas contra-hermenéuticas que por desgracia de sobra conocemos: las que han pretendido, por ejemplo, bien tristemente, engendrar un *Nietzsche de los instintos*, o un *superhombre individualista* más fuerte y grande y libre que las masas, o un *eterno retorno* físico-cosmológico, o un Heidegger reappropriado por Kant, etc. Lecturas tendencialmente fascistas por positivistas, o neo-ilustradas. Es decir: lecturas metafísicas que olvidan aplicar a las ontologías hermenéuticas de Nietzsche y Heidegger, el indispensable *principio crítico-hermenéutico del ser-lenguaje-interpretación*, y siguen proyectando sobre sus textos la violencia característica de los fundamentos y sus figuras: la autosuficiencia presuntamente descriptiva del poder, la sustancia en sí, el sujeto para-sí, la subjetualidad transcendental del humanismo universal, el todo, etc. Hay que tomarse en serio el nihilismo activo de la ontología de Nietzsche y Heidegger, si se trata de no violentar sino de leer hermenéuticamente sus filosofías hermenéuticas postmetafísicas: postidealistas, postmaterialistas y posthumanistas¹⁰. Se entenderá quizá mejor desde ahí que *la vocación estética de la hermenéutica* encuentre y haga del *estilo*, la *unidad de estilo* y los géneros literarios del lenguaje y las obras de arte, una cuestión metodológica con alcance ontológico relativo al (modo) del pensar y acontecer de la verdad (hermenéutica).

10. En cuanto al posthumanismo de Nietzsche y de Heidegger resultan las lecturas de Vattimo de una lucidez y rigor poco comunes por cuanto vinculan de modo complejo y preciso esta temática, de tan difícil *digestión* para la metafísica secularizada, con la pormenorizada historia de las recepciones hermenéuticas de Nietzsche y Heidegger, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días y según en qué países. Es cuestión de ver las fechas editoriales de las recepciones de los textos y lugares, para trazar el mapa de las interpretaciones vigentes de ambos filósofos, tal como hace Vattimo en sus: *Introducción a Nietzsche* e *Introducción a Heidegger*. Véase la bibliografía completa de los textos de Vattimo aparecidos hasta 1990 en la edición castellana preparada por mí de *La sociedad transparente*, Barcelona, Ed. Paidós, 1990. Para una comprensión actualizada y prural de la temática del posthumanismo (de cuya comprensión no prejuizada depende, en gran medida, la comprensión, o al menos la puerta de entrada de la comprensión del pluriverso de la postmodernidad, me permito recomendar tres textos de interés: *Posthumanism. Readers in cultural criticism*, Comp. Neil Badmington Palgrave, New Cork, 2000. *Postmodernism. Critical concepts* (cuatro volúmenes), London and New York, Ed. Victor E. Taylor and Charles E. Winquist, 1998 y ss. Y *Poststructuralist Classics*, London and New York, Ed. Andrew Benjamin, 1988.

CONCLUSIONES

Gianni Vattimo: hermenéutica de la ontología hermenéutica actual: la nueva koiné y el oficio del filósofo contemporáneo en la postmodernidad. Muerte del Hombre y ascenso del divino (no-violento) postmetafísico. La Izquierda postmarxiana

Ahora también podrían multiplicarse los ejemplos, pero nada mejor, para cualquiera que esté leyendo estas páginas, que experimentar por sí mismo la serenidad de leer los diversos trabajos hermenéuticos de Gianni Vattimo dedicados a la interpretación de las ontologías de Nietzsche y Heidegger; su vínculo profundo entre sí y con la racionalidad hermenéutica de Gadamer; y el enlace de esos mismos nexos con la postmodernidad. O sea: el enlace entre la ontología hermenéutica y la postmodernidad como pensamiento postmetafísico y contra-violento, epocalmente situado al final de la modernidad. Estoy pensando en textos cuyo brillo y alegría no podemos evocar sino con honda gratitud filosófica: la *Introducción a Nietzsche*; la *Introducción a Heidegger*; *Ontología y poesía*; *El sujeto y la máscara*; *Más allá del Sujeto*; *Las aventuras de la diferencia*; *El final de la modernidad*; *La sociedad transparente*; *Ética de la interpretación*; *Más allá de la interpretación*; etc., por no mencionar los múltiples prólogos, traducciones, reseñas, y demás empresas editoriales (colecciones, revistas, etc.), con que Vattimo asume la labor de oficio del gran filósofo y la esmerada tarea inter-locucional de la filosofía hermenéutica contemporánea, como nueva *koiné* dialogal o de disenso¹¹.

Hay un último aspecto que quiero mencionar al hilo de estas consideraciones, en el que luego me detendré por extenso. Se trata de la *cuestión de lo divino*, situada en el orden de cosas que remite a la contribución esencial de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo xx, en cuanto a la abertura o constitución del espacio ontológico mismo de tal racionalidad. Pues ya en la referencia de Vattimo a Nietzsche y Heidegger (y también a Gadamer, aunque de otra manera), en cuyos textos late de modo constante la cuestión de lo divino, y también la del pensar simbólico-poético, se traza y se deja sentir también una *Kebre*, como conversión y retorno, inscritos en el movimiento mismo del pensar que interpreta y produce el sentido de las transmisiones de la racionalidad occidental, tras la muerte de Dios y del ateísmo dogmático ilustrado¹². Volveremos sobre ello.

11. Hay referencia completa de todos sus trabajos en las bibliografías preparadas por mí tanto para la edición castellana de *La sociedad transparente*, o. c., hasta 1990, como en mi libro *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, hasta el año 2000. Desde esa fecha hasta ahora hay que destacar, entre sus muchos artículos de prensa y otros *escritos menores*, la aparición de dos libros de filosofía de Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, que incluye mi prólogo: «Los hijos de Nietzsche», en la edición castellana, Barcelona, Ed. Paidós, 2002, y *Dopo la cristianità (per un cristianesimo non religioso)*, Garzanti, 2002. Los lectores pueden consultar, además, la página web de Vattimo: www.giannivattimo.it.

12. Dice H. G. Gadamer en *La Religión*, comentando la intervención de Gianni Vattimo en aquella reunión de amigos tenida en Capri, el 28 de febrero de 1994, también con J. Derrida, y con E. Trías, para hablar-pensar sobre la religión: «La religión y las religiones», en esta perspectiva el problema de la

Quede constancia hasta aquí, pues, por el momento, de cómo los trabajos filosóficos de Gianni Vattimo, y particularmente los datables hasta el final de los años ochenta y principios de los noventa, operan en la hermenéutica del siglo xx de modo destacado, dando lugar, en resumen, a tres fenómenos de singular importancia: A) Por un lado, a que la hermenéutica se presente, pueda convertirse y se convierta en la nueva *koiné* del pensamiento occidental, como alternativa crítica a la dialéctica de la racionalidad metafísica; y, B) por otro lado, a que esta misma filosofía hermenéutica actual se constituya en ontología del lenguaje-historia-transmisión-interpretación, como ontología postmetafísica de la postmodernidad, en la era del capitalismo telemático y la sociedad de la comunicación. C) Se puede señalar, por último, que Vattimo, de modo muy significativo, ha configurado el contexto de la izquierda postmarxiana occidental. En efecto, ha retrazado el linaje de la hermenéutica gadameriana remontándose de Heidegger a Nietzsche, por lo que converge *hacia atrás* con los nietzscheanos del postestructuralismo francés, destacadamente Michel Foucault y Gilles Deleuze, además de confluír con la deconstrucción de Jacques Derrida, que asume, de modo muy diverso, la misma proveniencia. No es extraño, entonces, que el pragmatismo de R. Rorty o la hermenéutica crítica de J. Habermas y K. O. Apel, por poner algunos ejemplos, se puedan sumar, entre otros muchos, a la conversación que Gianni Vattimo les permite y obliga a entablar entre sí y con la filosofía del presente.

SEGUNDA PARTE:

EL LÍMITE DE LA INTERPRETACIÓN. DE LAS APORÍAS DE LA HISTORIA

AL GIRO RELIGIOSO DE LA HERMENÉUTICA POSTMODERNA.

LA CUESTIÓN DEL CRITERIO: ¿UNA CUESTIÓN DE FE RACIONAL?

¿QUÉ ES LA «VERWINDUNG»? ¿QUÉ ES LA REVELACIÓN?

II.1. *Trazar el mapa de la hermenéutica contemporánea. La aportación del pensamiento débil. Crítica del fundamentalismo y del relativismo. Los riesgos del «debolismo»*

Miremos ahora las cosas con más detalle, pues tras el reconocimiento cabal de los méritos, toca dar lugar a la crítica y ponderación correspondiente. Me propongo

religión cobra actualidad en nuestro mundo. No vivimos una era de guerras de religión, pero la tragedia de la Segunda Guerra Mundial tuvo algún parecido con el delirio de una sangrienta guerra religiosa. Así lo dejó entender la ponencia de Vattimo al recordar que el ateísmo dogmático ejerció una influencia como trasfondo en el conflicto de la Segunda Guerra Mundial. Este trasfondo ha cambiado, porque hoy no posee la misma virulencia, tras la extinción de la locura racista del nacional-socialismo y de la "religión" soviética impuesta», Madrid, Ed. PPC, de Deuil y Laterza, 1996, p. 280.

Y dice Gianni Vattimo en la referida ponencia: «Cabe en cambio sospechar legítimamente que el retornar sea un aspecto (o el aspecto esencial) de la experiencia religiosa» (p. 110).

para ello compendiar lo esencial de la crítica racional que se contiene en mis tres trabajos teóricos, antes mencionados, aquellos que, según creo, abren la discusión filosófica de la hermenéutica de Gianni Vattimo al diálogo pertinente de los estudiosos, favoreciendo la intelección y la crítica de algunos de los problemas que resultan decisivos para la comprensión e interpretación no sólo de *su* filosofía, sino de la hermenéutica del siglo xx (en adelante). Es cierto, sin embargo, y quiero insistir en ello, que la hondura ontológica, honestidad ética, viveza interpretativa y precisión racional, que caracterizan a la hermenéutica contemporánea, no serían posibles sin la activa labor de interlocución racional que debemos a Gianni Vattimo, y, quizá sobre todo, a su sinceridad. Todo lo cual se advierte en seguida, o lo que es lo mismo, en cuanto se trata de localizar de modo vinculante y reconocible cuáles sean las genealogías, las articulaciones, y la compleja unidad de la hermenéutica hodierna, atendiendo al mapa en relieve de sus conflictos históricos, racionales y espirituales. Ahí están los textos de Gianni Vattimo; basta con abrirlos para entrar en el juego, porque en todos ellos, sin excepción, se pone en juego, desde la *phylía del pensar*, la red diferencial de los problemas y las voces que tejen la hermenéutica contemporánea, marcando su geografía y la de sus afuéras, sus cruces, sus límites, sus giros, y las fracturas que la rompen desde dentro. ¿También a ella misma, también a la hermenéutica del *pensiero debole*, que se perfila como la propuesta original de Gianni Vattimo dentro del contexto de la hermenéutica del siglo xx (en adelante)?¹³.

Ya en el estudio introductorio que dediqué a la versión castellana de *La sociedad transparente* de Vattimo, se señalaban algunas de estas grietas. En este caso la edición a mi cargo contó con un breve escrito que el propio Vattimo redactó para la ocasión. Un *Prefacio*, digamos *estimulante*, sobre las condiciones particularmente favorables de las culturas españolas e hispanas en relación a la postmodernidad, por cuanto que no sometidas a procesos de racionalización tan duros como los impuestos por las sociedades muy modernizadas en general, ya en la economía, la vida social, o la existencia individual. No me resisto a citarlo. Dice allí Vattimo:

Si hay —como yo creo que lo hay— un pasaje que franquea la modernidad y que se delinea ya en la lógica misma de nuestra sociedad mediatizada, dentro de la cual, en múltiples sentidos, *el principio de realidad* parece consumirse y atenuarse,

13. Véase la edición italiana del *pensiero debole* (en Ed. Feltrinelli, 1.^a ed. Milano, 1983, 4.^a ed. marzo, 1986) donde además de textos de Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, se contienen escritos de otros varios intelectuales y filósofos italianos, vinculados a la hermenéutica «debolista», que en este caso se presenta al modo de un *manifiesto*. Se trata de: Leonardo Amoroso, Gianni Carchia, Giampero Comolli, Filippo Costa, Francesco Crespi, Alessandro dal Lago, Umberto Eco, Mauricio Ferraris, Diego Marconi, Pier Aldo Rovatti y Gianni Vattimo. Un *manifiesto* contra la violencia vehiculada y legitimada por la racionalidad del pensamiento metafísico, que se trata de debilitar. Véanse diversas interpretaciones del *pensamiento débil*, a tener en cuenta y a ser discutidas, en el volumen castellano editado e introducido por ÁLVAREZ, Lluís, *Filosofía, Política, Religión. Más allá del pensamiento débil*, Oviedo, Ed. Nobel, 1996.

tal pasaje puede asignar un papel central a aquellas culturas que, hasta ahora, han compartido menos el programa de la modernización y la empresa de racionalización rigurosa impuesta por éste... Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la postmodernidad ser la época de las culturas latinas? [...]. La España de hoy es sin duda uno de los modelos de sociedad *postmoderna*, donde el carácter social parece poder brindarse también como *chance* de emancipación (una emancipación distinta de la reapropiación dialéctica hegeliano-marxista y diversa a la vez de esa vuelta a lo sagrado, a la comunidad, a la familia, etc., de que habla el nuevo integracionismo católico. Cuántas veces a la vuelta de seminarios y debates tenidos en Madrid o Barcelona, en Bilbao o Pontevedra..., se me venía a la cabeza, para reordenar tantas impresiones, hacer una paráfrasis del título (uno de los títulos en proyecto) del gran escrito de Benjamin: *Madrid, capital del siglo veinte*—igual que París para Benjamin era la capital del diecinueve—. Durante los últimos años cuando menos... España mucho más que París o Londres, y hasta puede que Nueva York incluso, ha sido efectivamente el lugar ideal donde se han dado cita todas las aventuras intelectuales de Occidente¹⁴.

Mi *Introducción* a la colección de textos que componen *La sociedad transparente*, se concentraba en analizar los riesgos de la posición de Vattimo, a partir de la reconstrucción de las diversas genealogías que desde F. Nietzsche y M. Heidegger, K. Löwit, L. Pareyson y H. J. Gadamer, pasando por la Escuela de Frankfurt, y en especial por el pensamiento de Th. Adorno, confluían en explicar los motivos filosóficos del *pensamiento débil*. El cual, como es sabido, no se contenta con establecer como criterio elemental de interpretación y aplicación preferencial, el que antes hemos llamado *principio crítico-hermenéutico* del nihilismo activo. O sea: un criterio hermenéutico-operativo basado en la no violencia o en la crítica de la violencia de la metafísica, que actúa como *ética de la interpretación* dando lugar a la *debilitación* de las estructuras y fundamentos metafísicos fuertes, que se nos imponen, por todas partes, con inapelable perentoriedad no dialógica. En efecto, como *nihilismo activo y límite de la interpretación* tanto de los fundamentalismos como de los relativismos indiferentistas y su *todo vale*—igualmente violento e indiscutible— ha de tener, el principio crítico-hermenéutico «debolista», no sólo estatuto metodológico sino también estatuto ontológico-hermenéutico. O sea: traducir y comprender el sentido-mensaje mismo del ser de la historia-transmisión de la metafísica hasta nosotros, precisamente como debilitación-disolución del ser-fundamento y sus estructuras fuertes. Por eso proseguir la hermenéutica de la historia que se nos envía como disolución, determina o de-limita, de acuerdo con Vattimo, la tarea de la hermenéutica crítica como nihilismo activo o «debolismo».

El mayor de los riesgos del «debolismo», pues, se cernía a mi parecer, y como era de esperar, sobre la más ardua de las cuestiones que el legado de Nietzsche nos hace situar *en el centro* de la filosofía postmetafísica, por las razones que nosotros acabamos de recordar: me refiero a la cuestión del nihilismo, y al

14. *Ibid.*, pp. 69 y 67.

riesgo por parte de Vattimo, sobre todo, de proseguir un nihilismo *a lo último hombre* del Zaratustra de Nietzsche, merced a una dislocación (o *Verwindung*) del historicismo diacrónico-dialéctico de Hegel, que terminara por desembocar en una mera inversión-repetición de la racionalidad dialéctica de la historia: en un Hegel invertido que se desharía, disolvería y debilitaría progresivamente hacia atrás y tendencialmente hacia la nada, convertida en ideal regulativo. La clave de los factores de riesgo señalados estaba, por parte de Vattimo y para decirlo ahora sumariamente, en los siguientes puntos:

- A) En una lectura diacrónica o cinético-temporal, ya de *la muerte de Dios* de Nietzsche, ya del *final de la metafísica* de Heidegger.
- B) En la consecuente —y muy discutible— aplicación de la idea de tiempo vattimiana, radicalmente contingentista y eventualista al *eterno retorno* de Nietzsche y al *Andenken* y el *Ereignis* o hasta a la *alétheia* de Heidegger (como si, por ejemplo, la *létbe* estuviera *antes temporalmente* y la *a-létbeia* del des-velamiento *viniera después*, o como si el *acontecer-Ereignis* fuera un *evento*, desprovisto de *necesidad*). Por lo que la entera medida y coherencia de Vattimo se reducía, pues, esencialmente, a justificar.
- C) El derecho invocado por el «debolismo» nihilista a heredar las ontologías hermenéuticas de Nietzsche y Heidegger como fuentes de legitimidad racional, ya a título de proveniencia, ya de porvenir, para la filosofía no-metafísica;
- D) Residiendo el problema sobre todo en lo último, ya que, en efecto, si el blanco de la crítica de Nietzsche y Heidegger estaba en el nihilismo (de la historia de la metafísica de Occidente), ¿cómo habría de tratarse, según Vattimo al parecer, de proseguir e intensificar el *nihilismo activo* de esa *dialéctica al revés*, en que parecía resolverse *la ontología de la disolución* propia del pensamiento débil?
- E) ¿No estaría Vattimo, entonces, trabajando sin más a favor de la metafísica como historia nihilista del olvido del ser; y haciéndolo precisamente por proponerse disolver la metafísica? El círculo vertiginoso de ese infinito repetitivo ¿no había mostrado ya su potencia de gran agujero negro en la absorción por parte del capital de todos los movimientos dialécticos que se le oponían como antítesis? ¿No se lograba así la estabilidad recurrente de la crisis que perpetuaba la indiferente *enfermedad de la historia* y la *violencia de la metafísica* denunciada por Nietzsche y Heidegger? Así venía consignándolo regularmente la crítica del pensamiento postmarxista, desde los análisis de la Escuela de Frankfurt hasta mayo del 68, y el postestructuralismo francés¹⁵.

15. O. c., *Introducción a La sociedad transparente*, pp. 7-55.

II.2. *La cuestión del nihilismo. El retorno de lo divino en la postmodernidad y sus genealogías, helenas y/o cristianas. Nietzsche, Heidegger y los griegos. Aristóteles y la «inversión del platonismo». Los sentidos de la crítica a la metafísica de la historia del pensamiento europeo-occidental. Mito e historia*

El problema era tan decisivo y resultaba de tal envergadura, que nada me parecía merecer tanto la pena como dedicar las pormenorizadas investigaciones que se contienen en *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad (una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo)*¹⁶ al esfuerzo de revisar en profundidad todos los argumentos, los desplazamientos, los presupuestos, y elementos teóricos que estaban en juego. Es decir: no sólo los de Vattimo, sino también los de Nietzsche y los de Heidegger (por separado y en conexión), en relación a las cuestiones concernidas, las cuales se vinculan en último término a ésta esencial: la cuestión del estatuto ontológico-racional o, al contrario, meramente mitológico-narrativo, que corresponde a la filosofía de la historia. Pero además *estaban los griegos*, por decirlo así, y resultaba imposible ignorar la constante referencia a los filósofos griegos por parte de la hermenéutica de Nietzsche, de Heidegger y de Gadamer, de distintas formas, siempre centrales. Y, en especial, la muy significativa, compartida por todos ellos a *la filosofía en la época trágica de los griegos*¹⁷, la filosofía presocrática¹⁸.

Lo cual, en rigor, invita a pensar que resulta imposible omitir, en efecto, la referencia explícita de la racionalidad hermenéutica a su principal tarea: la de abrir la vía racional de la hermenéutica como *alternativa* propiamente *filosófica* a la violencia omnipresente de la metafísica occidental, aparentemente sin salida. Invita a pensar e invita a asumir, desde ahí, que la hermenéutica no se resuelve en una mera crítica de la cultura o de la civilización metafísico-dialéctica y su violencia histórica, por mucho que tal crítica resulte, desde luego, imprescindible, como condición necesaria, pero no suficiente, de la tarea de la alteración no-violenta de la metafísica. E invita, por último, a comprender que tal vía, la vía de la condición principal sobredeterminante y hegemónica (de la crítica) propia de la hermenéutica, no

16. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad (una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo)*, Madrid, Ed. Alderabán, 2000. El volumen cuenta con un denso *Postfacio* de Vattimo, la *Entrevista filosófica: Ontología y nihilismo*, en la que trabajamos juntos en Estrasburgo, en julio de 1999. La *Entrevista* se publicó también con el título: «La filosofía en el fin de siglo (*Materiales para un análisis del pensamiento del siglo xx*)», editado por Quintín Racionero y Simón Royo, en la revista de filosofía de la UNED *Éndoxa. Series filosóficas* (Madrid, Fac. Filosofía-UNED), nº 12, 2 vols. (2000), pp. 683-711.

17. NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, 2.ª ed., Madrid, Ed. Valdemar, febrero, 2001.

18. Véase de OÑATE, T., *El retorno griego...*, o. c., especialmente el capítulo IV con sus notas y escolios: pp. 49-119 y 256-303. Sobre el nacimiento pre-socrático de la filosofía y su *invención* por parte de Aristóteles, resulta indispensable GADAMER, H. G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Ed. Paidós, 1995.

es sino la vía *propriadamente filosófica de la filosofía* sin más, y en sus textos: los textos filosóficos constitutivamente pendientes de reinterpretación cada vez. O sea: la vía de la filosofía no-metafísica, a comenzar por el principio: por las primeras filosofías pre-metafísicas de los pre-platónicos, como resistencia y *señal hermenéutica* de aquel *otro comienzo*, ya iniciado por Hölderlin, y proseguido explícitamente por parte tanto de Nietzsche como de Heidegger, a favor de abrir un espacio-tiempo posible para la ontología hermenéutica postmetafísica¹⁹.

Un espacio-tiempo hermenéutico como lugar racional de plural verdad, donde fuera posible dejar refluir la historicidad diferencial posible y viva de todas las tradiciones interpretativas. Las apresadas, congeladas y *superadas* por la metafísica absoluta de la única historia *racional*²⁰. La de la nada que progresa matando, como *el Chronos* devorador de sus hijos, para repetirse y extenderse sin límite, en cuanto racionalidad dialéctica única, por el modo de producción indiferente y estable de la crisis-absorción violenta de todas las diferencias en el Todo-Uno de lo nuevo vaciado: el que hace circular la nada.

Nietzsche y Heidegger, críticos radicales del nihilismo de la metafísica moderna realizada, implicados y vinculados, al contrario de lo que Vattimo parecía pretender, en y por la tarea intempestiva de *invertir el platonismo* (y sus persecuciones *judeo-cristiano-secularizadas*). Invertir el platonismo²¹ en tanto que núcleo pertinaz del nihilismo dialéctico y su letal prosecución a través de la historia de la metafísica-ciencia-técnica. Invertir o dislocar la forma moderna de la metafísica: la historia universal, que progresa como olvido del ser y cosificación del hombre, a partir del olvido de la muerte del ser-trágico o el ser-devenir y el ser-pensar inescindidos y diferenciados-enlazados, asumidos, en el inicio, por la filosofía griega pre-platónica (ya en el Heráclito y el Anaximandro redescubiertos por Nietzsche, ya en el Parménides y el Empédocles redescubiertos por Heidegger). Y, en todo caso, en la filosofía griega preplatónica que instaurara como tradición inicial de la filosofía

19. *El retorno griego... o. c.*, esp. el cap. X: «Como un arco ansioso de su flecha, como una flecha ansiosa de su estrella», con sus notas y escolios, pp. 195-201 y 365-366. Véase también mi prólogo: *Los hijos de Nietzsche* al libro de G. Vattimo: *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Ed. Paidós, 2002, esp. el párrafo 3º: «La hermenéutica como ontología alternativa, nihilismo activo y eterno retorno», pp. 20-27.

20. La contribución de Gilles Deleuze a retrazar la historia sumergida no-oficial, de la ontología filosófica no-metafísica es tan imprescindible como deslumbrante. Para no recomendar la lectura de *todo Deleuze*, en esa dirección, me permito recomendar mi último trabajo publicado: NÚÑEZ, Amanda y OÑATE, Teresa, «Cuerpo-mente-mente-cuerpo en la filosofía de Gilles Deleuze», en: RIVERA DE ROSALES, Jacinto y LÓPEZ SÁNCHEZ, María del Carmen (eds.), *El Cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, Ed. UNED, 2002.

21. Para una cuidadosa interpretación que no recaiga en una versión platónico-dualista de la temática de «la inversión del platonismo», central en G. Deleuze, como lema e hilo conductor, a partir de Nietzsche, del pensamiento ontológico postmetafísico véase en «Cuerpo-mente...», *o. c.*, la 2.ª parte: «La energía celeste: diferencia del eterno acontecer del ser», pp. 273-288. Allí se encontrará también amplia referencia bibliográfica a los textos de Deleuze pertinentes al caso, en el orden en que atraviesan toda su producción filosófica.

—pero no de la dialéctica académica ni de la sofística—²² la primera filosofía contra-platónica: la filosofía del Aristóteles griego pagano, politeísta racional, redescubierto por el acendrado criticismo universitario de los siglos XIX y XX, dedicado a la hermenéutica histórica, filológica y filosófica del *corpus aristotelicum* hasta desvelar con tanta exactitud como asombro un Aristóteles ni neoplatónico, ni islámico, ni cristiano²³.

Un Aristóteles prebíblico enteramente desconocido: el crítico radical de la metafísica platónica como racionalidad dialéctica y materialismo abstracto-infinito; aquel Aristóteles precisamente en cuyo nombre y con cuya letra distorsionada, se reescribe una y otra vez, a pesar de todo, el *texto* de la metafísica occidental y la continuidad discursiva de las distintas epocalidades de la historia de la metafísica²⁴. ¿Y no es ésta tarea para la hermenéutica? ¿Cómo es posible que este misterioso texto contrametafísico y antiplatónico: el de los 14 *logoi* de *Filosofía Primera* de Aristóteles haya sido, a pesar suyo, siempre y cada vez dislocado, *transformado* y *colonizado*, por cada una de las épocas de la historia de la metafísica, desde los neoplatónicos hasta Hegel? Eso descubría, lenta pero inequívoca, la hermenéutica académica especializada, reuniendo los resultados del criticismo aristotélico del siglo XX: el *nuevo Aristóteles*, tapado por la sobreinterpretación metafísica de su propio texto, entonces ininteligible y plagado de contradicciones, que podía volver a aparecer con sorprendente y hermosa coherencia, en cuanto se le liberaba de las interferencias estratificadas en densas capas de siglos metafísicos²⁵.

El Aristóteles pluralista, el padre de la hermenéutica racional griega, el filósofo «inventor-compilador de los pre-socráticos», tal y como Gadamer nos ha enseñado. El filósofo de la *phrónesis*, que está a la base de lo que se ha dado en llamar la *rehabilitación de la filosofía práctica*, a partir de la hermenéutica de Gadamer. El filósofo hondamente piadoso del politeísmo racional pagano, que encuentra los límites limitantes²⁶ de la *physis* y del lenguaje en el pensar noético-espiritual activo, superior al conceptual de la ciencia y al cual el conceptual se subordina (resultando también indispensable), tal y como se subordinan las estructuras al sentido.

22. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2, 1004 b8-29. Dice Aristóteles: «...los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la sofística es filosofía sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todos es común el ente; pero evidentemente disputan acerca de estas cosas porque son propias de la filosofía; pero ésta difiere de una por el modo de la fuerza (*to trópo tes dynámeos*) y de la otra por la previa elección de la vida (*tou Biou te proairései*). Y la dialéctica es tentativa (*peirastikè*) de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva (*gnoristikè*), y la sofística trata de los fenómenos pero no de las entidades (*phainoméne, ousa d'ouí*), *ibid.*, pp. 18-25.

23. OÑATE, T., «El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma», *Rev. Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* (Univ. Complutense de Madrid), nº 1 (1998), pp. 251-269.

24. OÑATE, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. (Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera)*, Madrid, Ed. Dykinson, 2001, esp. Libro Segundo: «Discusión de la lectura ontoteológica. El olvido de la *próte ousía* natural en la metafísica de la escisión», *o. c.*, pp. 143-323.

25. OÑATE, T., *ibid.*, Libro Primero: «El renacimiento contemporáneo de Aristóteles», pp. 17-67.

26. Cf. nota 37 en pp. 299-300 del *Retorno griego...*, *o. c.*

El Aristóteles que continúa la investigación presocrática de los *archai* en los principios-límites divinos noético-espirituales y vivos, que se dan al lenguaje del pensar del ser como verdades y bienes ontológicos plurales²⁷. Y ello en tanto que modos excelentes de las acciones virtuosas, a su vez posibilitantes de las acciones expresivas y comunicativas, cuyo sentido exige ser interpretado y transmitido. El Aristóteles para quien la racionalidad superior es la de la praxis del *theorein* porque es correlativa no de conceptos sintéticos o judicativos, sino de acciones intensivas vivas (*theorein tes práxseos: contemplación de acciones*, dirá la *Ética a Nicómaco*)²⁸. El Aristóteles griego leído desde Grecia y desde Aristóteles; y no ya desde las repropósitos siempre platonizantes y monoteístas o monológicas, de los neoplatonismos helenos, islámicos y cristianos, que vehiculan transformadas, después también, las secularizaciones europeas modernas, conservando intacto el Aristóteles escolástico-medieval, al que declaran, eso sí, *problemático, contradictorio*, o indefendible²⁹.

El Aristóteles griego que ha redescubierto rigurosamente el criticismo aristotélico académico del siglo xx, gracias a la misma *koiné* de la racionalidad hermenéutica que se abre paso a partir de Nietzsche y permite a Heidegger, continuándole, estar toda su vida, *una vida entera*, reinterpretando y reescribiendo al griego Aristóteles: el crítico de la metafísica platónica que ya se remitió a los filósofos pre-platónicos o pre-socráticos para continuar la tradición de la filosofía no-metafísica y no-escatológica, desde la asunción de la muerte y la inocencia trágica del devenir hasta la alteración de la dialéctica platónico-pitagórica, cientifista y tecnológica, subordinada a los mitos de salvación en el más allá³⁰.

¿Cómo no iba a tener todo esto que ver con la hermenéutica contemporánea del pensamiento postmetafísico y posthistórico, con Nietzsche, con Heidegger, con los griegos, y con la historia de las tradiciones de los pasados posibles no consumidos, sino redescubiertos para mentís radical del *historicismo de la superación-salvación*, medular o vertebral en toda dialéctica diacrónica? ¿Cómo olvidar ahora el *poder querer hacia atrás*, del eterno retorno de Nietzsche, en tanto que poder querer lo posible-abierto de los pasados o el *ungedachte* y el *ungesagte* (lo no-pensado y lo no-dicho en lo pensado y dicho), que se rememora y renombra en el *Andenken* de Heidegger, o se archiva en la arqueología de Foucault? ¿No es ese giro, el giro posthistórico, precisamente el central para la praxis racional de la

27. *Ibid.*, Libro Tercero: «Discusión de la lectura teológica. El olvido de la pluralidad divina en la teología monoteísta», pp. 323-395.

28. Para un comentario específico de la intuición intelectual de las acciones virtuosas (y sus implicaciones hermenéuticas) desde Aristóteles hasta Gadamer, véase mi: «Pierre Aubenque: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico», en: *En torno a Aristóteles: Homenaje a Pierre Aubenque*, Ed. Ángel Álvarez, Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, pp. 67-117.

29. *Ibid.*, pp. 87-108. Y también: OÑATE, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles...*, o. c., pp. 395-559.

30. OÑATE, T., *El retorno griego...*, o. c., «la esencia de la filosofía griega desde su nacimiento, como crítica de las dogmáticas antropocéntricas o mitológicas», pp. 87-117.

hermenéutica convertida en ontología intralingüística o no-positivista? ¿O es que no son textos los pasados? ¿O es que no están pendientes de interpretación y reinterpretación tanto los textos históricos como los textos científicos? ¿Cómo no habría de afectar el estatuto de *futuro anterior* de los pasados hermenéuticos histórico-textuales a la cuestión de la racionalidad de la historia, que, según estamos viendo se había convertido en metafísica de la historia universal y única, sólo a causa del peso del nihilismo platónico-cristiano que la determinara como historia (metafísica) de la salvación, desde Pablo de Tarso y Agustín de Hipona?³¹

Lo cierto es que en la irrupción pluralista contradogmática, contranihilista, contrapositivista y contrahistoricista, en que estriba la racionalidad hermenéutica, ya sea en Aristóteles, ya sea en Nietzsche, en Heidegger o en Deleuze (por hablar de la estirpe común de los mortales heraclíteos de la vigilia), parece ponerse en curso una filosofía de la historia, que si bien no puede ni quiere llamarse *nueva*, sí emerge como *la otra* filosofía de la historia, tapada por el pensamiento único, y, en todos los sentidos, como una filosofía de la historia *menos violenta: la otra*, la constitutivamente abierta a lo otro y los otros, a dejarse alterar por lo otro incluso de lo humano, es decir, por lo divino indisponible del lenguaje y de la naturaleza (hermenéuticamente entendidos)³², así como por todas las otras culturas y tradiciones posibles. Dejarse alterar, aprender a escuchar, comprender, traducir, interpretar, transmitir, recrear... y, en todos los sentidos, hacer vivir la otra racionalidad: la hermenéutica, como racionalidad de lo otro³³.

La misma racionalidad intempestiva que preparaba Hölderlin buscando *el otro comienzo*: el que altera la metafísica de la historia, después de Platón o después de Hegel, y ahora, en la condición postmoderna, se abre ya, como pensar preparador, a partir del *eterno retorno* griego de Nietzsche y el *Andenken* heideggeriano, como *Tiempo y ser*³⁴ de la cuádruple estructura del tiempo-espacio sincrónico, en que se

31. *Ibid.*, pp. 37-117. Y *Para leer la Metafísica...*, o. c., pp. 29-66.

32. OÑATE, T., *Para leer la Metafísica...*, *ibid.*, pp. 487-511 y 550-557.

33. Ése es el enclave general de todos mis trabajos mencionados hasta ahora: el de la postmetafísica posthistórica de la postmodernidad como pensamiento *esencialmente* alternativo o transversal: un pensamiento de lo otro y de la diferencia en todos los sentidos; un pensamiento de la alteridad al que recientemente he denominado *beterofilia*, para distinguir en él la primacía de la *voluntad de verdad* o *beterofilia* sobre la *voluntad de poder* como *autonomía*, que debe subordinarse al límite de la primera como la ley al espíritu. Tesis ésta, sin duda, muy en sintonía con el *espíritu vattimiano* del último Vattimo. Cf. *infra*.

34. Dice Martin Heidegger en *Tiempo y ser*: «Advenir como todavía no presente, extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente el presente. Decimos "simultáneamente" y con ello adjudicamos al recíproco extenderse de futuro, pasado y presente, esto es, a su propia unidad, un carácter temporal... Su unificante unidad sólo puede determinarse desde lo que les es propio, que se ofrendan mutuamente. Pero ¿qué ofrendan mutuamente? No otra cosa que a sí mismos... Espacio-tiempo nombra ahora lo abierto, que se esclarece en el recíproco-ofrendar-se de porvenir, pasado y presente... Lo que nosotros, empero, llamamos en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber, la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el

enlazan diferenciados y a la vez, en el claro del lugar de la apertura misma de tal sincronía, los pasados, futuros y presentes posibles, pendientes de interpretación.

Dice M. Heidegger sobre el lugar espacio-temporal del pensar preparador en *Tiempo y ser*:

Pero esta preparación acontece ya pensando, por cuanto el experimentar no es nada místico, ninguna iluminación, sino la entrada o alojamiento en la morada del acaecimiento apropiador [...] Que el pensar atravesase el estadio de la preparación, no quiere decir que la experiencia sea de otra esencia que el mismo pensar preparador. El límite del pensar preparador reside en otra parte. Por un lado, reside en el hecho de que posiblemente la metafísica subsiste en la fase terminal de su historia de una manera tal que hace imposible hasta la aparición del otro pensar, el cual sin embargo, es. La consecuencia es que el pensar, que en su condición de precursor mira anticipadoramente en el acaecimiento apropiador y sólo puede señalar, esto es, dar señales que deban posibilitar la dirección de la entrada en el paraje del acaecimiento apropiador, pasa por un trance análogo al de la poesía de Hölderlin, que hace un siglo no estaba ahí —y, sin embargo, estaba—. Por otro lado, el mencionado límite reside en el hecho de que la preparación del *pensar* sólo puede ser realizada en un respecto particular. De modo distinto en cada caso, esa preparación es, así mismo, llevada a cabo en la poesía, en el arte, etc., donde también acontecen un pensar y un hablar³⁵.

Así pues, en resumen, no una mera dialéctica de la historia «debolista» o nihilista como crítica de la cultura-poder y disolución de las estructuras dogmáticas fuertes, sino además y sobre todo, una *verdadera alternativa* posthistórica, como ontología espacio-temporal del límite, orientada a la verdad plural-diferencial del eterno retorno o del *Andenken*, es lo que parece necesitar la hermenéutica post-metafísica y hasta, *en último término*, es en lo que parece consistir la hermenéutica misma, vista desde el porvenir de su esencia-proveniencia³⁶.

porvenir, en el pasado y en el presente, el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas...». Trad. castellana de Manuel Garrido, Ed. Tecnos, pp. 33-35.

35. HEIDEGGER, M., *Protocolo de un seminario sobre «Tiempo y Ser»*, trad. castellana de Manuel Garrido en *Tiempo y ser*, o. c., Ed. Tecnos, p. 73.

36. Así termina M. Heidegger la reflexión que sobre su propia obra *Tiempo y ser* lleva a cabo y consigna el filósofo en el *Protocolo de un Seminario sobre «Tiempo y ser»*, haciendo clara alusión a la *Kebre* que distingue el pensamiento humanista del primer Heidegger sobre el límite-ilimitado, y el pensamiento ontológico posthumanista del segundo Heidegger sobre el límite ya sólo (*háplos*) límite: límite-límite, al que yo he llamado *límite-limitante*, siguiendo estrictamente a Aristóteles quien distingue precisamente así y como matriz de su crítica al platonismo pitagorismo de las Ideas Universales e Ideas Números, entre la unidad simple indivisible (*péras*) como límite-limitante que divide a la síntesis o unidad compuesta de lo ilimitado (*apeiron*) y lo delimitado (*peperasménon*): la unidad divisible extensa de cada uno-todo. Dice Heidegger: «De la finitud del ser se habló primero en el libro sobre Kant. La finitud aludida durante el seminario del acontecimiento apropiador (*das Ereignis*), del ser, de la cuaterna (*Geviert*), se diferencia, empero, de aquélla, por cuanto ya no es pensada desde la referencia a la infinitud, sino como finitud en sí misma: finitud, fin, límite, lo propio —estar oculto en lo propio—. En esa dirección —esto es: desde el acontecimiento apropiador mismo, desde el concepto de la propiedad—

II.3. *Dialéctica y hermenéutica. Contexto y criterio. Historia de la salvación, historia de la secularización. Más allá de la ética de la interpretación: ni fundamentalismos ni relativismos. Método y contexto*

Pero quizá las cosas fueran más complejas, tratándose de Vattimo. Y aun podría ser que, si bien, en este caso, todo parece pender, a primera vista, de la cuestión de la racionalidad de la historia y de la puesta en cuestión de la racionalidad dialéctica, la cuestión fuera otra o se continuara en otra. Lo mismo puede decirse del contraste entre modernidad y postmodernidad, o entre dialéctica y hermenéutica, el cual, observado más de cerca parecería, a causa del «debolismo», tender a borrarse, pues, en efecto, tratándose de Vattimo, podría ser que la cuestión fuera, en realidad, aún de un calado más hondo. En cualquier caso no conviene precipitarse y por el momento se habrá de admitir, a favor de Vattimo, que una *ontología hermenéutica del presente* que no se dé a la fuga en trascendencia alguna, se ve obligada a trazar el círculo del nexo entre ambas cuestiones para advertir de inmediato cómo gira vertiginosamente el cruce aporético de una superficie de inscripción tan problemática como imprescindible, en cuanto se trata de situar la filosofía no-metafísica en su propio contexto de pertenencia hermenéutica. Dos son los cabos del nudo que paraliza la racionalidad en esta aporía, y doble es también la articulación diacrónica y sincrónica que pone en juego la propuesta de Vattimo *dentro* del lenguaje-historia del ser³⁷. Pues ¿cuál es nuestra situación concreta dentro de esa historia: qué filosofía de la historia decide la concreta historia de la filosofía donde se ha de ubicar una *ontología actual internamente*, si —como exige con razón la de Gianni Vattimo— ha de mantenerse fiel a la condición de estricta inmanencia que le es esencial a la hermenéutica en tanto que crítica de la violencia metafísica?³⁸

Por lo pronto, el alcance de la cuestión, que no es otra que *la cuestión del criterio*, ¿no afecta a toda la racionalidad hermenéutica contemporánea desde el *no hay hechos sino interpretaciones* de F. Nietzsche hasta la última postmodernidad americana? ¿No pone en cuestión desde el *Andenken* de M. Heidegger, o los *Monumenta* de H. G. Gadamer, a la *Sociedad ideal de habla* o los *A priori del lenguaje* defendidos por la hermenéutica crítica de J. Habermas y K. O. Apel? Y ¿qué decir, dentro de la tradición postestructuralista, de las *Epistemes inconmensurables* de Foucault, del *Diférend* inasignable de J. F. Lyotard o de la noética *virtual* de G. Deleuze? Y en cuanto a la hermenéutica pragmatista de R. Rorty ¿qué cabe pensar del *principio de continuidad* (del juego, de la conversación, etc.) como criterio

es pensado el nuevo concepto de finitud». O. c., p. 74. Véase de mi *Para leer la Metafísica...* en la Tercera Serie: el Sistema de los Principios, el comentario al libro X, «El libro de la unidad y sus categorías», o. c., pp. 629-638.

37. Cf. VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, trad. castellana de T. Oñate, Barcelona, Ed. Paidós, 1991, p. 203.

38. *Ibid*, p. 206.

preferencial de interpretación? ¿Y J. Derrida? No siendo la deconstrucción un método, y ni siquiera una intervención postmetafísica ¿no son, sin embargo, *la ruina, la huella, el deshecho, el espectro, los márgenes*, etc., los nombres de una metafísica apofántica de la ausencia y la *létbe* con que Derrida estaría continuando la *teología negativa* de la alteridad absoluta defendida por E. Levinas?³⁹.

Vattimo ha entrado en discusión repetidas veces con todas las posiciones concurrentes de las plurales hermenéuticas contemporáneas que se pretenden postmetafísicas, para denunciar o bien los residuos de transcendentismo y fundamentalismo no advertidos, o bien, desde el polo opuesto de la asunción inmanente, las indeseables desembocaduras en los banales relativismos positivistas de culpable y presuntamente ignorada cooperación con la indiferencia moral de los liberalismos⁴⁰. Y si tampoco su propia posición, la de Vattimo, pareciera resultar, en último término, defendible, por las razones que hemos visto, lo cierto es que el problema habría sido por él lúcidamente trazado y abordado explícitamente. Se trata, en efecto, de la cuestión del criterio para la racionalidad hermenéutica o racionalidad de la interpretación, cuya exigencia inmanentista de situación y de contexto determinado y consciente se va estableciendo de modo significativo ya a partir de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, como crítica de la violencia de los fundamentos metafísicos y de su historia. Tal cuestión equivale, desde el punto de vista ético y epistemológico, no sólo a poder plantear la cuestión del criterio preferencial en cuanto a las interpretaciones de la justicia, lo conveniente, lo correcto, lo verdadero, etc., sino a poder interpretar y escoger *actualmente* de acuerdo con tal criterio, o sea, *legítimamente*, desde el punto de vista racional hermenéutico. En otras palabras: el de exigir que se prefiera e interprete de acuerdo con el criterio de la crítica y disminución eficaz de la violencia de los absolutos impositivos: el Dios prepotente, el sujeto prepotente, los dogmas, los autoritarismos, y todo aquello que no deja entrar en conversación hermenéutica, porque no permite ser ni interpretado ni discutido.

Que, por lo dicho, la cuestión del criterio se traduce en la cuestión del contexto de interpretación, envía, por su parte, también *intrahermenéuticamente* a una historia del ser-lenguaje-transmisión dentro de la cual, para saber dónde estamos y poder *orientarnos* en materia de opciones, la única vía posible vendrá brindada a su vez por la interpretación del sentido del mensaje que transmite la *actualidad* de la hermenéutica como *koiné* del pensamiento contemporáneo tras la muerte de Dios y el final de la metafísica. Y si en ese sentido, una vez más, y siempre fieles al punto de vista hermenéutico, no nos es dado ver nada más que

39. Cf. VATTIMO, G., *ibid.*, pp. 15-35, 193-224. Y *Más allá de la interpretación*, trad. castellana de Pedro Aragón, Barcelona, Ed. Paidós, 1995, pp. 63-84 y los dos *Apéndices: la verdad de la hermenéutica* (pp. 123-146) y *Reconstrucción de la racionalidad* (pp. 147-151).

40. Cf. VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación, o. c.*, pp. 115-142, 210-224. En realidad ambos textos, *Ética de la interpretación* y *Más allá de la interpretación*, abordan y reúnen la crítica de Vattimo al resto de las posiciones postmetafísicas contemporáneas, desde uno u otro de los extremos señalados.

el mensaje y la dirección histórica de la disminución de la violencia de los absolutos y sus *razones* perentorias, deberemos concluir aún que el único criterio de lectura y recepción disponible que tenemos, aplicable también a la hora de leer a Nietzsche y Heidegger, vinculados entre sí por la crítica a la metafísica, es el nihilismo histórico del debilitamiento de las estructuras fuertes del ser. Luego, en conclusión hasta aquí (y a no ser que queramos que en nuestra interpretación haya *algo más* que la interpretación contextualizada que podamos históricamente dar), el nihilismo «debolista» y la disolución de la violencia se ofrecen como único criterio hermenéutico legítimo que la historia de la filosofía occidental nos transmite y otorga, debiendo ser aplicado ahora, por nosotros, en el presente, a la interpretación del sentido de esa misma herencia documental hermenéutica.

Ya decía Heráclito de Éfeso, como es sabido, que el mismo es el camino de ida y el camino de vuelta: «camino arriba abajo uno y el mismo»⁴¹, mientras que en Vattimo habrían de distinguirse tres caminos: el de venida, el de vuelta y el de ida; pues *el camino de venida* histórico-hermenéutico parece ser el envío de la historia-lenguaje-ser transmisión que se cifra en el nihilismo «debolista» de la disminución, correspondiendo al espacio hermenéutico de la filosofía de la historia. Mientras que el camino (*o métodos*) *de la vuelta* parece consistir en la remisión a los espacios-textos lingüísticos de la tradición, para preparar, con nuestra lectura-escritura crítica, el establecimiento de su interpretación. En tanto que, por último, el *camino de ida* parece orientarse a los lugares hermenéuticos futuros y corresponder a nuestra *interpretación productiva* de la historia de la filosofía occidental, a partir de ahora. O sea: a la historia de la filosofía.

Filosofía de la historia e historia de la filosofía parecen, pues, identificarse, confundirse o venir a trazar, en todo caso, un solo e idéntico *camino-métodos*, el «debolista», para la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo, que ha de contestar, entonces, de una sola manera: la «debolista», a la cuestión del criterio. Quizá esté ahí, en esa sorprendente identificación de planos ontológicos, lo más discutible de la posición original de Vattimo dentro de la hermenéutica contemporánea, pues, en efecto, la asimilación entre filosofía de la historia e historia de la filosofía parece, incluso desde un punto de vista meramente formal, incurrir en el grave cierre de la diferencia ontológica que caracteriza a todos los positivismos metafísicos, de cualquier suerte. Pero quizá también esté ahí, y sea en ese mismo cruce, donde se ponga de manifiesto el complejo problema de la *otra cuestión* antes mencionada, ya que, *hacia abajo* del plano infinito, que se extiende en las dos direcciones del pasado y el futuro, cruzándose de continuo en el presente, podría percibirse un abismo, y, *hacia arriba* del mismo, un amanecer⁴².

41. Aforismo B 60. Seguimos la inteligente versión, selección y comentario de los aforismos de Heráclito que propone F. MARTÍNEZ MARZOA en su *Historia de la Filosofía*, 3ª ed., vol. I, Madrid, Ed. Istmo, 1984, p. 61.

42. «La mañana ha llegado a través de la muerte / y al alba se oye la voz de la tierra». Con este díptico terminaba la *Introducción a La sociedad transparente*, o. c., p. 55.

II.4. *El mensaje hermenéutico de la muerte de Dios. Modernidad y postmodernidad. Emancipación e interpretación. El sentido de la ley como límite de la emancipación. La resurrección hermenéutica del espíritu del amor como principio-límite de la interpretación.*

¿Quizá el misterio de la muerte y resurrección del Dios que era *hijo de Dios e hijo del Hombre*, el Jesús Cristo, que, de acuerdo con las escrituras y la hermenéutica de las creencias propias de la fe y la religión cristiana, se había encarnado como una *kénosis* o *debilitación* del Dios Padre, enviándose a los hombres, al hacerse historia inmanente y escritura, como mensaje vivo y salvador o buena nueva? ¿Era otra la *buena nueva* del *Evangelio* mismo que Cristo mismo encarnado; es decir, otra que la historia transmitida por la encarnación misma en tanto que historia de la disolución del absoluto que se enviaba a sí mismo en la *kenōsis* (disminución) del Dios hecho hombre, hecho historia o hecho escritura viva? Vattimo comprendía entonces que el «debolismo» no era sino la *kénosis evangélica del cristianismo* como historia-mensaje de la encarnación e historia de la redención que se transmitía-realizaba en la hermenéutica ontológica del nihilismo como disolución de las estructuras fuertes o *metafísicas*.

La inversión del hegelismo que Vattimo operaba, encontraba *hacia atrás* los orígenes cristianos de la filosofía de la historia de Hegel como secularización de la encarnación de Cristo, por lo que la Ilustración, entonces, no podía suponer ruptura alguna respecto del cristianismo de la fe, sino al contrario la continuidad de la transmisión «debolista» del mensaje encarnado de la salvación. Lo cual implicaba también, desde luego, que por los mismos motivos histórico-rationales, dialécticos, no podía darse ruptura alguna entre modernidad y postmodernidad, ni tampoco *superación* trascendente de la modernidad, sino más bien, y, de acuerdo con el mensaje de la dialéctica negativa, lúcidamente explicitado también por la Escuela de Frankfurt, una postmodernidad como hermenéutica del sentido (de la modernidad) y como delimitación de la misma modernidad ilustrada que rememoraba (el sentido) de su proveniencia y su destino en tanto que mensaje de salvación-liberación o emancipación del hombre. Emancipación de todo absoluto, autoridad dogmática o violencia impositiva trascendentes que la hermenéutica devolvía ahora a la Ilustración para continuar y responder al mismo programa de la secularización, siempre en la dirección del nihilismo activo.

Emancipación e interpretación: modernidad y postmodernidad eran inescindibles o inseparables, desde el punto de vista profundo y complejo que exigía poner en relación, desde Hegel (y desde Kant), la historia epocal de Occidente, la filosofía de la historia, y la teología cristiana de la salvación, como historia de la salvación-emancipación, a partir no sólo de Agustín de Hipona, sino del mismo mensaje evangélico, considerado ontológicamente como realización y cumplimiento de las escrituras bíblicas. Por otra parte, que la racionalidad hermenéutica misma se abriera a la filosofía de la historia dialéctica, resultaba una exigencia racional interna de la hermenéutica, pero también una exigencia crítica que beneficiaba a

la modernidad. En efecto, resultaba tan indispensable para la contextualización racional y la delimitación crítico-preferencial de la hermenéutica postmoderna misma, como para que al operarse la disolución, también de la metafísica de la modernidad, pudiera liberarse la modernidad de todo dogmatismo y autoritarismo perentorios, los ejercidos, además, en nombre de la ley: la razón, la justicia y la libertad.

La exigencia de *volverse* o de volver a orientarse hacia *el sentido de la ley*, que atravesaba de parte a parte la repropósito de una racionalidad hermenéutica postilustrada tanto en Nietzsche como en Heidegger, parecía traducir la misma posición. En efecto, su honda exigencia de una reorientación de la modernidad como cambio de rumbo de la violencia (metafísica) moderna hacia *el sentido* de la racionalidad legislativa, podía coherentemente interpretarse como continuidad «debolista» del nihilismo activo y responder profundamente a los mismos motivos que enlazaban la crítica de la metafísica por parte de Nietzsche y Heidegger con la historia de la emancipación moderna. La misma historia que ahora se continuaba, hasta nosotros, en la interpretación postmoderna como interpretación «debolista» del sentido de la modernidad, en la era de la racionalidad hermenéutica telemática propia de las sociedades de la comunicación.

Que los cada vez más atrevidos pronunciamientos de los textos de Vattimo fueran explicitando progresivamente el núcleo racional-religioso de su hermenéutica, nada podía tener de sorprendente. Más bien, al contrario, era el largo y complejo camino racional, de cuyos problemas y aciertos estamos queriendo dar cuenta en estas breves páginas, el que desembocaba, cruce tras cruce, desde el texto de *Historia de la salvación e historia de la interpretación* de 1992⁴³ al *Crear que se cree*, de 1996⁴⁴, en el cristianismo no dogmático, vivido como religión personal y racionalidad histórico-hermenéutica debolista, que se abre para la postmodernidad justo en la despedida del cristianismo secularizado del poder, y en un tiempo, en ese sentido, postcristiano. Un tiempo que viene —para decirlo con el título paradójico del último libro de Vattimo aparecido en el 2002— *dopo la cristianità (per un cristianesimo non religioso)*⁴⁵. Un cristianismo después de la cristiandad...; éste es el punto de inflexión donde desemboca progresivamente la hermenéutica disolutiva de Vattimo, *hacia atrás*, en la última década y los últimos años del siglo xx; en los últimos días del segundo milenio cristiano, hasta acercarse al punto cero del retorno de lo divino filosófico-religioso de la filosofía de la historia del Occidente cristiano-romano: el momento del nacimiento de su dios, el nacimiento del niño Jesús en Belén.

43. «Storia della salvezza e storia dell'interpretazione», *MicroMega* (Roma), 3 (1992), pp. 105-112.

44. *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, trad. C. Cattropi y M. N. Mizraji, Ed. Gedisa. Selección de algunos textos aparecidos en *Filosofía* '86, '87, '88, '89. Incluye de Vattimo el artículo: «Metafísica, violencia y secularización», pp. 63-87, publicado en *Filosofía* '86.

45. *Dopo la cristianità*, o. c.

Después se tratará de retrazar, siempre siguiendo a Vattimo, la muerte y resurrección del Dios-encarnado y de interpretar el sentido-mensaje de estos eventos sagrado-escriturales: los del Evangelio o buena nueva hermenéutica, de acuerdo con el único principio-criterio del espíritu (santo): el de la caridad, la amistad, el amor, y el aligeramiento de todo juicio, ya epistémico, ya moral, por subordinación de sus pretensiones y sus sanciones literales, dogmáticas y coercitivas, violentas, concurrentes y excluyentes, al sentido espiritual del amor, que vincula entre sí a todos los que de modo libre se subordinan a la racionalidad espiritual que comparten.

No otra era la enseñanza hermenéutica de la vida y predicación de Jesús el galileo⁴⁶: la de una racionalidad espiritual o superior menos violenta, la que no juzga, porque interpreta y no condena, sino que disuelve o disloca aquello que no dialoga y se impone de modo unilateral. Una racionalidad de la *charis* o de la gracia (de la caridad) de lo gratuito, que se da sin cálculo ni comercio, porque pertenece a la afirmación del sentido no literal y sobrepasa la justicia que ha de subordinarse a ella, como toda ley al espíritu, pero no al espíritu de la ley (pues se diría dos veces lo mismo) sino al espíritu del amor. O sea y en una palabra: una racionalidad espiritual-libre y comunitaria (en la amistad y en el amor) como donación gratuita de lo divino en el hombre, y como criterio superior de orientación y sobredeterminación para las interpretaciones-acciones de la hermenéutica no metafísica, que aún *debe* (también para pensar) disolver siempre las posiciones de la metafísica violenta, humana, demasiado humana. Aquellas que vehiculan el nihilismo reactivo y el espíritu del resentimiento, por tender a compensar el miedo a la muerte, en la doble vía de una estable oscilación esclava: la adhesión dogmática a los juicios autoritario-universales absolutos y la fuga trascendente en cualquier *más allá* donde librarse de la pesada ley, o evadirse, siquiera momentáneamente, de su supuesta racionalidad (violenta) imperativa. Fundamentalismo y relativismo: las dos caras de la misma *voluntad de poder*, que el nihilismo activo «debolista» disuelve siguiendo el principio-criterio hermenéutico de la disminución de la violencia como crítica de las culturas metafísicas de las costumbres-dogmas, en orden a la afirmación no dogmática de la *voluntad de verdad* espiritual —el amor, la caridad, la gracia— como principio-límite de la interpretación.

CONCLUSIONES

La «Verwindung» de Vattimo y la historia del sentido

Éste parece ser, entonces, el último mensaje de Vattimo, siguiendo la interpretación coherente con que la *Verwindung* de la hermenéutica «debolista» lee la

46. Véase el Evangelio según S. Mateo, IV: «El misterio del reino de los cielos», en: *Biblia de Jerusalem*, tomo III, Bilbao, Evangelios Sinópticos, 1975, pp. 1403-1408.

muerte de Dios de Nietzsche y el *final de la metafísica* de Heidegger; el *Übermensch* o ultrahombre del buen temperamento y el espíritu libre del gay-saber, *más allá del sujeto-fundamento*. Motivos del nihilismo activo disolutorio que se enlazan ahora con el *Andenken* heideggeriano como repensar, recordar y renombrar la tradición de la historia de la metafísica occidental, desde el ángulo de la metafísica cristiana de la historia; mientras que se vinculan con el *eterno retorno* de Nietzsche, entendido, por una parte, como unidad espiritual en que se repliegan las tres personas de la divinidad trinitaria, y por otra, como prosecución de la vía *hacia atrás* de la dialéctica, que desmitifica la racionalidad progresista desenmascarándola como olvido secularizado de la heredad que la origina a partir de la historia de la salvación. Proseguir la vía del *retorno* hasta su límite y allí saltar a la afirmación del sentido espiritual de la interpretación⁴⁷, exige, así, remontarse hasta el mensaje mitológico del evangelio hermenéutico como *historia sagrada inspirada por el espíritu de las escrituras*. Pues no es sino en la interpretación del mensaje que transmite el texto de esta historia simbólica donde se dan las huellas del sentido que señalan los eventos o los hitos de las distintas épocas de la misma, de acuerdo con la lectura que Vattimo hace ahora de la ontología del *Ereignis* heideggeriano, una vez más en clave «debolista» y «kenótica»: la edad del padre-ley-fundamento, la edad del hijo y la dialéctica de la cruz entre la muerte del Dios-hombre y la liberación del hombre, hasta la muerte del hombre-sujeto-Dios, y la resurrección o venida del espíritu como principio-criterio de la hermenéutica racional orientada por el sentido del amor y la amistad.

Éste es, pues, el último mensaje de Vattimo: el del giro religioso de la hermenéutica como preparación del advenimiento de la Edad del Espíritu, que ya otros milenaristas habían anunciado, desde uno de los primeros Padres de la Iglesia, Gregorio Nacianceno, hasta el inspirado calabrés Joaquino di Fiore, al que tanta importancia presta la hermenéutica de Vattimo probablemente porque también se la prestara ya antes la hermenéutica cristiana de Novalis o de Schleiermacher, en orden a elaborar la idea de una Europa vinculada por el Espíritu de Pentecostés⁴⁸: el que hacía que las diferentes *lenguas de fuego* pudieran comprenderse entre sí por comunicar con el espíritu del amor y estar dispuestas a recibirlo, traducirlo, interpretarlo y transmitirlo⁴⁹.

47. Sobre la temática que llamaremos del *salto en el límite*, la fidelidad escrupulosa de Vattimo a Nietzsche y Heidegger no deja lugar a duda, y, al revés indica con qué cuidado lee a los *clásicos de la hermenéutica*. Véase «La ragione e il salto», en: VATTIMO, G., *Credere di credere*, Ed. Garzanti, 1996, pp. 87 y ss. Y en *El retorno griego...*, o. c., las notas 24, 25 y 26 en pp. 286-290.

48. Cf. VATTIMO, G., *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano, Ed. Mursia, 1986. Y *Más allá de la interpretación*, capítulo IV: «Religión», o. c., pp. 85-102.

49. El comentario más amplio de G. Vattimo a la filosofía de la historia de Joaquino di Fiore, orientada al sentido de la Edad del Espíritu, se encuentra en *Dopo la cristianità...*, o. c., «Gli insegnamenti di Gioacchino», pp. 29-45. Y «Dio'ornamento», pp. 45-59.

Así termina, pues, hasta el momento, la larga indagación vattimiana de la cuestión del criterio como límite de la interpretación de la hermenéutica actual, contextualizada, primero, en la historia nihilista del pensamiento occidental, que se inscribe, a su vez, después, en el contexto simbólico de sentido que atraviesa la historia sagrada hermenéutica de la fe racional cristiana. O sea: de la fe racional en que el sentido de la historia es la disolución de la violencia, orientada por el advenimiento del espíritu superior del amor divino, como lo más divino que hay —también— en el hombre libre, entregado a la gracia de la caridad y la acción espiritual-hermenéutica del sentido.

TERCERA PARTE:

EL RETORNO DE LO DIVINO PLURAL EN LA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA POSTMODERNA.
LA EDAD DEL ESPÍRITU

III.1. *La primacía del límite sobre el infinitismo de la potencia dialéctica: la tentación de la cruz*

¿Qué se puede concluir, en consecuencia, sobre la contribución de la hermenéutica «debolista» de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo xx? ¿No es verdad que el giro religioso-espiritual del «kenotismo» transforma radicalmente el sentido del nihilismo activo, orientando la crítica disolutoria hacia la afirmación no-dogmática del ser-sentido del espíritu, como alteridad y límite no sólo de la interpretación sino también del proceso dialéctico (de la historia de la) emancipación-secularización?

La cuestión reviste la mayor importancia ya que si no fuera por el límite espiritual, alcanzado en el giro religioso hacia el retorno de lo divino, la historia de la secularización-emancipación tendería a prolongarse al infinito, cuando menos tendencial o inercialmente, perpetuando, así, el utopismo metafísico de la modernidad ilustrada como proyecto siempre inconcluso⁵⁰, y sin solución de continuidad, agónica y establemente agazapado en el *entre* de la dialéctica nihilista, o sea, oscilando entre el nihilismo reactivo de los fundamentalismos y el nihilismo activo-disolutorio de su crítica sin fin. Lo cual es, desde luego, perfectamente compatible, confortable e integrable por parte del capitalismo liberal relativista e irrestricto, para el cual la crítica y disolución de los fundamentos no equivale sino a la disolución de la razón en las múltiples opiniones, y, a partir de ahí, en dar vía libre a la fuerza del que más pueda imponerse, sin necesidad ya de razón-legitimidad alguna, dentro del conflicto de intereses en pugna, o en guerra⁵¹.

50. Sobre el nexo explícito entre religión y filosofía de la historia véase HABERMAS, J., *Israel o Atenas*, ed. por Eduardo Mendieta, Madrid, Ed. Trotta, 2001.

51. Si por *fascismo* se entiende la elemental supresión de la diferencia entre «verdades de hecho» y «verdades de derecho», o lo que es lo mismo, la burla por parte del poder de los límites que impone la legitimidad racional y jurídica, tenidos por obstáculos superfluos para la consecución de los intereses

La oscilación estable entre fundamentalismo y relativismo pone de manifiesto, quizá como pocos fenómenos, la infinita carga de perversidad y de liberación potencial que alcanza la racionalidad dialéctica (procesual, metodológica, crítica) cuando se instala ella misma en el lugar del absoluto, convirtiéndose en el último absoluto-fundamento de la historia, para extenderse sin fin o sin límite, como dialéctica de un proceso infinito: el que ha olvidado su origen, y se *libra* a una búsqueda sin fin. El movimiento ciego puesto en el lugar del absoluto. Un tronco vertiginoso, girando en aspa sin pies ni cabeza. Un Cristo encarnado que hubiera olvidado el sentido y se negara tanto a vivir como a morir, instalándose para siempre en la agonía de la cruz nihilista, clavada en medio de la guerra de fuerzas, progresiva, sin límite. O sea, y en lo que a nuestra discusión concierne, un avispero de riesgos indeseables para la hermenéutica «debolista» de Gianni Vattimo, en tanto que la ontología nihilista de la secularización pudiera ser asimilable a cualquier modo de infinitismo o de contingentismo.

III.2. *Los riesgos de la ontología «debolista» de la secularización: la estabilidad de la crisis nihilista*

Muchos de los lineamientos críticos que desenvuelve y explora *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad (una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo)*, se dirigen nuclearmente contra tales riesgos, adentrándose en el análisis de los supuestos y consecuencias que entraña el enclave nihilista de la tardomodernidad, implicado y proseguido aún por el cristianismo secularizado-«kenótico» y la dialéctica hermenéutica de Vattimo, en los varios sentidos indicados. Los motivos racionales de mis mayores objeciones se dejan resumir con bastante facilidad en una serie de puntos, cuya mera enunciación habrá de resultar, tras los últimos recorridos, lo suficientemente comprensible y elocuente, desde la perspectiva puesta en juego por la contribución de Vattimo a la hermenéutica del siglo xx. Son éstos:

1. El sentido del retorno a los orígenes. De Hegel a la encarnación del Hijo. La *kénosis* de Dios como historia universal de la emancipación en curso.
2. La diferencia dislocada: nihilismo y metafísica de la hermenéutica cristiano-ilustrada. Las genealogías ontológicas des-heredadas: Nietzsche, Heidegger y los griegos.
3. El infinito ilimitado de la historia del nihilismo: ¿la única salida de la metafísica cumplida?

materiales, se entenderá también que en esta triste primavera-2003, en que se cumple la guerra de EE.UU. y sus potencias aliadas contra la miseria de Iraq, se empieza a hablar de un *nuevo fascismo: el fascismo de la globalización*.

4. La libertad como indeterminación ilimitada: los motivos testimoniales del «kenotismo», y el anarquismo no violento como programa eterno de la comunidad hermenéutica.
5. La violencia del nihilismo y el sentido del final de la metafísica.
6. El límite de la interpretación: la secularización hermenéutica del catolicismo como principio de una ontología pluralista⁵².

El volumen se cerraba con una larga entrevista filosófica, *Ontología y nihilismo*, que registraba unas jornadas de trabajo en Estrasburgo, en julio de 1999. Vattimo y yo nos habíamos reunido, antes de la publicación del libro, para discutir amplia y libremente, tanto sobre la diferencia de nuestras respectivas posiciones hermenéuticas como sobre la crítica de Vattimo, en particular, a mi crítica del «debolismo», propuesta desde el enclave de una vía politeísta racional neopagana donde situar tanto la proveniencia como el porvenir de la hermenéutica postmetafísica filosófica, a partir de Nietzsche y Heidegger, rigurosamente interpretados. El centro de la discusión estaba, claro es, en la interpretación del *eterno retorno*, y, por ello, en la ontología del tiempo posthistórico y su relación con la filosofía de la historia⁵³. Pero ahora tenía Gianni Vattimo la palabra, tras los largos análisis en que yo interpretaba la compleja coherencia de su pensamiento en el libro a punto de salir, y sometió a crítica mi crítica del «debolismo», abordando, con particular cuidado por qué le parecía, y cómo llegó a parecerse, que tiene cabal sentido una interpretación hermenéutico-cristiana de Nietzsche y Heidegger, orientados a liberar la espiritualidad cristiana de su territorialización —que diría Deleuze— por parte del cristianismo dogmático-metafísico de la historia de Occidente.

La mutua crítica y el razonado disenso que punteaba la divergencia a lo largo de los diversos recorridos del *Retorno de lo divino...*, atravesaba, así, de parte a parte, el texto, dando lugar a una *conversación* particularmente reveladora del sentido de la amistad en el disenso, como característica esencial y condición de posibilidad de la hermenéutica pluralista postmoderna⁵⁴.

III.3. *El retorno de lo divino en la postmodernidad. Lo divino se dice de plurales maneras. Las dos vías de la hermenéutica espiritual europea. ¿Convergencia en el límite?*

Lo cierto es, sin embargo, que estábamos de acuerdo en lo esencial: en el retorno de lo divino a la postmodernidad y en el giro religioso, o teológico, o espiritual, de la hermenéutica postmoderna. Que estuviéramos de acuerdo *en eso* no deja, por otra parte, de ser sorprendente, si se tiene en cuenta que yo llegaba a la

52. O. c., pp. 281-282.

53. Véase VATTIMO, G. «El nihilismo y el problema de la temporalidad» y «Zaratustra», en: *Diálogo con Nietzsche*, pp. 31-62, 251-268.

54. Véase *supra* «Ontología y nihilismo» en nota 16.

afirmación del límite espiritual hermenéutico de la racionalidad judicativa (que en griego se llama *nóesis*), mediante una serie de asunciones y *fenómenos* semejante a ésta y a éstos:

- A) A través de la crítica de Aristóteles a Platón y de los presocráticos al pitagorismo; que son la misma crítica, ya que no es sino Aristóteles quien instaura la tradición pre-socrática del nacimiento de la filosofía y la sitúa en Mileto, *antes* del pitagorismo. O sea, de la desconocida crítica exhaustiva de Aristóteles a la metafísica monológica, cientifista y mitológico-tecnocrática del platonismo pitagorizante de la Academia dualista; y de la consecuente elaboración, por parte de Aristóteles, de una racionalidad sí filosófica como alternativa a la racionalidad dialéctica: una racionalidad hermenéutica estrictamente pluralista. Una racionalidad de la acción espiritual (*praxis-enérgeia kai entelécheia*) como límite posibilitante y sobre-determinante de la racionalidad cinético-potencial dialéctica, de violenta tendencia ilimitada⁵⁵.
- B) Que la tradición de la historia de la metafísica platónico-cristiano-romana-reformada-moderna no hubiera recibido nunca el texto aristotélico y lo hubiera escondido o tapado de continuo, transformándolo, reescribiéndolo, dislocándolo y sobrescribiéndolo, a favor de la metafísica dialéctica y su historia, exigía la paciente labor filológico-hermenéutica de analizar la arqueología de cada uno de los estratos, pero tal investigación contenía un extraordinario interés para la hermenéutica contemporánea comprometida en la crítica de la tradición metafísica y de su historia.
- C) Descubrir, en paralelo, cómo Nietzsche y Heidegger habían puesto en acción el dispositivo de una reescritura actual de la racionalidad hermenéutica del *Aristóteles presocrático griego* —si se me permite la licencia comunicativa— para reproponer, así, la alta piedad cultural, estética y espiritual griega y pagana, que establece como racionalidad superior a la ciencia, la política y la técnica, la racionalidad poético-trágica, como hermenéutica del sentido de los límites indisponibles e inobjetivables, era trabajar en la misma dirección.
- D) Equivalía a comprender cómo operaba la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger (y también la de Gadamer) en la crítica intervención y alteración de la racionalidad dialéctico-metafísica y su historia lineal, de Platón a Hegel-Marx, desmontando o des-construyendo el compacto bloque que desembocaba en la violencia extrema del positivismo y el historicismo metafísicos,

55. Véase *supra* mis ya referidos trabajos sobre la relación de Aristóteles con la hermenéutica contemporánea, en notas 23-30. En ellos se encontrarán abundantes referencias bibliográficas sobre esta temática. Para la cuestión específica que podríamos denominar *Heidegger lector de Aristóteles*, querría destacar aquí también uno de los trabajos del profesor BERTI, E., *Aristotele nell Novecento*, esp. cap. II., Ed. Laterza, 1992, pp. 44-112.

de culminación tecnológica e imperialista, y de justificación ilustrada⁵⁶. Líneas que, en nuestros días, lejos de haberse debilitado, parecen confluir, a expensas incluso de toda legitimidad, en lo que hoy podemos tristemente considerar como un *fascismo global de la voluntad de poder*.

Gianni Vattimo, por su parte, filósofo y eurodiputado parlamentario, por la izquierda democrática, llegaba al mismo límite espiritual de la hermenéutica, por la no menos compleja vía de la *Verwindung* «debolista», a cuyo estudio hemos dedicado, hasta aquí, todos los análisis precedentes de este escrito. Vía que ahora, de modo somero, podemos comprender, para que se perfile mejor el contraste; como una rememoración dialéctica convaleciente (Heidegger le llamaba *Destruktion*)⁵⁷ que internándose en los desplazamientos o dis-localaciones de la metafísica de la historia de la liberación, de origen cristiano, trabajaba en disolver genealógicamente sus absolutos, debilitando las estructuras fuertes de la metafísica racionalista, hasta liberar el mensaje espiritual del cristianismo evangélico-hermenéutico de la obligada carga de poder, dogmática violencia metafísica, e imposición teológico-jurídica, con que *ha debido* realizarse el proceso de la civilización cristiana histórica, hasta desembocar en la secularización-emancipación moderna.

Secularización que supone, en el pensamiento de Vattimo —y en el de cualquiera que esté libremente dispuesto a una crítica de la modernidad ilustrada—, el punto de inflexión decisivo, así como el punto álgido de la profunda complejidad y riqueza de la ontología hermenéutica «kenotista». En efecto, se trata, por un lado, de proseguir la secularización hasta sus últimas consecuencias, y, por el otro, de continuarla precisamente en el sentido de la crítica emancipatoria a los fundamentos absolutos, con lo cual es la secularización asumida y afirmada como eslabón indispensable de la transmisión del mensaje cristiano de la no violencia (*Verwindung*); mientras que, al proseguirla en cuanto a la disolución de todo fundamento absoluto, la emancipación de la emancipación, desemboca en la delimitación hermenéutica-postmetafísica, que la modernidad ya no sabe reconocer como continuidad del proyecto, porque, en efecto, el proceso lineal de la metafísica trascendente ha llegado a su fin y la postmodernidad, para continuar con la emancipación de la violencia, se ha de situar *en otro lugar* ontológico-racional: el que retorna a los orígenes evangélicos (y, por lo tanto, hermenéuticos) del mensaje espiritual cristiano, asumiéndolos ahora, transformados, no como orígenes primitivos al

56. Es esta *pretendida razón-liberación* la que se cree, todavía hoy, destinada a excluir, arrasar o absorber todas las otras culturas y tradiciones diferenciales, declarándolas irracionales, mitológicas, primitivas o ignorantes. Es pavoroso, pero no es de extrañar, porque eso mismo es lo que ha hecho siempre la racionalidad dialéctica del poder con sus (nuestras) propias tradiciones espirituales. Se trata, pues, por parte de la hermenéutica de desenmascarar la condición mágico-mitológica, brutalmente irracional que actúa en nombre de la razón. Véase el discurso de VATTIMO, «La huella de la huella», en: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni y TRÍAS, Eugenio (eds.), *La Religión*, o. c., pp. 197-131.

57. Sobre la cuestión del *Heidegger crítico del fascismo* después de la *Kebre* puede leerse en *El retorno griego...*, o. c., la nota 8 en pp. 266-267, y la extensa nota 37 en pp. 299-303.

comienzo de un proceso, sino como orígenes simbólicos y hermenéuticos que están *al final* del proceso de liberación porque son su sentido espiritual: el del amor, la amistad, la caridad o la gracia, como principio-criterio-límite *de la racionalidad-acción* hermenéuticas. O sea: que «lo último para nosotros es lo primero en sí», decía Aristóteles.

El límite como principio selectivo que proporciona criterios preferenciales, ya sea para las interpretaciones de las prácticas científicas, ya para las éticas, las políticas, o sus posibles combinatorias racionales. Y también el límite-principio unitario de las diferencias no-concurrentes: las otras espiritualidades culturales no dogmáticas, que puede proporcionar el lugar de su enlace diferencial en la *koiné* hermenéutica cosmopolita, que se abre con la postmodernidad como edad del espíritu.

III.4. *La piedad hermenéutica (pre-metafísica y postmetafísica). La «nóesis» espiritual del amor a lo divino inmanente como criterio suprajudicativo de los juicios racionales*

Lo esencial, por lo tanto, en esta discusión que continúa viva hasta hoy mismo, quizá no esté ya en cómo se interprete la proveniencia del giro espiritual experimentado por la racionalidad hermenéutica postmetafísica: si como proveniencia de la piedad filosófica griega contramitológica (preplatónica y postplatónica, y, en los dos casos: aristotélica), a través de Nietzsche y de Heidegger, o como proveniencia de la espiritualidad cristiana premetafísica y postmetafísica, igualmente a través de Nietzsche y de Heidegger, por la vía crítica de una hermenéutica disolutoria de la dialéctica de la secularización. Lo esencial, y lo que da, como mínimo, mucho que pensar, es que las dos grandes tradiciones hermenéuticas de Occidente: la tradición de las exégesis históricas bíblico-evangélicas, y la tradición de la interpretación de esa *Biblia Pagana*, que son los 14 libros, siempre históricamente transformados y continuados, de la Filosofía Primera de Aristóteles, desemboquen en el mismo principio-límite racional: el de la espiritualidad noética del amor a lo divino, allí donde esto divino se dé, y, sobre todo, en los hombres, si bien no en cuanto autoafirmación de su voluntad de potencia, sino en cuanto afirmación de su voluntad de acción-verdad, hermenéutica y plural, porque ésta es siempre transversal: es deseo de lo otro y de las diferencias que exceden la sobrevivencia y el aseguramiento⁵⁸.

Desde todos estos puntos de vista, el giro religioso-espiritual de la hermenéutica de Gianni Vattimo se sitúa ya de lleno no *en el tránsito* de la modernidad a la

58. Véase en mi «Pierre Aubenqué: proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico», *o. c.*, la exégesis del comentario de Aristóteles al racionalismo o intelectualismo socrático (pp. 114-116), en términos de una *ceguera* que, desprovista de *nous*, está expuesta a la *brutalidad de las fieras (iberiosis)*, pues todas las demás virtudes sin el *nous-espíritu* son evidentemente —dice Aristóteles— dañinas (*Ética a Nicómaco*, B, 1, 1103 a 14-16; 1149 b).

postmodernidad, sino en el *salto*⁵⁹ que encuentra *el lugar* de la postmodernidad como una ontología hermenéutica del límite, ya como de-limitación crítica de la modernidad, ya como ontología pluralista (y no relativista) de las diferencias.

Se ha de añadir, para ser exhaustivos, que la última reflexión de Vattimo hasta aquí, el texto del *Dopo la Cristianità...*⁶⁰, insiste además en el análisis de los varios motivos históricos del *retorno de lo divino-religioso* en la postmodernidad como edad hermenéutica, postmetafísica y posthistórica, subrayando cómo y por qué se han disuelto los motivos racionales del *ateísmo dogmático* de la modernidad, característico de los siglos XVIII y XIX, es decir, el positivismo cientifista y el historicismo racionalista, que creían deber superar la religión, ya como mera mitología supersticiosa, ya como límite opresivo del que emanciparse en nombre de la razón-libertad del hombre, convertida en fundamento metafísico absoluto.

El lector de estas páginas necesita ya pocas explicaciones, de modo que bastará con referir esquemáticamente cómo la disolución o reducción del positivismo científico-técnico se opera, en cuanto a sus pretensiones absolutas y su legitimidad, en base a la crítica racional hermenéutica que, desde el punto de vista histórico, desenmascara la asimilación mitológica entre saber-poder, poniendo de manifiesto la relación tensional de inversa proporción que diferencia entre sí la voluntad de poder y la voluntad de verdad, y exigiendo, en orden a la disminución de la violencia, que los mitos racionales de la voluntad de poder como *autoaseguramiento*, sobrevivencia, autoafirmación, autopromoción, concurrencia, competencia, asenso social, dominio del hombre en y sobre la naturaleza, etc., se subordinen a los mitos racionales de la voluntad de verdad como *heteroafirmación* o *heterofilía* del sentido de lo otro y los otros (comunidad, creatividad, arte, cultura, misterio, receptividad, transversalidad, entrega, aligeramiento de la objetividad literal, etc.).

Por eso el pluralismo hermenéutico propio de la postmodernidad, como condición epocal que responde a la ontología de las diferencias, tras la disolución de los fundamentos monológicos de linaje monoteísta, repropone el sentido de la racionalidad poética, simbólica, mitológica y metafórica, como piedra angular de la *inversión de los valores* que afirma, a partir del giro hermenéutico, el giro teológico-religioso del retorno de lo sagrado, lo divino y el espíritu, de todas las religiones no dogmáticas de la tierra.

59. Para la cuestión que enlaza el límite, el salto y el eterno retorno, cf. «Los hijos de Nietzsche», en: VATTIMO, G., *Diálogo con Nietzsche*, o. c., pp. 23-26. Tratándose de Heidegger se ha de añadir a la tríada un *cuarto elemento*: el de la *Kebre*, para entender que el salto se da hacia atrás y hacia adentro: hacia los principios, pues resulta necesario al lenguaje pararse en el límite del juicio y buscar el límite del límite, saltando al lugar de lo no-dicho y no-pensado. Cf. «Habitar, construir, pensar», en: *Conferencias y artículos*, o. c., pp. 145 y ss.

60. O. c., esp. «Il Dio che è morto», pp. 15-28.

CONCLUSIONES

El politeísmo hermenéutico postmoderno de las religiones espirituales no-dogmáticas y no violentas

Y es aquí donde quiero terminar con una breve reflexión sobre el politeísmo hermenéutico postmoderno y su condición profundamente religiosa, también cristiana y helena. En efecto, el retorno del espíritu no responde sólo a la exigencia racional del límite y del sentido que experimenta la postmodernidad comprometida, sino también a la comprensión cabalmente hermenéutica de que lo sagrado, lo divino, y el dios desconocido, al otro lado del límite que enlaza entre sí las diferentes espiritualidades vivas, sólo se da en el lenguaje que lo interpreta, traduce, transmite, comparte y canta, adora, interroga o reza. Pero ello implica, casi como asunción constitutiva de la ontología hermenéutica, que se dé también la comprensión consecuente, según la cual *lo divino verdadero* está en cualquier lenguaje simbólico vivo que lo piense, relate, baile, o calle, es decir, en todas las religiones y piedades de la tierra, y no como si tales lenguajes-templo histórico-culturales y sus precisos significantes fueran recipientes exteriores y prescindibles de la verdad de fondo indeterminada (*infinita*) y *una* común para todas las religiones, entonces sólo *aparentemente* diferentes. Deslizarse, de nuevo, en el monoteísmo metafísico del Uno-Todo no supondría sino destinar la hermenéutica de nuevo a ser una razón instrumental mientras se vacía de sentido la inmanencia.

Asumir, por el contrario, que hay tantas divinidades *verdaderamente divinas* como lenguajes religiosos histórico-culturales —pienso, por ejemplo, en las grandes religiones orientales—, sí pertenece a la ontología pluralista de las diferencias-límites como pluralismo originario, y sí se abre a que las distintas piedades puedan resultar inconmensurables, o bien alterarse y aprender unas de otras, admitiendo, de antemano, que son desconocidas entre sí, y que cada una guarda el complejo misterio de la memoria hermenéutica de sus tradiciones históricas y de su dios o de sus dioses.

Ello bajo la condición, sin embargo, de que tales tradiciones sapienciales sí sean hermenéuticas y no dogmáticas, lo cual equivale a decir que interpreten simbólicamente la literalidad significativa de sus lenguajes y la continuidad transformada de sus mensajes, de acuerdo con la primacía del sentido y el límite del espíritu del amor a lo otro, a comenzar por lo divino, como límite de la violencia del poder potencial del hombre. Pero, entonces, ¿significa *eso* que de antemano exigimos a las restantes religiones que para serlo, para ser *religiones verdaderas*, sean como la nuestra, en su doble vertiente helena y cristiana? ¿O es que, en efecto, no son *verdaderas religiones* sino las espirituales, precisamente porque las religiones del poder (del hombre o de dios o de los dioses) no son verdaderas sino falsas religiones, en la medida exacta en que es en ellas la proyección antropomórfica y antropocéntrica la que diseña lo divino a imagen y semejanza del hombre?

¿Y no localizaba ya la filosofía desde su nacimiento griego, precisamente en esos dioses antropomórficos, la matriz dogmática de toda mitología del poder, que además proyecta el tiempo genético-cronológico del mortal sobre lo divino inmortal espiritual, dando lugar a cosmogonías y teogonías creacionistas, mitológicas? ¿Y no es el límite espiritual noético, que exige la curvatura de un retorno del tiempo lineal al tiempo eterno simbólico, justo el *mentís* de toda divinidad entendida como origen genético o fundamento indeterminado?

Que el politeísmo hermenéutico postmoderno no se confunda con un relativismo de lo divino, ni con ninguna recaída en los fundamentalismos monoteístas del poder, precisa y dibuja, pues, como urgente tarea para la hermenéutica actual, acometer una investigación que permita distinguir con suficiente claridad entre los registros mitológicos, metafóricos, simbólicos y poéticos, de los lenguajes del sentido. Y, así mismo abre, de la mano de Gianni Vattimo, como responsabilidad de la hermenéutica postmoderna, la exigencia de repensar en profundidad la ontología espiritual del amor a lo divino, ya sea desde el misterio trinitario de Pentecostés, la tradición de los padres de la Iglesia griega, o la noética de Aristóteles; ya desde el *amor dei intellectualis* de B. Spinoza, el *eterno retorno* de Nietzsche, el *Tiempo y ser* de Heidegger, la *noética virtual* de G. Deleuze, o el *Después de la Cristiandad (para un cristianismo no religioso)*, de G. Vattimo.

¿O es que no compete a la tarea del pensar y a la piedad del pensar ocuparse de los límites entre lo posible y lo imposible? ¿Cuál es, por último, el sentido de la unidad espiritual del politeísmo hermenéutico? Y ¿dónde podrá darse el espíritu del amor como límite de la libertad si no es en el lenguaje que se orienta a la interpretación del sentido? Porque, en último término, ¿qué significa, *hermenéuticamente*, hablar de *revelación*, como revelación del sentido contradogmático?⁶¹

61. La *otra vía* del símbolo, la vía de la noética filosófica no-metafísica, desemboca en el mundo del espíritu-límite a través del politeísmo racional de los simples espirituales modos de vida: desde lo sagrado de la tierra, el agua, el aire y el fuego, hasta lo divino-plural de las almas o diferencias primeras vivas, pero sólo en el mundo noético puede intensivamente detenerse el humano deseo racional del bien, la belleza y la verdad, en su límite constituyente: lo divino supremo en cuyo pensar somos, siéndonos el pensar de nuestra esencia *indisponible* y tan *desconocido* como el límite que da al afuera infinito de la luz cegadora. La noética del amor a lo divino recorre, pues, ámbitos plurales hasta el límite: lo sagrado, lo divino y el dios desconocido. Véase de OÑATE, T., «El criticismo aristotélico del siglo XX», *o. c.*, pp. 266-269.