

EL PROYECTO FILOSOFICO DE GIANNI VATTIMO: LECTURA HERMENEUTICA HEIDEGGER – NIETZSCHE

Milagros Sánchez Carrillo*

RESUMEN

En el artículo que sigue se muestra el hilo conductor de reflexión que sostiene el proyecto de G. Vattimo. El acusado estudio de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer funda la base para su pensamiento “posmetafísico”. De Nietzsche toma el diagnóstico de una cultura nihilista. Y de Heidegger hereda la concepción “epocal” del ser, es decir, la postura según la cual el ser no es, sino que acontece.

Palabras clave: Hermenéutica, Post-metafísica, Pensamiento débil, Nihilismo.

* Milagros Sánchez Carrillo. Doctora en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. España. Profesora del Departamento de filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida-Venezuela. Miembro del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Directora de la revista de Filosofía ULA. Milasac@gmail.com. <https://doi.org/10.53766/Filo/2023.30.01>

THE PHILOSOPHICAL PROJECT OF GIANNI VATTIMO: HERMENEUTICAL READING HEIDEGGER – NIETZSCHE

Milagros Sánchez Carrillo

ABSTRACT

The article that follows shows the common thread of reflection that supports G. Vattimo's project. The intense study of Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer lays the foundation for their “postmetaphysical” thought. From Nietzsche he takes the diagnosis of a nihilistic culture. And from Heidegger he inherits the “epochal” conception of being, that is, the position according to which being does not exist, but rather happens.

Keywords: Hermeneutics, Post-metaphysics, Weak thought, Nihilism.

El retículo, la red en que nuestra existencia está presa, y nos es dada, es el conjunto de los mensajes que, en el lenguaje y en las diversas «formas simbólicas», la humanidad nos trasmite.¹

Reseñar el proyecto filosófico de Gianni Vattimo significa mencionar a Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, sus dos grandes fuentes de inspiración y a quienes considera los pilares de su labor filosófica. Antecede e influye en esta línea la formación de su maestro Luigi Pareyson (1918-1991).

El análisis de Pareyson del existencialismo de los años treinta y cuarenta, donde relaciona las tesis de Karl Jaspers, Martin Heidegger y Gabriel Marcel condujo a Vattimo a la conclusión de que el existencialismo es la última fase del «proceso de disolución» que había iniciado el racionalismo metafísico representado en Hegel. Este enfoque metafísico-crítico prosigue en su exégesis durante los años cincuenta en dos áreas: la hermenéutica y la estética².

¹ G. Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona-España, Paidós, 1992, p.13.

² En 1971, Vattimo publica *Il concetto de fare en Aristóteles*, Turín, Giappichelli, 1961. De Luigi Pareyson destaca Vattimo en su trabajo *Ètica dell'interpretazione*, Rosenberg & Selier, Turín, 1989, p. 52-57, el desarrollo que, a partir del estudio de Kierkegaard y Schelling, lo conducen a la comprensión de una *ontología de la libertad* que piensa el ser no ya como fundamento sino como *Ab-grund* y *Ungrund*. En este marco, Vattimo subraya en la teoría de la interpretación y en la multiplicidad de las experiencias históricas de Pareyson, la inagotabilidad reveladora del ser mismo: *...es porque el ser no es fundamento sino Ab-grund, por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones, en las cuales no se expresa según grados diversos de exactitud, sino que se da y acaece, instituyéndose cada vez como auténtica novedad*. Entre los principales trabajos de Pareyson se encuentran: *La filosofía dell'esistenza* e *Carlos Jaspers* (1939), *Esistenza e persona* (1950), *Estetica. Teoria Della formativà* (1954) y *Verità e interpretazione* (1971).

Cuando Vattimo en 1961 termina su tesis doctoral *Il concetto de fare en Aristóteles*³ bajo la tutela de Payreson, la influencia de su maestro es relevante. En este trabajo ha intentado una crítica de la modernidad desde la base de la filosofía griega. Allí, Vattimo ensayó localizar en la directriz del hacer aristotélico (*poíesis*) y la conexión entre técnica y bellas artes, los parámetros para una crítica capaz de transformar el carácter en extremo especialista que se da en la modernidad.

Ligado a esta propuesta inicial, el rendimiento del pensamiento vattiniano transitará sobre la idea de liberar al hombre del objetivismo de la modernidad. En efecto, la identidad entre sujeto-objeto, característica de la modernidad clausuraba para Vattimo la posibilidad de pensar verdad, y *obra* desde la *acción*. En este orden, propone la alternativa de una verdad técnico-activa que desarrollará próximo a la filosofía de Nietzsche.

En la filosofía de Nietzsche encuentra Vattimo los horizontes para desplegar la posibilidad de pensar, verdad-obra, saber-hacer, desde la «creación libre». Una vez disuelta por Nietzsche la contraposición platónica entre mundo verdadero-realidad y mundo sensible-aparente, las esencias transcendentales retornan a su origen humano. Por ende, toda teoría-praxis y todo saber-hacer, distantes de la fuerte identidad sujeto-objeto, serán solo interpretaciones, símbolos estéticos demasiado humanos. Así, las expresiones de Nietzsche: «*el mundo verdadero ha devenido*

³ Se puede encontrar una bibliografía completa y detallada –incluye *artículos y reseñas*– de todos los textos publicados por G. Vattimo hasta 1990, en la edición castellana de *La sociedad transparente* (Paidós, Barcelona, 1996, 2da reimpresión, 56-64) preparada por Teresa Oñate. Al término de su trabajo *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad* (Alderabán, Madrid, 2000, 367-379), la misma autora brinda la referencia de los diferentes libros, artículos y traducciones publicados por el filósofo desde 1988 hasta 1999.

fábula», «no hay hechos sino interpretaciones», «seguir soñando, sabiendo que se sueña»⁴, etc. impulsan las reflexiones de Vattimo, hasta el punto de erigirse como rúbricas de su legado filosófico en la actualidad.

Trazado, en cierto modo, el camino de Vattimo hacia Nietzsche bajo el signo de su vocación antimoderna, se traslada en este mismo año (1961) a Heidelberg, donde merced a la conducción de H.G. Gadamer estudia la filosofía de Heidegger. Desde este año, su inclinación por Nietzsche queda ligada a Heidegger.⁵ En 1989 escribe *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* que constituye la Opera Prima del filósofo italiano. A la edición original italiana [Génova, Casa Editrice Marietti S.P.A.] le sigue la primera edición fechada por el propio filósofo piamontés: primero en Turín en diciembre de 1961 y después en Heidelberg en diciembre de 1963.

Essere, storia e linguaggio in Heidegger es todo un anticipo de su obra posterior. La lectura paciente de este ensayo permite inferir que, sin lugar a duda, es la introducción hacia el Heidegger de Vattimo cuyo despliegue constituye el hilo inaugural para su reflexión posterior en la senda del Nietzsche de Heidegger. Un trabajo Filosófico - hermenéutico que potencia desde ese momento la apertura histórica de la Postmodernidad Ontológica como Hermenéutica Crítica.

En este escrito Vattimo interpreta en Heidegger el camino de una ontología del arte, de una ontológica hermenéutica, como superación de la metafísica. Los

⁴ Las afirmaciones de F. Nietzsche corresponden a los ejes conductores del trabajo filosófico de Vattimo. Ver, F. Nietzsche *El Crepúsculo de los ídolos, La Gaya Ciencia* aforismo 54, *Más allá del bien y del mal, Fragmentos Póstumos* 1886, 7/60.

⁵ Cuando Vattimo llegaba a Alemania se publicaba de Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. I-II, 1961. Por su parte, Gadamer había publicado en 1960 su obra *Wahrheit und Methode*.

temas referentes a la verdad como obra de arte y la negación de la identidad objeto-sujeto son abordados junto a la problemática del historicismo. El filósofo de Turín mantiene en esta obra la polémica contra la idea del curso unitario de la historia, planteando una visión de la historia como proyección puntual de estructuras, de aperturas dentro de las cuales se desarrolla luego la temporalidad, sin que estén coordinadas entre sí por un curso lineal.

Los cinco primeros capítulos constituyen un anticipo de su obra posterior. Así en el primer capítulo, que trata sobre *Chi è il Nietzsche di Heidegger* destaca la posición que le atribuye Heidegger a Nietzsche en la historia de la metafísica. A saber, una historia unilineal que desde Protágoras hasta la modernidad ha constatado el dominio del ente y, por ende, el olvido del ser. Con Nietzsche, señala Vattimo, la metafísica llega a su acabamiento si se entiende junto a la palabra de Heidegger, que la esencia del nihilismo es la historia en la cual, del ser ya no queda más nada.⁶

En este escrito, el filósofo de Turín se ha limitado a verificar siguiendo a Heidegger cómo la filosofía de Nietzsche ha constatado finalmente el dominio del ente sobre el ser, es decir, la disolución del ser al confirmar la relación entre *voluntad* de poder y técnica. Una posición en la que profundizará más adelante hasta modificar considerablemente sus posturas sobre las huellas del mismo Heidegger, pero independiente a la exégesis que el filósofo friburgués exhibe de Nietzsche en su obra *Nietzsche*.

⁶ Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Edizioni de «Filosofia», 1963, p.15, 25, 32.

El trabajo concluye con una deliberación sobre ser y hermenéutica. Vattimo ha aceptado, próximo a Heidegger la imposibilidad de un lenguaje positivo del ser: La dificultad de definir el ser es un obstáculo lingüístico. No se puede encontrar una proposición que pretendiendo ser la definición de *Ser*, por su misma estructura no caiga en el nivel del ente.⁷

En esta línea, Vattimo atiende al llamado de Nietzsche, Heidegger y Gadamer hacia la estética, el arte y la poesía en aras de soslayar las estructuras fuertes de la metafísica. Los móviles iniciales de esta idea se sostienen en la exhortación de Nietzsche por la *metafísica de artista*, la renuncia de Heidegger a buscar el ser en la metafísica para ir a su encuentro en la poesía y, finalmente, el hecho de que Gadamer haya iniciado *Verdad y método* con una ontología de la obra de arte.

En este sentido, *Poesía e Ontología* (1967) es un libro que trata en profundidad los lineamientos heideggerianos acerca del arte a través de las directrices y reflexiones de Gadamer sobre la problemática de la verdad del arte. El rendimiento de ambas perspectivas lo llevan a proponer una *estética ontológica*, cuyo argumento central parte de la *diferencia ontológica* desarrollada por Heidegger. Sin embargo, no puede decirse que Vattimo haya mantenido posteriormente el proyecto de la *estética ontológica* esbozada en los capítulos de *Poesía e ontología*.⁸

⁷ Gianni Vattimo, *op.cit.* p. 142,172.

⁸ La razón de este abandono se debe a la fuente interna desde la que se proponía defenderla: la reflexión sobre el arte llevada a cabo por Heidegger. Condicionalmente, la obra de arte como objeto de reflexión en el pensamiento de Heidegger no busca configurar un espacio autónomo desde el que sea posible establecer los límites para desarrollar una disciplina estética; incluso el filósofo alemán es exiguo a los resultados obtenidos por la estética moderna desde el momento en que reduce la obra de arte a la estructura de la subjetividad. Y, es que cuando Heidegger se ocupa de la reflexión sobre el arte no se

A pesar de ello, hay en *Poesía y ontología* elementos aprovechables para la tarea que en los años siguientes proyectará el filósofo. Pieza importante en este ejercicio es el añadido capítulo nueve de la obra en cuestión, *Estética y Hermenéutica*⁹. Esta sección supone una crítica contra la inmutabilidad, estabilidad y fuerza fundante tanto del ser como de la verdad manifiesta en la obra de arte. Desde la perspectiva *debilista* de Vattimo la verdad y el ser son comprendidos en términos de diferencia, discontinuidad y desfondamiento.

Esta nueva orientación parte de su crítica a Gadamer para quién el diálogo con la obra de arte exige una especie de reconciliación entre la *novedad* que propone la obra y los intérpretes con objeto de no quebrar la continuidad de lo que hay. Para Vattimo, aun cuando la noción de *juego* propuesta por Gadamer deja una brecha abierta a la discontinuidad, ella no es suficiente. De ahí que, fije su mirada en el paradigma representado en la vanguardia del siglo XX.

dirige a una disertación del fenómeno artístico; más que una teoría del arte y sus objetos, las obras de arte, es un lugar privilegiado para la apertura e interrogación por el ser.

Vattimo en esta obra ha comprendido la ontología heideggeriana, pero su aplicación a la estética tal como lo señala Antonio Cabrera Serrano genera contradicciones insolubles que se abren en tres cuestiones fundamentales:

1. Si bien Vattimo exhorta al reconocimiento de la multi-habitabilidad de las obras de arte el enfoque ontológico potencia la rarefacción del arte. Sin embargo, Vattimo acude a considerar que quizás todas las obras sean dinámicamente epocales, y el que unas lleguen hacerlo y otras no, dependerá de factores vinculados al gusto de las épocas.

2. Aun admitiendo la comprensión del ser como acontecimiento Vattimo no consigue sostener el carácter de retraimiento e inestabilidad de la verdad en la obra de arte. En su discurso parece imperar una concepción romántica desde la que declara un valor perenne para la obra de arte.

3. Dado el sentido histórico que posee el arte es imposible comprenderlo como experiencia aislada: la historia sería la exégesis de la obra y la vida, el mundo abierto por ellas, de modo que la experiencia estética estaría vinculada más a la historia que al genuino goce estético. (Ver, G. Vattimo, *Poesía y Ontología*, (Trad. por Antonio Cabrera Serrano) Publicado por Universitat de València, 1993, p.13-15

⁹ En el año de 1985 se publica una segunda edición aumentada de *Poesía y ontología*. Allí Vattimo ha introducido el apartado *Estética y hermenéutica* de 1979 con el objeto de vincular sus posiciones «pre-debilistas» con las «debilistas» que ya a la altura de 1985 define abiertamente.

Este modelo le conducirá a fortalecer su orientación hermenéutica más allá de la lógica de la continuidad e identidad. Consideración que ilustra en la crisis de la representatividad emblemática del arte del siglo XX (desde la pintura no figurativa a la ruptura de la narrativa en literatura), la nueva explosión de la imaginaria profundamente ligada a la reproductibilidad técnica y la tesis que anuncia la teoría de la muerte del arte no sólo bajo el esquema de un ideal de comunidad o de identidad, sino desde la aseveración de su ocaso, en tanto acontecer de la discontinuidad, es decir, de la verdad¹⁰.

Hacia el año de 1972 Vattimo concentra su reflexión en Nietzsche, producto de esta ocupación es la obra, *IL soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974)¹¹. En este libro elige como línea interpretativa el problema de la «máscara», es decir, la relación entre ser y apariencia. Contra la conciliación del ser-apariencia como la nota esencial del mundo clásico griego (Winkelman y los románticos) Nietzsche opone lo trágico (superior a la razón socrática), el espíritu dionisiaco de la afirmación de «la apariencia» plural sin pretensión de unidad. Justamente, desde esta irreductibilidad entre ser-apariencia y el problema de la decadencia Vattimo comprenderá la raíz central de todo el pensamiento nietzscheano y, por ende, el alcance de su pensamiento en el ámbito de la hermenéutica.

Con *Le Avventura della Differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (1980), Vattimo desarrolla un pensamiento triangular: en un

¹⁰ Gianni Vattimo, *Poesia e antologia*, Milán, Murcia, 1967. p. 200.

¹¹ Si bien es cierto que en el año de 1967 aparece *Ipotesi su Nietzsche* (Giappichelli, Torino), también desde 1972 se tienen ya los primeros artículos de *Le avventure della Differenza* (1980). Esto evidencia el agudo interés de Vattimo por la filosofía de Nietzsche; teniendo en cuenta, sin embargo, que lo viene trabajando desde Heidelberg.

ángulo está Heidegger, en el otro Nietzsche, y en el tercero la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía. El hilo conductor de reflexión es el concepto de «diferencia» (*Unterschied*) en el último Heidegger, la pluralidad como “positividad” (lo dionisiaco del primer Nietzsche) y el dialogo con Derrida. Contra la metafísica son interpretadas como «positividad»: la diferencia, la multiplicidad, la apariencia, el abandono de fundamentación, la disgregación de la forma y la destitución de la presencia. Una diferencia como des fundamento, una filosofía u ontología del crepúsculo (*declino*). Contra las «categorías fuertes» de la metafísica, en el momento de la decadencia de la modernidad, la razón de un sujeto de-potenciado y superado se abre disponible a la complejidad todavía no sintetizable. Contra la «enfermedad histórica» de la dialéctica, sin aceptar ser irracionalista, se define como definitivo el estilo del joven Nietzsche dionisiaco. El ser como evento que se manifiesta en el lenguaje como poesía, arte, permite permanecer firme en la Diferencia. El Heidegger del *An-denken*, del *Ge-stell*, de la *Verwindung* es una referencia constante.

En orden a estos lineamientos generales del pensamiento vattiniano las obras siguientes: *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (1981), *introduzione a Nietzsche* (1985), *La fine della modernità* (1985). Con artículos de 1980 a 1984. *La società trasparente* (1989), *La ética dell' interpretazione* (1989), disertarán en torno a la propuesta de una lectura ontológica de la existencia humana en la condición moderna tardía (post-modernidad), precisamente, en el ángulo de lo que Heidegger ha llamado *Ge-Stell*.

Hasta la década de los 80 y 90 se pude hablar de un primer Vattimo que está en dialogo constante con Heidegger y Nietzsche. Pero, además con el Nietzsche lector de Heráclito ha descubierto que el tiempo se dice de cuatro maneras: 1. El

tiempo cronológico, cinético, titánico, del límite. 2. El tiempo de la vida, de la plenitud, de la pregunta del tiempo en el Zaratustra de Nietzsche ¿Quién ha detenido el tiempo en esta canción del mediodía? El dolor pasa. El placer es eterno. 3. El tiempo humano que pertenece al cruce de los dos anteriores y es nuestro propio tiempo el del instante eterno, que es en la plenitud de la contemplación estética, del arte y su dimensión efímera, del éxtasis en la amistad. 4. Este tiempo del instante es además en el espacio y el tiempo, el de la risa, el del goce, el del momento oportuno, un tiempo que no se excede. Dicha tetralogía de la temporalidad redescubierta en el Nietzsche del eterno retorno es en realidad la que agrieta los grandes meta-relatos aquellos de la historia de la salvación, de la tradición violenta del tiempo que en definitiva agota lo otro de todo pasado, inclusive de lo humano.

Hacia el año de 1996 Vattimo escribe *Creedere di credere* texto central de su producción filosófica porque se asiste a aquello que él mismo ha llamado “*mi retorno al cristianismo*” cuando pregunta ¿*Cómo retorna – si retorna, como creo-lo religioso en mi-nuestra experiencia actual?* Y esta pregunta queda de inmediato enlazada a otra pregunta de Vattimo ¿*Por qué he leído a Heidegger y Nietzsche desde la no-violencia?* Sin duda, porque en ambos autores ha encontrado *la respuesta crítica* a toda racionalidad y modernidad de los grandes metarelatos¹².

El ámbito de esta crítica al final de la metafísica queda abierto en la comunidad del espacio hermenéutico. Una suerte entonces de cristianismo hermenéutico, de cristianismo sin cristiandad. Seguidamente entrará en escena el texto *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía* (2006). Un dialogo con

¹² Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, p.9.

Richard Rorty donde ambos filósofos enfatizan que el pensamiento débil está en la raíz común de la racionalidad hermenéutica europea y el Neopragmatismo americano. Se trata de una nueva forma de entender y vivir la religión en la cultura, la ética y la filosofía política de la posmodernidad. Porque después de la disolución de los fundamentos y absolutos metafísicos, lo divino se ha liberado de toda violencia, abriendo un futuro para la religión como dialogicidad histórica diferente.

La exposición de este texto lo conducirá a mantener un dialogo constante con su propio tiempo signado por la hermenéutica contemporánea. Ejemplo notable es la reflexión que exterioriza con René Girard en *¿Verdad o fe débil?: Diálogos sobre cristianismo y relativismo*. (2011). De otro lado, con John D. Caputo en el libro *Después de la muerte de Dios*. En este lugar Vattimo ofrecerá su interpretación de la muerte de Dios y los procesos de secularización como caminos de rescate del cristianismo kenótico y el retorno hacia la auténtica esencia de la fe cristiana.

El trabajo anterior desemboca en su último trabajo de 2018 *Essere e dintorni*. Esta obra reúne más de treinta ensayos breves que reflejan el recorrido del autor en la última década. Son ensayos que fueron pensados y escritos de modo independiente para libros colectivos o congresos. Así, en "De la política y el amor" analiza, partiendo del comentario a un texto de Martha Nussbaum, el lugar que las pasiones tienen en la política actual; en "Religión y emancipación" se detiene en la consideración del Papa Francisco como un posible referente de transformación sociopolítica a nivel global; y, en "La cuestión de la técnica hoy", plantea la necesidad de repensar el lugar de la técnica a partir de su conversión en una especie de mundo autónomo. Otros de los temas abordados –siempre apoyándose en

Heidegger, Gadamer o Nietzsche– son el totalitarismo, el arte, la democracia o la globalización.

Es un hecho claro que durante las últimas décadas Vattimo ha centrado su meditación en la problemática de la post-modernidad. Ahora, contra un conocimiento duro o fuerte que corresponden a las ciencias explicativas naturales, la hermenéutica se autodefine positivamente como conocimiento «débil». La conexión entre el pensamiento débil y la hermenéutica no puede proceder con una lógica de rigor demostrativo, sino mediante el viejo instrumento estético de la intuición. Cada juego lingüístico-artístico tiene su *pietas* diferente que puede ser hermenéuticamente interpretado dentro del horizonte retórico de la verdad.

En su libro más conocido: *El fin de la modernidad*, Vattimo se ocupa de la disolución de la estabilidad del ser, de la crisis del concepto de progreso, de la legitimidad del mundo científico-técnico en especial de la información, los *mass media* que crean un mundo plural merced a la multiplicidad o, la simultaneidad de los acontecimientos mundiales. En este horizonte, Vattimo perfila la transformación del ser como valor de cambio y, por ende, como el mejor *chance para* una época en la que ya no es posible hablar de modernidad en su alcance de «superación».

Ahora bien, para Vattimo los *mass media* lejos de producir una sociedad unitaria han provocado una sociedad dispersa, múltiple, de diferentes culturas yuxtapuestas. Consecuentemente, una sociedad transparente como proyecto solo puede tener sentido en el ideal de dominio y no de emancipación. No obstante, en el interior mismo de los sistemas de comunicación (la génesis de nuevos centros de historias que estos mecanismos provocan), terminan por volverse imposible la

realización de autotransparencia. En este lugar ahora ilusorio, emerge de nuevo la disolución del sujeto, del ser. Así, nace en el pensamiento vattiniano un relativismo cultural como racionalismo moderado o racionalidad limitada que revaloriza las tradiciones, las utopías, las fábulas, a los que observa y reconoce en un proceso de conservación-distorsión-vaciamiento y en cuya raíz no deja de sentirse la voz nietzscheana de la voluntad de poder en su carácter destructurante.

1. Heidegger y Nietzsche en el pensamiento de Vattimo

En vista a la breve referencia de la obra vattiniana no es difícil fijar que el proyecto fundamental de su reflexión se dirige a re-lecturas de Nietzsche, de Heidegger, y la hermenéutica contemporánea en el interés por aquellos elementos que estima primordiales para re-pensar la filosofía a la luz de una concepción del ser distante de los caracteres admitidos por la metafísica, a saber, bajo los atributos de presencia, eternidad y evidencia, es decir, de todos aquellos caracteres que independientemente del tiempo le otorgan al ser los principios de estabilidad, unidad y totalidad.

Frontal a este ámbito que considera al ser con sus estructuras estables, con sus certezas y dominios, Vattimo anuncia un *pensamiento débil*¹³ (post-metafísico) que declina las categorías «fuertes» y las legitimaciones omnicomprensivas de la razón-dominio, en tanto fundación única, última y normativa; una «ontología del declinar», como también suele llamarlo, que abre las dificultades en las que el

¹³ Sobre el planteamiento *Pensamiento débil* de Vattimo, véase: *Avventure della differenza*, Milán Garzanti, 1979, *Al di là del soggetto*, Milán, Feltrinelli, 1981, y su especial contribución al volumen de Vattimo y P.A. Rovati, *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

pensamiento ha desembocado al final de la *aventura metafísica*. En este sentido señala:

Lo que importa ahora es volver a explorar el sentido de esa aventura y explorar los caminos que permitan ir más allá; es decir, negando precisamente –y no fundamentalmente en el ámbito de las relaciones sociales, sino en la esfera de los contenidos y de los modos del pensamiento- los rasgos metafísicos del pensamiento; y, en primer lugar, la “fuerza” que éste siempre ha reivindicado para sí en virtud de su privilegiada capacidad para acceder al ser como fundamento.¹⁴

Con todo, para Vattimo, el *pensamiento débil* [*la cursiva es nuestra*], no queda definido como forma positiva, y es que la misma expresión dice, solo tiene sentido cuando se le entiende débilmente, como un *slogan polivalente*, que, con plena conciencia, no pretende definir sus confines, sino ofrecer indicaciones útiles; entre otras la que afirma que la racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder a la supuesta zona de la sombra, sin perder el suelo firme que una vez le confiriera Descartes.

Vattimo, no le quita en absoluto al *pensamiento débil* el calificativo de que pudiese ser nombrado como una metáfora y una cierta paradoja, no obstante, tampoco podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata, dice, de una manera de hablar, provisional, que imprime un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio, sabiendo que una exclusión definitiva a esa razón es imposible. Una senda que intentará una y otra vez alejarse de los caminos de la razón. La actitud de quien, ya en la pérdida de algo, renuncia, pretende alcanzar un difícil equilibrio entre la contemplación

¹⁴ Gianni Vattimo y P.A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milan, Feltrinelli, 1983, p. 15.

zozobranza propia de lo negativo y la cancelación de cualquier origen, la reconversión de todo en puras prácticas, en juegos, en técnicas validas solo dentro de ciertos límites. En definitiva, un intento de experimentar, un intento de realizar análisis, de no quedarnos parados en un mismo lugar.

Así, el *pensamiento débil*, puede acercarse de nuevo al pasado a través de aquel filtro teórico que Vattimo ha llamado *pietas*. En relación con esta posible actitud, pregunta “¿Por qué no conquistar el «pensamiento fuerte» sobre una hipótesis nueva y más fecunda, en un terreno distinto a aquel de las normas y las disciplinas, en el que normalmente se establecen todos los acuerdos?”

En esta dirección, la reflexión de Vattimo se dirige a seguir una de las posibles sendas para el pensamiento filosófico actual: un diálogo con la post-modernidad a través de Heidegger y Nietzsche, cuyas ópticas de reflexión exponen las directrices para situar el pensamiento, la esencia misma del hombre, en la condición *existencial post-metafísica que es la post-modernidad*¹⁵. Así, desde una lectura heideggeriana de Nietzsche y una lectura nietzscheana de Heidegger, Vattimo se propone desarrollar una hermenéutica ontológica nihilista capaz de responder a los retos de la racionalidad en la época de las tecnologías de la información y la civilización de masas.

El programa reflexivo de Nietzsche y Heidegger, dice Vattimo, es insoslayable en la filosofía actual porque con ellos se acude a un giro en el significado mismo del «pensar».¹⁶ Este vuelco se concreta para Vattimo en la

¹⁵ Gianni Vattimo, *La fine Della modernità*, 3ra.ed, Italia, Garzanti, 1999. p. 19.

¹⁶ Gianni Vattimo, *Le avventure della Differenza* 3ra.ed, Italia, Garzanti, 2001, p. 5.

ontología hermenéutica post-metafísica, cuyo significado luego de la resistencia del *ser* equiparado a lo presente por el objetivismo de la identidad, y su final como palpable «olvido» en la organización tecnocrática de la metafísica se instala, tal y como lo ha ratificado Teresa Oñate, en el reconocimiento ontológico de que también la *ausencia es*, como ámbito de lo posible y de lo otro.¹⁷

Ahora bien, la hipótesis de una posible continuidad teórica entre ambos autores se hace efectiva para Vattimo en la circunstancia de que la filosofía a partir de ellos no sólo deja oír la disolución de la objetividad “moderna” del hombre, también se escucha la alteración del mismo ser que ya no es estructura y que menos aún puede darse como principio y fundamento, sino como quiere la hermenéutica de orientación heideggeriana como anuncio, evento, transmisión de mensajes lingüísticos radicalmente histórico-finitos, según una perspectiva que Vattimo localiza en el pensamiento genealógico de Nietzsche.¹⁸

En ambos filósofos, observa Vattimo, se ha obtenido como resultado el recusar del ser como fundamento, además la negativa a considerar la subjetividad como base de la filosofía occidental, sobre todo en la filosofía moderna. Situación ésta que coloca tanto a Nietzsche como a Heidegger en una peculiar relación de distancia respecto a la modernidad, donde es anacrónico nombrar otro tipo de fundamento-origen que valide el desarrollo progresista del pensamiento occidental.

En este ámbito, para Vattimo el prefijo post de la post-modernidad no se refiere, en sentido historiográfico, a nuestra época actual presidida de una anterior,

¹⁷ Oñate T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid, Alderaban, 2000, p.14.

¹⁸ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1992, p.8.

la modernidad. Antes bien, indica una despedida de la modernidad, pero a solicitud de distinguir que un adiós definitivo es imposible.¹⁹ No se puede salir de la modernidad –o de la metafísica– en aras de su *Überwindung* puesto que la superación crítica le es constitutiva y ello significaría además permanecer en el horizonte del pensamiento fundante-refundante, característico de la modernidad y del historicismo. Precisamente a esta circunstancia es a lo que Vattimo llama post-modernidad en filosofía, un hecho del que apenas se han logrado medir las significaciones y consecuencias.²⁰

La modernidad es la época de la legitimación metafísica-historicista, la post-modernidad es un entrar en crisis de estas legitimaciones que se basan en una pacífica linealidad del tiempo histórico. Esta situación no supone para Vattimo dar la espalda al historicismo de la metafísica, y con ello a la modernidad. Antes bien, se trata de mantener un vínculo análogo a lo que Heidegger designa con el término *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión. Por ello, Vattimo acentúa, que las dificultades abiertas por el pensamiento post-moderno sólo pueden encontrar solución si se evalúan explícitamente los problemas que despliega la disolución de la metafísica en su forma moderna-funcional: la del historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista.²¹

Se trata de re-conocer, dice Vattimo, en primer término, que los contenidos de la filosofía durante el siglo XIX dilatan la negación de las estructuras estables del ser, hasta ser anunciadas por Nietzsche y hacerse efectivas en el pensamiento de

¹⁹ Gianni Vattimo, *La fine Della modernità* (cit. FM) *Op.Cit.* p. 19.

²⁰ *Ibidem.*, p. 148.

²¹ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona (Esp.), Paidós, 1991, p. 20-23

Heidegger; en segundo lugar, que si en dicho transito se ha constatado la nulidad del ser, la dimensión ontológica de la modernidad como unidad y objetividad se disuelve no bajo el sentido apocalíptico de «fin de la historia» y sus «meta-relatos», sino en la experiencia existencial de la ruptura de la historicidad como proceso unitario.²² Por tanto, para Vattimo, la elaboración teórica nietzscheniana-heideggeriana de esta imagen es la que confiere peso y significado a la post-modernidad.

Ahora bien, este discurso admite el riesgo de continuidad entre la no-historicidad y la no-conciencia, sin embargo, para Vattimo la elaboración teórica de esta imagen es la que puede conferir peso y significado a la post-modernidad en la aseveración ya señalada de que no se trata de una superación más que se pueda

²² La observación tanto de Lyotard como de Habermas de que la post-modernidad significa el «fin de la historia» y con ello la caducidad de los «meta-relatos» ha desplegado, para Vattimo, una situación de «ausencia», cuando en dicha situación existencial se postula polémicamente el venir a menos de los meta-relatos (Habermas) o cuando se toma como el único *chance* positivo una vez disuelto todos los «modelos» (Lyotard). Para Vattimo, el «fin de la historia», y con ello, de los «meta-relatos» notificada por Habermas conduce al dominio de una mentalidad conservadora que re-abre el proyecto *iluminista*, identificado en la modernidad de lo comunitario. Mientras que para Lyotard más afín al pensamiento de Nietzsche y Heidegger representa un paso adelante en la liberación del subjetivismo y humanismo moderno. Ahora bien, para ambos filósofos, dice Vattimo, el final de la historia significa el final del historicismo, o sea, de la comprensión existencial como inserta en un curso unitario dotado de un sentido determinado. La refutación de los «grandes relatos» como legitimaciones absolutas amparadas, por lo demás, en el espíritu cientista de la modernidad han perdido toda credibilidad. Esta pérdida para Lyotard es irremediable e indica el fracaso del proyecto moderno, si se tiene en cuenta que tales relatos no han sido otra cosa que expresiones de la violencia ideológica. Frente a la posición de ambos filósofos respecto a las consecuencias y ajustes de la post-modernidad, Vattimo señala, que *el problema real consiste en saber si la historia del final de la historia puede o no valer como relato- o un metarrelato legitimante, capaz de señalar sentidos, criterios de elección, y valoración y, por lo tanto, algún curso de acción aun dotado de sentido*. Entonces, para Vattimo, pensar la post-modernidad significa más bien, situar en primer plano la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. En este punto señala: *no se trata de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es heterogéneo a la limitación historicista, como no es tampoco una mera variación suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto del principio precedente.* (ver., Vattimo G. Op. cit.)

validar en la base de la historia como progreso, es decir, en conformidad con los mecanismos de legitimación que caracterizan a la modernidad.

Es un hecho ineludible, señala Vattimo, que en nuestra experiencia actual (post-moderna) toda proyectualidad en su darse como novedad, ya nada tiene de amenazador. *Già ora, nella società dei consumi, il rinnovamento continuo...è fisiologicamente richiesto per la pura e semplice sopravvivenza del sistema.*²³ En este paradigma se presenta, para el filósofo italiano, una especie de esclerosis histórica en la que la instrumentalidad – técnica y “política” garantizan que las cosas marchen de la misma manera. Una inmovilidad habitual y colectiva que pone en claro el valor, único y final del ideal de progreso: realizar las condiciones en las que siempre sea posible un nuevo progreso.

No obstante, es precisamente este paradigma el que provoca la disolución del ideal de progreso como proceso *iluminista-unitario*, en favor de las diversas aperturas históricas y sociales que provocan los refinados avances tecnológicos, los cuales no hacen más que subrayar para el individuo que vive la post-modernidad una condición existencial no como realización absoluta, sino como horizonte de posibilidades en los que resuena, señala Vattimo, el mundo fabulado de Nietzsche. Desde esta óptica nietzscheana, Vattimo sostiene que dentro de la seguridad e inmovilidad aportada por el *sistema* y las estructuras de «dominio» de la modernidad persiste la *posibilidad* positiva, el mundo plural que es a lo que llama post-modernidad.

²³ Gianni Vattimo, *FM*, p. 15.

Es en este escenario que el pensamiento que corresponde a la post-modernidad se enlaza para Vattimo con la «destrucción ontológica» llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger. En la filosofía de ambos pensadores Vattimo encuentra el horizonte para desplegar los problemas que comporta la post-modernidad, los cuales se resumen en el hecho de que el «fin de la modernidad» es el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante.

Es así como el discurso vattiniano se dirige a explicitar las dificultades que proceden de la invalidación de los metarelatos al final de la modernidad, o sea, de considerar y evaluar el alcance de la disolución del pensamiento fundacional en su forma metafísica. En este sentido, afirma explícitamente que no se trata del fin de los metarelatos en la óptica de Lyotard, ni de la comunidad ilimitada de la comunicación, ni tampoco de la noción de los acuerdos en el sentido pragmatista del término. De lo que se trata es de tomar como destino, las nociones heideggerianas – ya radicadas en Nietzsche - de *An-deken* y de *Verwindung*, en cuya significación distingue la aptitud existencial más adecuada para vivir el fin de la metafísica que rubrica a la post-modernidad. De este modo, atendiendo al sentido de los términos *Andeken* y *Verwindung* señala: “Post-moderno, podemos decir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continua, pero distorsionándola”.²⁴ Y, justamente esta aptitud o posición en el marco modernidad-postmodernidad es la que se explicita para Vattimo en la filosofía de Heidegger cuando elabora el carácter conmemorativo de la metafísica como historia del ser.

²⁴ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, p.24, (Cit. *El*)

En este lugar, Vattimo señala en el horizonte de lo que ha llamado la «secularización de la metafísica», donde destaca, por lo demás, la contribución de Richard Rorty,²⁵ que la importancia de Heidegger no consiste sólo en haber enfatizado el nexo entre ser y lenguaje, sino en haber pensado el ser como evento y no como estructura. “En la ontología heideggeriana no es que el ser acaezca únicamente en el lenguaje, es que, cabalmente, acaece”.²⁶ Y esto porque si experimentamos el mundo, tal y como propone Heidegger desde una radical finitud de la existencia, lo que sale a la luz es que precisamente los *apriori* lingüísticos se determinan históricamente como acontecimientos que no son estructuras, sino mensajes. En este sentido, el nexo entre los varios mundos lingüísticos se da en el carácter de transmisión, es decir, en la forma de la continuidad, y no en la condición de una unidad que corresponda al permanecer de algo idéntico.

Es en esta óptica que para Heidegger el ser es *Ge-Schick* (envío, transmisión, mensaje) y no *Grung*, principio o *arché*, fundamento. En este sentido, Vattimo colige en relación a la ontología heideggeriana: “...las lenguas naturales que hacen posible

²⁵ Para Vattimo, «*La secularización de la filosofía*» en su conexión con el difundirse de la hermenéutica como Koiné de la filosofía actual se puede aclarar a partir del trabajo de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. En este libro, Rorty, somete a crítica la concepción fundadora de toda la filosofía de occidente. Inicialmente, desde los primeros principios del *ontos on*, del ser como estructura fundante del mundo sensible. Luego, a través de la forma fundacional que caracteriza a gran parte de la filosofía de los siglos diecinueve y veinte, esto es, las que corresponden a la crítica y la epistemología del saber de las ciencias. En este último espacio el fundamentar de la filosofía no se centra en la búsqueda de las causas primeras aristotélicas, sino en el aprehender reflexivo de las estructuras de todo conocimiento válido. Aún en esta perspectiva para Rorty tanto el neopositivismo como la fenomenología le parecen aun ligados a la concepción de la fundamentación de la metafísica en la medida en que toma el lenguaje de las ciencias exactas como lenguaje «verdadero» y muestran a la filosofía, principalmente, como epistemología.

²⁶ Gianni Vattimo, *EI*, p. 41

*la experiencia del mundo son lenguas histórico-naturales, acaecen de en vez en vez como respuestas a otras instancias, que ya son, respuestas e interpretaciones”.*²⁷

Si bien, para Heidegger, la metafísica ha sido la evidencia de los diversos instantes del ser en la historia, es decir, de las épocas dominadas por un *archè*, por un *Grund*, precisamente estos principios y fundamentos, acotados al ser, son repensados y descubiertos por el pensamiento post-metafísico como «acaecimientos» de la historia del ser, y no como estructuras eternas del ser ó de la razón. En este horizonte de la ontología heideggeriana, que puede considerarse legítimamente como nihilista, la hermenéutica, en tanto *koiné* de la filosofía actual, asume radicalmente para Vattimo, las implicaciones de la finitud histórica del ser-lenguaje, o sea, muestra el carácter «secularizante» para la filosofía, a cuyo significado se asiste desde la pregunta: ¿Qué es, ahora, el pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación?

Aun así, dice Vattimo, cabe la posibilidad de pensar próximo al Heidegger de *Ser y tiempo* una situación en la que el ser nos hable de nuevo «en persona».²⁸ No obstante, el filósofo de Turín matiza, sí ha de buscarse un pensar que no asigne como tarea la fundamentación, éste debe obtener su apertura en el horizonte de lo que Heidegger ha llamado *Sage*. Un término, que refiere a la esencia no- metafísica del lenguaje, y que a su modo de ver, debe entenderse no sólo como la alusión de Heidegger al lenguaje originario, sino más bien, “como fábula en el sentido de la fabulación nietzscheana”.²⁹ Pero, también e indiscutiblemente señala Vattimo en lo

²⁷ Gianni Vattimo, *El*, p.42

²⁸ Gianni Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, p.278. (cit. *DcN*)

²⁹ Gianni Vattimo, *El*, p. 45.

que Heidegger ha llamado *An-denken* (pensamiento de la rememoración) en cuyo ámbito no se alude a una recuperación del ser como algo que se pueda encontrar cara a cara porque “la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede recordar y nunca re-presentar”.³⁰ Esto significa que en la búsqueda de una esencia post- metafísica del pensamiento, el ser no es nunca pensable como una estructura estable que la metafísica habría solo olvidado y que se trataría de volver a encontrar. Por lo contrario, *Sage*, interpretación (fabula) y rememoración son, para Heidegger, los modos de responder al ser como evento (*Ereignis*) y envío (*Ge-Schick*).

Ahora bien, esta definición para la metafísica puede suponer una similitud con la «crítica de la ideología» hegeliano marxista. No obstante, Vattimo es lucido al señalar que esto ocurriría si los *archai* como eventos se contrapusieran a una estructura verdadera del ser, argumento éste que es improcedente porque cabalmente es el ser lo que, ahora, no puede pensarse bajo la categoría de la presencia desplegada, sino que, el ser es evento, es decir, no otra cosa que el suceder de los eventos arqueológicos e históricos, y hablar de ello significa sólo «rememorar» estos eventos como su *Überlieferung*, y su *Geschick*. En este lugar, Vattimo matiza:

...un retornar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte, en palabras de Nietzsche, de «fiestas de la memoria» ...Se trata de una aptitud que podemos llamar de *pietas*...como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, es, con todo, el único que conocemos....³¹

³⁰ Gianni Vattimo, *DcN*, p. 279.

³¹ Gianni Vattimo, *EI*, p.25.

Fundado en esta orientación, Vattimo observa que la concepción de Heidegger en torno al pensamiento post-metafísico como *An-denken* no está muy lejos de las «fiestas de la memoria» de Nietzsche. Ambos pensamientos se encuentran entrelazados por el hecho de pensar el ser no como estructura y fundamentos, sino como acontecimiento. En esta óptica, dice Vattimo, para ambos filósofos el pensamiento es “*An-denken, porque no hay otro ser sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo*”.³²

Frente a esta interpretación de Vattimo, es evidente su distancia respecto a la comprensión que hace Heidegger de la filosofía de Nietzsche. Si bien con Heidegger, de acuerdo con lo expresado, voluntad de poder y eterno retorno adquieren sentido como modos de darse el ser en el final de la metafísica, para Vattimo esta perspectiva es insuficiente al intentar abordarlos como descripciones metafísicas de un ser situado en el mundo. De este modo, cuestiona la interpretación que hace Heidegger sobre «*la inversión del platonismo*», argumentando que aquí no se trata de la mera alteración de la jerarquía platónica por medio de la cual el mundo de la apariencia ocupa el lugar del mundo «verdadero» quedando, por consiguiente, el mundo aparente como única realidad y el mundo verdadero como su condición a realizar. Antes bien, lo que queda tras el anuncio de Nietzsche: «*el mundo verdadero ha devenido en fábula*», es precisamente la historia de las fabulaciones.³³

De otro lado, si el ser es *Ge-Schick* todo lo que en la historia del pensamiento se ha presentado como *arché* o *Grund* no ha sido otra cosa que «posiciones»,

³² Gianni Vattimo, *DcN*, p. 279.

³³ Gianni Vattimo, *EI*, p. 44.

acontecimientos. Esto muestra, por una parte, la vía para comprender aquello que Heidegger ha llamado los diversos sentidos del ser, pero también en esta misma línea Heidegger se acerca al Nietzsche «desenmascarador», justamente en la senda que versaría sobre el reconocimiento de que todo *arché* es solo resultado de un juego de fuerzas, es decir, voluntad de poder. Se trataría entonces de admitir conforme a la propia interpretación de Heidegger sobre Nietzsche que *del ser como tal ya no hay nada*.³⁴

En esta perspectiva, Vattimo ha señalado en reiteradas ocasiones que merced a Heidegger la noción nietzscheana de voluntad *de poder* adquiere un sentido como modo de darse el ser o destino del ser al final de la metafísica. Mientras que permanecen todavía en el plano de la metafísica la interpretación de Nietzsche que se limita a ver su filosofía, bajo el influjo de la exégesis de Heidegger, como desvelamiento del hecho de que el ser es *voluntad de poder*. Pero, también y este es el punto neurálgico de la interpretación vattiniana que, Nietzsche proporciona significado a la filosofía de Heidegger al aclarar que el destino del ser, pensado fuera de la metafísica, es el nihilismo.

Si Heidegger otorga relevancia a la concepción nietzscheana de la voluntad de poder, en cuanto significado y «destino» del ser, Nietzsche confiere sentido a Heidegger, señala Vattimo, al implicar en la óptica de la voluntad de poder que no solo el ser se despidе de su configuración metafísica cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando *se da* en la forma de lo que no es, es

³⁴ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, trad. Adolfo P. Carpio, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 60-62.

decir, en la figura de lo que *ha* (ya siempre) *sido*, y que, por ende, permanece sólo como recuerdo, en una forma diluida y débil.

A este destino del debilitamiento del ser, pertenece el nexo, tan central en Heidegger, entre evento del ser y mortalidad del hombre; y le pertenece también al proceso de disolución que Nietzsche describe en *Götzendämmerung*, en el capítulo titulado *Cómo el mundo verdadero terminó por convertirse en fábula*, es decir cómo se disuelven los *archai*. Este ser no es sólo una imagen falsa del ser que debería ser sustituida por una imagen más sólida y verdadera; es precisamente aquel ser, señala Vattimo, que después de Nietzsche, puede desvelarse en el pensamiento post-metafísico como no identificable con el objeto, el *arché*, sino como envío al que el pensamiento corresponde con el *An-denken* o celebrando las “fiestas de la memoria”.³⁵

En este horizonte, una de las tareas fundamentales del pensamiento vattiniano es aclarar el sentido del nihilismo, tal como es comunicado por Heidegger y Nietzsche para descubrirlo «epocalmente» e insertarlo, de este modo, como rasgo característico de la posmodernidad filosófica. En efecto, para Vattimo, si hay un denominador común entre Nietzsche y Heidegger es la disolución del ser que, ya, no es, según lo expuesto, fundamento ni principio sino mensaje y relato.

Así, Vattimo absorbe de Nietzsche el anuncio de *la muerte de dios* y la noción de *Übermensch*. En ambos elementos, observa una forma de ser más allá del sujeto, lo que quiere decir, más allá de la metafísica y sus caracteres de dominio. De

³⁵ Gianni Vattimo, *DcN*, p.280.

Heidegger obtiene la tesis según la cual *el ser no es, más acontece*, y la certeza firme, según la cual, el acontecer del ser no es más que el abrirse lingüístico de las varias aperturas histórico-destinales, o sea de los varios horizontes concretos dentro de los cuales los entes se vuelven accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. Esta ontología *epocal* comporta para Vattimo, sin lugar a duda, una temporalización radical y un *debilitamiento* estructural del ser.³⁶ Una directriz que se convierte en motivo dinámico de la reflexión vattiniana y, en la que ajusta las divergencias entre la interpretación que hace Heidegger de Nietzsche y el giro que él mismo propone, liberar a Nietzsche de las tesis propuestas por Heidegger.

2. Nietzsche, intérprete de Heidegger

Para Vattimo el diagnóstico de este vuelco interpretativo tiene su génesis en las recepciones que se hacen de Nietzsche luego de la segunda guerra mundial en Italia y Francia y Estados Unidos.³⁷ Si bien, dichas lecturas parten de los argumentos

³⁶ Para Vattimo, *La epoché heideggeriana es el aquel carácter del ser por el cual el ser se da y se oculta al mismo tiempo en el aparecer los entes (es decir, de las cosas y de las personas que pueblan el mundo). El ser, en efecto, se da cuanto que es la luz dentro de lo cual los entes aparecen, y, por otra parte, precisamente para que los entes puedan aparecer, subsistir de algún modo en el horizonte que él instituye, el ser mismo como tal se sustrae. Hace aparecer los entes y los deja aparecer...El ser hace sitio a los entes porque abre el horizonte en el cual llegan al ser, es decir, son; y les hace sitio en el sentido de que los deja libres, se retrae, no llamando la atención sobre sí...lo esencial en la teoría heideggeriana de la epoché es la acentuación de la diferencia: el reconocimiento de que el ser, aquello por lo que los entes son, no se confunda nunca con los entes, no puede ser pensado como un ente, ni siquiera como el ente supremo entre ellos...no identificación del ser con el ente, sino lo característico y peculiar, su irreductibilidad al ente: Dionisos irreductible a Apolo. Cf. Vattimo, G., Introducción a Heidegger, op. cit., p. 100.*

³⁷ No es objetivo de este artículo, realizar un examen detallado sobre las perspectivas y recepciones que aportan valores “positivos” o “negativos” a la comprensión del *corpus* nietzscheano. Sin embargo, es posible dividir la recepción de Nietzsche, en líneas generales, en tres fases. La primera entre los años 1890-1930, caracterizada por una visión intimista de la obra de Nietzsche que dista de aportes significativos para el ámbito académico de la filosofía (Nietzsche como seguidor de Schleiermacher, Schopenhauer y Beneke: F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1888. Como opositor del idealismo conservador y discípulo de Schopenhauer y Wagner: R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1886. Georg Brandes, primer catedrático que dicta cursos abiertos sobre

expuestos por Heidegger en su obra *Nietzsche*, la aceptación de ésta no solamente es limitada, sino que desembocan en la ruptura de la distancia entre Nietzsche y

Nietzsche en la Universidad de Copenhague (1888): *Aristokratischer Radicalismos*, 1889. Contribuye junto con M. Brasch, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1988 a la difusión de un Nietzsche artista-literato y mitólogo que ha ingresado en el ámbito de la filosofía y que posteriormente es fuente de estímulo para escritores como: Kafka, Musil, Rilke, Thoman Mann, entre otros. Hasta 1900, el interés por Nietzsche se encuentra vinculado a motivos biográficos. Ya, en las primeras décadas del siglo XX aparecen los primeros intentos por presentar una imagen global y crítica del pensamiento nietzscheano. A. Drews, *Nietzsche Philosophie*, Hiedeberg, 1904: Nietzsche ha intentado una superación de la moral heterónoma que impone sus órdenes al individuo desde el exterior; intenta recuperar y mostrar la autonomía del hombre independiente de la voluntad de vida schopenhaueriana. H. Vaihenger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin, 1902, aborda el pensamiento de Nietzsche en estrecha conexión con Kant. La segunda fase, hacia 1930, se especifica en la atención a los fundamentos metafísicos de Nietzsche y, por ende, a los desarrollos sistemáticos de su pensamiento. Representantes significativos son: Bäumler, Löwith, Jasper y desde luego Heidegger. A partir de los estudios de Bäumler y Lukács en torno a la obra de Nietzsche, gran parte de las exégesis nietzscheanas se orientan hacia el proyecto de liberar a Nietzsche de la máscara del nazismo sobre la base de un renovado acercamiento a los textos originales de sus obras póstumas. Para Vattimo, la discusión actual sobre la filosofía de Nietzsche se refiere a este redescubrimiento, ampliamente influenciado por la lectura antinazi de Nietzsche durante los años treinta y cuarenta. El fin de la segunda guerra mundial da inicio a la tercera fase, estas recepciones derivan de los efectos sistemáticos de la anterior fase, alcanzando su punto culminante en las recepciones de Nietzsche en Francia, prolongándose hasta bien entrado los años 60. Aquí, Vattimo se refiere a aquellos autores que luego de la *Nietzsche-Renaissance* siguen las lecturas de Heidegger sobre Nietzsche acentuando de modo literal los sentidos varios en los que ambos pensadores han enseñado el camino de un pensamiento que supera la metafísica. En esta perspectiva, Vattimo subraya la cercanía que entre Heidegger y Nietzsche muestra toda la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger. Casos precisos son las interpretaciones de Foucault, Derrida, o Richard Rorty. Sin dejar de lado la interpretación Gadamer que, a pesar de reservar un espacio limitado al problema de la superación de la metafísica, señala que el problema del ser tal y como se presenta en Heidegger tiene como su precursor inmediato a Nietzsche. Por su parte, el pensamiento de Foucault de honda raíz nietzscheana tiende a soslayar las intenciones ontológicas de Heidegger. Asimismo, en Derrida, y antes Deleuze, Nietzsche y Heidegger son considerados como los filósofos que señalan el camino para la aventura post-metafísica. En este marco, también se insertan las exégesis actuales en Italia de M. Cacciari y E. Severino. En el primero, Nietzsche y Heidegger como pensadores de la técnica. Y, en el segundo, en tanto partícipes de una misma senda, el nihilismo. (Ver, G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, (cit. IN), 1.^a ed., Roma-Bari, Laterza & Figli, 1985 (4.^a ed., 2003), p. 145-154)

Todas estas referencias hacen posible que entre los años 80 y 90 se origine, “la filosofía de las diferencias” (o “el pensamiento de la diferencia y la alteridad) conectada con el movimiento epocal, cultura, y filosófico que delinea la post-modernidad. En este escenario François Lyotard escribe *La condición Postmodernidad*; *La Postmodernidad explicada a los niños*; o *La diferencia*. Igualmente, significativos resultan los trabajos de Gianni Vattimo: *Al final de la modernidad*; *Las aventuras de la diferencia*; *Más allá del sujeto*, (Pensar después de Nietzsche y de Heidegger), o la tesis dedicada a Nietzsche, *El sujeto y la máscara*.

Heidegger. Distancia que según dichas exégesis había sido propuesta por el mismo Heidegger al considerar que la filosofía de Nietzsche pertenece aun a la historia de la metafísica en la medida en que teoriza el ser como voluntad de poder. Y que ahora es suprimida en una aserción significativa para la filosofía de Nietzsche: la filosofía de Nietzsche es ya la elaboración de un pensamiento del ser que ha dejado atrás la metafísica.

A partir de la publicación en 1961 de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, en los que se recogen sus cursos dictados en la universidad de Friburgo (1936-1940) y otros escritos no publicados hasta 1946, se acude a una especie de «renacimiento» del pensamiento nietzscheano. Durante los años sesenta las recepciones de la obra de Nietzsche son insoslayables de las tesis propuestas por Heidegger. Pero, también a los exégetas de Heidegger les es inevitable re-pensar los textos de Nietzsche debido a la importancia que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica.

De la interpretación que realiza Heidegger de Nietzsche, Vattimo subraya el significado ontológico que Heidegger le confiere a la filosofía Nietzsche. Pero, de otro lado, en su perspectiva de estudio plantea la exigencia de volver hacia Nietzsche sobre Heidegger desde un giro interpretativo no-lineal que distante del texto nietzscheano interpretado por Heidegger presenta a Nietzsche como intérprete de Heidegger.³⁸

³⁸ Veasé, Teresa Oñate, “Entrevista a Gianni Vattimo”, *Anthropos*, Nº 10, diciembre 1988, p. 150-152.

En este escenario Vattimo propone dislocar el vínculo Heidegger-Nietzsche en una doble orientación que no se limita a entender la filosofía de Nietzsche a través de las tesis propuestas por Heidegger, sino que se dirige a mostrar el alcance y significado de la filosofía heideggeriana precisamente a través de Nietzsche. Desde esta perspectiva, la ocupación de Vattimo por el vínculo Heidegger-Nietzsche, no es una mera postura frente a la continuidad de ambos autores como precursores del pensamiento post-metafísico. En lugar de ello, Vattimo centra su atención en los problemas teóricos que comporta la distancia prevista por el mismo Heidegger respecto a la filosofía de Nietzsche, argumentando que no sólo se trata de entrever los contrastes tocantes a la interpretación de Nietzsche que Heidegger ofrece, sino de intentar ir más allá de dicha interpretación desde las perspectivas del propio Nietzsche. Una orientación que se demarca de enfocar la filosofía de Nietzsche a través de los aciertos o desaciertos de Heidegger. Antes bien, se trata para Vattimo de explicitar en la raíz del elemento conclusivo de la filosofía de orientación heideggeriana (Nietzsche como precursor de la filosofía de Heidegger),³⁹ ¿*Por qué* es posible ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche?, más aún, que los propósitos esenciales del pensamiento de Heidegger

³⁹ En esta perspectiva, Vattimo subraya la cercanía que entre Heidegger y Nietzsche muestra toda la filosofía que se presenta como continuación de Heidegger. Casos precisos son las interpretaciones de Foucault, Derrida, o Richard Rorty. Sin dejar de lado la interpretación Gadamer que, a pesar de reservar un espacio limitado al problema de la superación de la metafísica, señala que el problema del ser tal y como se presenta en Heidegger tiene como su precursor inmediato a Nietzsche. Por su parte, el pensamiento de Foucault de honda raíz nietzscheana tiende a soslayar las intenciones ontológicas de Heidegger. Asimismo, en Derrida, y antes Deleuze, Nietzsche y Heidegger son considerados como los filósofos que señalan el camino para la aventura post-metafísica. En este marco, también se insertan las exégesis actuales en Italia de M. Cacciari y E. Severino. En el primero, Nietzsche y Heidegger como pensadores de la técnica. Y, en el segundo, en tanto partícipes de una misma senda, el nihilismo.

sólo se pueden seguir revisando en su relación con Nietzsche, pero en términos diferentes a los que él mismo atendió.⁴⁰

En la imagen que propone Vattimo de Nietzsche como intérprete de Heidegger, obviamente no concuerdan las tesis de Heidegger sobre el pensamiento de Nietzsche. Fundamental y acertada es para Vattimo como se ha dicho la interpretación ontológica de Heidegger sobre Nietzsche. Una lectura que sustentada en la aseveración de leer a Nietzsche en relación con Aristóteles permite entender que Nietzsche no es sólo un *Kultur-kritiker*. A favor de la postura de Heidegger - Vattimo señala- *ha venido a estar claro que Nietzsche, en realidad, es un ontólogo*⁴¹. Perspectiva ésta que le ha permitido separar de Nietzsche los resultados únicamente «moralistas», de psicólogo o crítico de la cultura.

Sin embargo, Vattimo afirma que la atención exclusiva por parte de Heidegger a los escritos últimos de Nietzsche pone en riesgo el auténtico significado de la filosofía Nietzsche⁴². No existe ninguna duda, afirma Vattimo, que la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger es revolucionaria, pero Heidegger tiende a dejar de lado la aproximación entre el Nietzsche «metafísico» y el Nietzsche «crítico de la cultura», ocasionando una fractura entre los temas auténticamente metafísicos de Nietzsche –nihilismo, voluntad de poder, eterno retorno, *Übermensch* y justicia- y su crítica de la moral, de la religión, del sujeto,

⁴⁰ Vattimo, G. “*Nietzsche interprete de Heidegger*”, en *Diálogo con Nietzsche*, Trad. Carmen Revilla, Barcelona (España), 2002, p. 269-280.

⁴¹ Teresa Oñate, “*Entrevista a Gianni Vattimo*”, *Anthropos*, N° 10, diciembre 1988, p. 150-152.

⁴² Gianni Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, 1.ª ed., Roma-Bari, Laterza & Figli, 1985, p. 36.

etc. Un sentido exegético que para Vattimo ni siquiera estaba justificado ya que los elementos metafísicos de Nietzsche se encuentran también en su obra temprana.⁴³

Sobre esta base, la interpretación que realiza Vattimo parte de dos vertientes que a su juicio han marcado la crítica del pensamiento nietzscheano, en una de ellas se distingue a Nietzsche como «crítico de la cultura» y, en la otra, es considerado como extremadamente ontológico o metafísico.

La lectura literaria o crítico cultural de Nietzsche es característica de los primeros años después de su muerte. Representativo de esta recepción es, según Vattimo, Wilhelm Dilthey, quien lo incluye al lado de «escritores- filósofos» - Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoy y Maeterlinck- como figura emblemática de una situación en la que la filosofía, consumada la época de la metafísica, tendía hacia la corriente de *la filosofía de la vida* como vía de reflexión sobre la existencia, desdeñando las exigencias metódicas de validez universal del conocimiento y de la fundamentación metafísica para asumir los caracteres de la expresión subjetiva, de la poesía y de la literatura⁴⁴. En este orden, Dilthey comprende, más allá del mismo

⁴³ La distinción habitual de la obra de Nietzsche en tres períodos: obras juveniles, pensamiento genealógico de *Humano, demasiado humano* a la *Gaya ciencia* y la filosofía del eterno retorno, que se inicia con *Así habló Zaratustra* a juicio de Vattimo no debe ser sobrevalorada porque cabe la posibilidad de considerar como sustancialmente unitario todo el pensamiento de madurez, desde *Humano, demasiado humano* hasta los últimos escritos de Nietzsche. (Ver, Vattimo, G. *IN*, p. 69)

⁴⁴ Hacia finales de siglo XIX, el filósofo e historiador Wilhelm Dilthey (1833-1911) observa en la hermenéutica la base para las *Geisteswissenschaften*. Su objetivo se dirige a desarrollar métodos para obtener interpretaciones “objetivamente válidas” de las expresiones de la vida humana, ya sean estas, acciones históricas, derecho codificado, de arte, o literatura. En este sentido, reacciona con severidad a la idea de aplicar las normas y modos de pensar de las ciencias naturales al estudio del hombre. *Nuestro pensamiento ha de desarrollarse partiendo de la vida misma y hacia ella debe estar dirigido nuestro interrogatorio. No intentemos ir detrás de ella hacia un reino de ideas: Nuestro pensamiento no puede estar detrás de la vida misma* (W. Dilthey, *Gesammelte Schrifent*, V, 5; VIII, 184). Dilthey rechaza cualquier tipo de base metafísica cuando se trata de comprender un fenómeno creado por el hombre. Su pregunta era la siguiente: ¿Cuál es la naturaleza del acto de comprender que constituye la base para

Heidegger, que la metafísica de Nietzsche se encuentra en aquellas obras que habían formado la imagen predominante de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX: *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *La gaya ciencia*, junto a determinados libros aforísticos como *Más allá del bien y del mal*, y *Así habló Zaratustra*.⁴⁵

La segunda senda determinada por una lectura ontológica, se encuentra en la prescripción anunciada por Heidegger, según la cual es preciso leer a Nietzsche poniéndolo en relación con Aristóteles, o sea, considerándolo como un pensador esencialmente metafísico que centra su atención en el problema más antiguo y fundamental de la filosofía, el del ser⁴⁶. Dicho lineamiento como se ha señalado en el capítulo anterior procede de la intención de Heidegger por distanciar a Nietzsche de las interpretaciones anti-intelectualistas de la *Lebensphilosophie*; con objeto de

cualquier estudio sobre el hombre? El sentido de esta pregunta nos puede llevar a pensar en un cierto idealismo crítico de Kant, sin ser Dilthey un neokantiano, sino un “filósofo de la vida”. Frente a la *Crítica de la razón pura* kantiana, tenemos en Dilthey una “crítica de la razón histórica” que establece en detrimento de los términos metafísicos, las bases epistemológicas para los “estudios humanos”. Dilthey afirmaba la siguiente: *...es cuestión de desarrollar más la crítica kantiana, pero en la categoría de la auto-interpretación [Selbstbesinnung] en vez de la teoría del conocimiento, una crítica de la razón histórica que no ‘pura’*. (Ibíd., VII, 279.). El objeto de las ciencias humanas no es la comprensión de la vida en términos de categorías extrínsecas a ella sino de categorías intrínsecas, derivadas de la vida. La vida ha de entenderse a partir de la experiencia de la propia vida. De allí que señale con cierto desden que existe una marcada tendencia en Locke, Hume y Kant a limitar el “conocimiento” a la facultad cognitiva separándolo del sentimiento y de la voluntad. Sin embargo, señala, nosotros pensamos en términos de pasado, presente y futuro, y en términos de sentimientos y exigencias e imperativos morales. Existe una clara necesidad de volver a las unidades significativas presentes en la experiencia vivida. Ahora bien, la “vida” no significa para Dilthey volver a un terreno místico tanto para la vida humana como para la no humana, sino que la vida es considerada más bien en términos de “significado”. Notamos el sentimiento anti-metafísico de Dilthey: las categorías de la vida no tienen sus raíces en la realidad trascendental sino en la realidad de la experiencia vivida. Hegel había expresado su intención de entender la vida partiendo de ella misma. Dilthey sigue a Hegel en su afirmación de que la vida es una realidad “histórica”, pero para él la historia no era un objetivo absoluto o una manifestación del espíritu absoluto, sino una expresión de la vida. La vida es relativa y se expresa de muchas formas, por lo tanto, la experiencia humana no es nunca un absoluto.

⁴⁵ Ver, W. Dilthey, *La esencia de la filosofía*. BsAs, Losada, 1968, p.129.

⁴⁶ Gianni Vattimo, *Introduzione di Nietzsche*, Laterza & Figli, 4 ed, Roma: Bari, p. 3.

resaltar que la labor filosófica de Nietzsche corresponde a la tarea rigurosa de la filosofía.

Precisamente, para Vattimo estos dos caminos de interpretación se reagrupan de una manera específica, sin por ello sugerir una síntesis. No existe ninguna duda –afirma Vattimo– que la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger es revolucionaria, pero constituye un error aislar en la exégesis de Nietzsche obras como *Humano demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*, por cuanto, en ellas llega a ser dominante la aproximación de una «crítica de la cultura» a los problemas filosóficos. Y esto, porque según su interpretación dichos escritos en continuidad con el último periodo de la obra de Nietzsche muestran cómo el filósofo ha llegado al desarrollo de tesis ontológicas, justo en relación con la «crítica de la cultura». De esta manera, así como Nietzsche sin la interpretación de Heidegger no tendría el significado que tiene para la filosofía contemporánea, del mismo modo, Nietzsche, para Vattimo, sin la interpretación de Heidegger corre el riesgo de ser interpretado como un simple «crítico de la cultura». Pero, también y esto es lo más significativo para Vattimo, Heidegger sin el nihilismo de Nietzsche corre el peligro de ser comprendido como un «nostálgico del ser».

Es un hecho, dice Vattimo, que tanto Dilthey como Heidegger observan en la filosofía de Nietzsche la situación «final» de la metafísica, pero las orientaciones de ambos autores al considerar las tesis filosóficas de Nietzsche son divergentes. Para Dilthey la metafísica de Nietzsche ha de buscarse en el acercamiento que traza entre la crítica de la cultura y los problemas estrictamente filosóficos; mientras que en Heidegger la relación de Nietzsche con la historia de la metafísica, queda limitada

a buscar en él, las disertaciones en torno a los notables contenidos de la metafísica tradicional: el ser, Dios, la libertad, el sujeto, etc.

Vattimo, por su parte, en el estudio de los problemas teóricos que supone una lectura signada por el final de la metafísica en la filosofía de Nietzsche, señala que en la óptica diltheana parece concurrir la posibilidad de comprender que la reflexión de Nietzsche en torno al problema del ser y los «objetos» metafísicos se orienta también hacia otra perspectiva que difiere de las consideraciones conclusivas en la filosofía de Platón o Descartes. Más precisamente, y de acuerdo con Dilthey, que la metafísica de Nietzsche ha de buscarse en las primeras recepciones de su producción filosófica, aquellas en las que era predominante la discusión de los asuntos psicológicos y «crítica de la cultura». Esta orientación, por lo demás, anota Vattimo no va necesariamente contra las interpretaciones de Heidegger. Sin embargo, en Heidegger queda siempre una fractura entre los temas auténticamente filosóficos de Nietzsche y su crítica de la moral, de la religión, el sujeto etc., motivada probablemente por la sospecha del ejercicio reflexivo de la «filosofía de la cultura». Pero, más allá, de esta conjetura matiza Vattimo que dicha posición de Heidegger se quebranta cuando al acudir a las directrices interpretativas de Dilthey sobre Nietzsche se descubre que estas son aplicables al estilo teórico del mismo Heidegger:

Paradossalmente, quel che Heidegger non riconosce in Nietzsche, e cioè il peculiare legame del pensiero della fine della metafisica con la poesia e la letteratura, è poi ciò che invece pratica egli stesso nel proprio filosofare, che si sviluppa proprio, in larga misura, come un dialogo tra pensare e poetare, secondo modi che forse Dilthey non

avrebbe asitato a collocare nella stessa “categoría” in cui
colloca Nietzsche.⁴⁷

En este orden, y desde la óptica diltheana para Vattimo los rasgos que potencian la cercanía entre el quehacer filosófico de Heidegger y Nietzsche se alcanzan en la proximidad que se da, en ambos autores, entre filosofía y literatura, donde *el “discurso filosófico se hace más cercano y vivificante que demostrativo y científico”*⁴⁸, y, por otro lado, en la identificación de la filosofía con la historia y el destino del ser. Cuestión que ratifica desde la atención conclusiva del pensamiento de la *lebensphilosophie* en Dilthey; a saber, el sueño de una filosofía teórica, en el marco de su crítica kantiana, repensada como psicología trascendental que adquiere, obviamente, el significado de un pensamiento subjetivista e impresionista. En este punto Vattimo colige, si esta orientación aun metafísica es de la que Heidegger se quiere desprender, la *Lebensphilosophie* de Nietzsche *no está tan lejos del «pensamiento del ser» que Heidegger se esfuerza en pensar*.⁴⁹

En este sentido, Vattimo señala que, si bien Heidegger intenta soslayar el vínculo entre Nietzsche metafísico y el Nietzsche crítico de la cultura, es precisamente la proximidad que se da, en ambos autores, entre filosofía y crítica de la cultura lo que parece reconocer muchos de los intérpretes del «heideggerianismo» actual.

En su libro, *Introducción a Nietzsche*, Vattimo propone una lectura que siguiendo los parámetros heideggerianos vaya más allá del mismo Heidegger. Así, plantea la necesidad de probar cómo la filosofía de Nietzsche llega a resultados

⁴⁷ Gianni Vattimo, *IN*, 2003, p. 6.

⁴⁸ Gianni Vattimo, *DcN*, p. 275.

⁴⁹ *Ibidem*.

específicamente ontológicos (o sea, a enunciados relevantes sobre el sentido del ser) según la más propia vocación de la metafísica, justamente a través de un programa que pasa por la crítica de la cultura, la reflexión de tipo moralista, el análisis de los prejuicios, la observación y auto observación psicológica, es decir, por todas aquellas vías que hacen de Nietzsche un filósofo de la vida.⁵⁰

Dicho de otra manera, todo esto significa que el horizonte planteado por Vattimo para una lectura de Nietzsche, es el horizonte de la ontología hermenéutica. Desde este enfoque, el filósofo entiende por hermenéutica u ontología hermenéutica, en el caso de Nietzsche, el vínculo peculiar que se delinea en su pensamiento entre “crítica de la cultura”, o filosofía de la vida, o meditación sobre la decadencia (en suma el pensamiento que estudia la existencia en su historicidad y carácter concreto) y el replanteamiento del problema de la verdad y del ser.⁵¹ Un cuestionamiento que, señala Vattimo, constituye la específica actualidad teórica del pensamiento nietzscheano, y justo también la actual problemática de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

VATTIMO, Gianni y L. Pareyson, (1966) *Il problema estetico*, Roma, AVE.

VATTIMO, Gianni. (1961) *Il concetto di fare in Aristotele*, Turin, Giappichelli.

----- (1967) *Poesía y ontología*, Milán, Mursia Editore.

----- (1967) *Ipotesi su Nietzsche*, Turin, Giappichelli.

----- (1967) *Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher*, Turín, Giappichelli.

----- (1968) *Scheimacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia Editore.

⁵⁰ Gianni Vattimo, *IN*, 2003, p. 6.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 8.

- (1989) *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- (1963) *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turin, Edizioni de "Filosofia".
- (1985) *Introduzione a Nietzsche*, (4.^a ed., 2003), Roma, Laterza & Figli.
- (1966) *Arte e verità nel pensiero di Martín Heidegger*, Turín, Giappichelli.
- (1974) *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il della liberazione*, Milán, Bompiani.
- (1985) *La fine della modernità*, Milán, Garzanti.
- (1970) *Introduzione all'estetica di Hegel*, Turín, Giappichelli.
- (1971) *Corso di estetica*, Turín, Litografia Artigiana M. & S.
- (1972) *Arte e utopia*, Turín, Litografia Artigiana M. & S.
- (1985) *La fine della modernità*, Milán, Garzanti.
- (1980) *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milán, Garzanti.
- (1989) *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- (1994) *Oltre L'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma, Laterza & Figli.
- (1987) *Metafisica, violencia, secularizzazione*, Roma, Laterza.
- (1989) *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- (2001) *Dialogos con Nietzsche*, Milán, Garzanti.
- (1989) *La società trasparente*, Milán, Garzanti
- y P.A: Rovatti (eds), (1983) *Il pensiero debole*, Fetrinelli, Milán, Feltrinelli.
- (1996) *Creer que se cree*, Trad. Carmen Revilla Guzmán, Barcelona (Esp.) Paidós

- (2003) *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Trad. Carmen Revilla G, Barcelona (Esp.), Paidós.
- (2004) *Nihilismo y emancipación: Ética, política, derecho*, Trad. Carmen Revilla G. Barcelona (Esp.), Paidós.
- (2010) *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Trad. Antonio J. Antón, Barcelona (Esp.), Paidós.
- (2009) *Ecce Comu: Cómo se llega a ser lo que se era*. Trad. Rosa Rius G. y Carme Castells A., Barcelona (Esp.), Paidós.
- (2010) *Adiós a la verdad*, Trad. María Teresa d’Meza, Barcelona (Esp.), Gedisa.
- (2011) *¿Verdad o fe débil?*, Trad. R. Rius Gatell, Barcelona (Esp.), Paidós.
- (2012) *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Trad. Antoni Martínez R. Herder, Barcelona (Esp.).
- (2020) *Alrededores del ser*. Trad. María Teresa Oñate. Barcelona (Esp.), Galaxia Gutenberg.
- (2022) *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*. Trad. Paloma O. Zubía y Teresa Oñate. Madrid, Fénix Editora.
- OÑATE, Teresa y OLMO, Santiago. (1988) Entrevista a Gianni Vattimo, *Suplementos Anthropos*, nº10, 147-155.
- (2000) *El retorno de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Alderabán.
- (2002) *Prólogo a Diálogo con Nietzsche: Los hijos de Nietzsche y la Ontología de G. Vattimo*, Barcelona (Esp.), Paidós.
- et al, (2006) *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED.
- et al, (2010) *El compromiso del espíritu actual: con Gianni Vattimo en Turín*, Madrid, Alderabán.
- GADAMER, Hans-Georg. (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübinga. [Versión en castellano: *Verdad y método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999.]