

Historia de la filosofía y acción política: Apuntes a partir de la ontología hermenéutica

Marco Antonio HERNÁNDEZ NIETO

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Presentación

En este trabajo se pretende enfocar algunas de las actuales tensiones intrínsecas al campo de la Historia de la Filosofía, en especial las tensiones de índole política, cuya envergadura en el contexto presente resulta muy relevante para la “agenda filosófica” contemporánea, y que conllevan el replanteamiento de la pregunta por el sentido de la tarea del historiador de las ideas. Para ello, escogemos como terreno de estudio *la concepción hermenéutica* de la historiografía y de las lecturas del pasado. Dentro de esa «condición» hermenéutica, H.-G. Gadamer entendía que la Historia de la Filosofía es la ocasión de un reencuentro —en última instancia, incluso, reencuentro ontológico— con un pasado al que ya previamente «pertenece» pero que (nos) llama a ser una y otra vez actualizado y «aplicado», siempre de una manera diferente, aunque también siempre como un retorno de *Mnemosyne* y del sentido. ¿Cuáles son las consecuencias políticas de ese peculiar retorno hermenéutico? ¿Hacer Historia de la Filosofía nos condena a seguir recurrentemente leyendo y diciendo “lo mismo”? ¿Cuáles son los límites de transgresión política que la Historia de la Filosofía permite y/o no permite cruzar?

Lo que aquí planteamos es trazar un gesto, por así decir, “autocrítico”: una reflexión sobre la Historia de la Filosofía misma, sobre su legitimidad y tarea políticas. En ese sentido, se pretende atender también a la materia general del Congreso, intentando hacernos cargo de un destacado y persistente *reto filosófico en el siglo XXI*, después del tenso debate de la postmodernidad: el problema del límite que la Filosofía encuentra cuando dialoga con su propia tradición, en especial los dilemas políticos que envuelven a ese diálogo, y en los que se hacen patentes los confines y aporías del *círculo hermenéutico* del historiador y del filósofo, ese círculo del «comprender» que además, con M. Heidegger, Gadamer y Vattimo, acontece como un círculo *ontológico* y, correspondientemente, *político* —elucidar precisamente esa correspondencia y esa problematicidad de la vinculación entre ontología, historia (temporalidad) y política es uno de los propósitos vertebradores de estas páginas—.

Se trata de volver sobre una cuestión que desde el siglo XIX es cada vez más destacada y que ha llegado en las últimas décadas a un punto álgido: ¿qué hacer en la época contemporánea con la historia del pensamiento? Interrogante surgido ante la patencia del durísimo balance que el pensamiento reciente ha hecho de los veinticinco siglos de filosofía, cultura y civilización que nos preceden. Es la problemática que llevó a Th. Adorno y M. Horkheimer a hablar de la «dialéctica de la Ilustración», y que en el marco actual del «capitalismo mundial integrado» (F. Guattari, E. Alliez) se nos enfrenta en forma de aporía: ¿cómo “salir” de una realidad sociopolítica hostil sin “recaer” en ella e incluso reafirmarla con más fuerza? Este dilema afecta de lleno a la Historia de la Filosofía, que siempre se construye en diálogo con los textos del pasado, y que por tanto ha de equilibrar sus fuerzas en una *tensión* entre lo ya dicho y lo que queda por decir.

Gadamer era perfectamente consciente de aquella *tensión* limitante, y de hecho sus más célebres conceptos («fusión de horizontes», «historia efectual», «pertenencia», «aplicación», «círculo de la comprensión», etc.) se nutren de ese trance. Si bien para el autor de *Wahrheit und Methode* no hay un “más allá” epistemológico ni metafísico con respecto al círculo hermenéutico y sus «anticipaciones», Gadamer no renuncia a la posibilidad ni a la necesidad de un criterio normativo ontológico en el interior del círculo. Un criterio muy complejo, con la controvertida conciliación de caracteres heideggerianos (historicidad del «comprender»; verdad como *aletheia*) y hegelianos (al cabo, se trata de *Mnemosyne*), y sobre todo con el hándicap (reiteradamente denegado por Gadamer) de cargar en sus espaldas con una sospecha política denunciada desde la orilla de los distintos enfoques que han abundado en la dura crítica al humanismo occidental (postestructuralismo, teoría crítica, e incluso antecedentes de la corriente hermenéutica como Heidegger y Nietzsche).

Así pues, en el marco de nuestras sociedades de capitalismo mundial *integrado*, ¿qué significará la «pertenencia» hermenéutica? ¿Puede —o debe— la Historia de la Filosofía “salir” del círculo de comprensión histórica y tomar «distancias» con respecto al puro reencuentro con las voces del pasado? ¿Cabén la *crítica*, la acción política y la subversión *dentro* del círculo hermenéutico, y por tanto, dentro del diálogo que es la Historia de la Filosofía? ¿De qué manera?

Será provechoso, creemos, por tanto, presentar todas estas complejísimas preguntas-tareas en diálogo con la ontología hermenéutica.

La ontología hermenéutica y la temporalidad

Hasta tal punto la red de nexos hermenéuticos es amplia, y hasta tal punto el plexo hermenéutico es además cualitativamente significativo a la hora de abordar el pensamiento actual, que ya a finales de los ochenta Gianni Vattimo declaró¹ que la hermenéutica vendría a ser la nueva lengua común o *koiné* no solo de la filosofía contemporánea sino también de la cultura de nuestro tiempo, en concreto de las décadas de los ochenta y de los noventa (Vattimo, 1991; y 1995, 37). Pero Vattimo se apresuró, asimismo, a subrayar la necesidad de hacer una lectura prudente y crítica de aquella condición de *koiné* que él atribuye a la hermenéutica. Y en este sentido, la advertencia de Vattimo no puede ser más oportuna, al insistir en la «indeterminación» y la «ambigüedad», en el «sentido vago» y demasiado «genérico» o «desleído», en la «cierta impresión de vacuidad» que afectan a la *koiné* hermenéutica². El precio de la omnipresencia de nexos hermenéuticos, o incluso, si se quiere, el precio de la recurrente operación «urbanizadora» —adoptando la célebre metáfora habermasiana— en el campo de la hermenéutica es tal vez el de la trivialización del sello propiamente hermenéutico³, o al menos el coste es el de una patente conversión de la hermenéutica en una lengua no ya «común», sino *dispersa*, en el sentido de que se torna ambigua, borrosa, confusa.

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

La pregunta “¿qué significa pensar hermenéuticamente?” tiene una relación muy interesante con la pregunta *Was heisst denken?*, que Heidegger aborda en 1954. Merece la pena prestar atención a esta señalada relación. Heidegger se planteó tan señalada interrogación en el contexto de la *Kehre*: la suya propia y la del pensar occidental. La cuestión es qué significa pensar *después* de la metafísica, después de un pensamiento onto-teo-lógico que no ha pensado el ser. Qué significa, pues, pensar *por primera vez* el ser, pero esto también quiere decir: pensar *antes* del nacimiento de la metafísica. Aquel “antes” y este “por primera vez” se imbrican y son fundamentales en lo que se refiere al «*Ur-sprung*» y al «retorno» al pensar originario, que a su vez no pueden entenderse sin las también complejas nociones heideggerianas de «*Ereignis*» y «*Gelassenheit*», una “espera” o un “todavía” ontológicos (no ónticos, ni teológicos, ni por tanto tampoco metafísicos) que también se integran en el controvertido gesto de la temporalidad heideggeriana. ¿Qué significa ese pensar “después-antes-todavía”⁴?

No daremos cuenta de esta cuestión, aquí inabarcable, pero sí iremos de su mano, en la medida en que nos sale al encuentro, justo en el momento en que tomamos conciencia, con Vattimo, de que «la hermenéutica debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa»,

¹ El célebre texto a tal respecto es su ensayo “Hermenéutica: nueva *koiné*”, traducido al castellano en su obra *Ética de la interpretación* (1991, 55-72).

² Vattimo, 1991 y 1995: en diferentes páginas, de modo reiterativo —ciertamente es éste un problema que ha preocupado recurrentemente al filósofo italiano—.

³ Y de su impronta filosófica: justamente ello es lo que preocupa a Vattimo: «la hermenéutica de hoy en día se presenta como demasiado poco caracterizada filosóficamente, y por eso puede parecer tan aceptable, urbana e inocua» (Vattimo, 1995, 38; cf. también *Ibíd.*, p. 41.)

⁴ Cf. p. ej. “Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»” (Heidegger, 2011, 55-94).

siendo ciertamente necesario «responder a las exigencias que su nueva condición de *koiné* le plantea»⁵, ante todo de cara a poder pensar hermenéuticamente, a poder elaborar una intervención hermenéutica.

Para Heidegger, uno de los grandes filósofos de la hermenéutica, «pensar» (aquel pensar “después-antes-todavía”) significa *pensar el ser*. El pensamiento es *Denken des Seins*. En unas páginas sobradamente conocidas, Heidegger (2006, 12-16, así como las pp. 90-91) apunta todo ello, apelando además, de modo decisivo, a la mutua imbricación de genitivos (subjetivo y objetivo, siempre a la vez, en juego ontológico recíproco⁶) presente cuando habla de «pensar *del ser*», «casa *del ser*», «lenguaje *del ser*», «verdad *del ser*», «escucha *del ser*», etc. Genitivo doble que aquí destacamos en cursiva y que hay que entender a través de la “doble” —por decirlo de algún modo— «relación» entre el «ser» y el hombre, en cuyo nexo relacional ontológico se juegan el pensar/decir, el lenguaje y la casa/verdad/escucha.

En ese nexo se dan una relación ontológica de «pertenencia» (*Zugehörigkeit, gehören*) y otra de «escucha» (*hören*): pertenencia al ser y así *mismo* escucha del ser, pero teniendo además en cuenta que esta última, la escucha, es también un «trazar surcos», un diferenciar⁷: Heidegger no se refiere a la “escucha”, desde luego, en un sentido pasivo; por muy laborioso que resulte, e incluso por muy «tenues» que parezcan los «surcos» del pensar-escuchar, en el lenguaje del filósofo y del poeta, se consiguen abrir «con paso lento» (como en la labor del campesino —curiosa analogía—) las «manifestaciones *del ser*».

En “la ventana” (valga la metáfora, otrora ya presentada⁸), donde no se puede decir que uno esté “dentro” o “fuera”, ni si *ahí* acaban o empiezan la casa y la «patria», ni tampoco —por tanto— si por ese lugar se recibe o se despide a la luz y *al habitante*, caemos en la cuenta de que pensar significa *interpretar* en el claro, habitar en la *comprensión* y en la «escucha» mismas. Pensar significa pensar *hermenéuticamente*: cf. Heidegger, 2006, 49-50, unas páginas nucleares en las que se aprecia muy bien de qué manera el estatuto y la temporalidad del pensar *tienen carácter hermenéutico*, en el sentido de que se entiende el pensar como una *tarea de comprensión e interpretación* del ser, una tarea en la que se constata la «pertenencia» al ser y además su «escucha»-enunciación-diferencia. Esta “doble” ocasión y temporalidad del acontecimiento del pensar se articula como nexo⁹ en el que se «experimenta» el «habitar» y el «asumir» la «proximidad del ser», ahí donde el ser «se ofrece» en su morada. Es un nexo-ventana ontológico, pero principalmente hay que entenderlo como nexo hermenéutico, que ha de responder a la «pluridimensionalidad» (*Ibíd.*: 14) de la verdad del ser *e interpretarlo* —en los dos sentidos hermenéuticos del concepto de «interpretación», no tan fácilmente discernibles como pudiera suponerse (ya lo explicó magníficamente Gadamer¹⁰): *a*) comprender-escuchar el acontecimiento y *b*) ponerlo en obra,

⁵ Vattimo, 1991, 61 y 70 respectivamente; cf. también p. 38. Esto Vattimo propone lograrlo haciendo que la hermenéutica retome «su propia inspiración original» (*Ibíd.*, p. 61), que para él se encuentra en la «vocación nihilista» radicada en Heidegger y Nietzsche.

⁶ Entrelazamiento ontológico que, huelga decir, deja atrás la distinción de la metafísica y la epistemología tradicionales entre sujeto y objeto.

⁷ La teorización articulada de «pertenencia» y «diferencia», en esa terminología precisa, se la debo a la artista madrileña Nerea Ciarra Tejada. Con quien estoy en condición de incuantificable agradecimiento.

⁸ Cf. Hernández Nieto, 2013a.

⁹ Utilizo repetidamente esta palabra, que empleo en sentido ontológico, en diálogo crítico con aquel otro gran hermeneuta, W. Dilthey, que usaba «*Zusammenhang*» con vocación epistemológica.

¹⁰ No solamente en su presentación programática de la comprensión hermenéutica como *aplicación* (Gadamer, 2003, 370 y ss.), sino de un modo especialmente notorio en su teoría de la experiencia estética como experiencia hermenéutica, en la que la obra de arte se entiende como «representación», involucrando las

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

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

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

La tarea es la comprensión de la voz plural del ser. Y en consecuencia, la tarea es la interpretación. «No hay hechos, sino sólo interpretaciones»¹¹, pero estas últimas (y «tanto mejor» que así sean, que se trate solo de interpretaciones; e incluso que esto mismo sea una interpretación¹² —una forma de «proximidad» o «vecindad» con el ser, dicho ahora en terminología heideggeriana; una *aproximación* ontológica—), tales interpretaciones, decimos, constituyen además nuestra praxis, y *ahí* reside precisamente la gravedad, belleza y honestidad del problema hermenéutico.

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

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

Ahora bien, este problema no hay que esperarlo, como se espera la llegada de un viajero en una estación. Este agudo problema ya nos ha llegado; o al menos en una de sus formas de

nociones de «juego, «mediación total», «ejecución», etc. (véase todo segundo subapartado de la primera parte de *Verdad y método*, titulado «La Ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico»: *Ibíd.*, pp. 143-222; así como también Gadamer, 1998b, 302-302; y Gadamer, 2002, 89 y ss.)

¹¹ Célebre tesis de Nietzsche, tan importante siempre para Vattimo, que la reanuda en su propuesta hermenéutica. Cf. Vattimo, 1990, 117, donde Vattimo se remite a los fragmentos póstumos de Nietzsche, en concreto al fragmento 7 [60] (según la edición Colli-Montinari, seguida por el filósofo italiano, y en concreto lo refiere al volumen VIII, tomo 1, y p. 299).

¹² Vattimo, *loc. cit.* En este caso, Vattimo remite al aforismo nietzscheano número 22 de *Más allá del bien y del mal*.

presentación ya se ha convertido en uno de los problemas filosóficos por antonomasia. *Es el problema de la historia*, y de su legado; el problema de cargar con el peso del pasado, acaso ese «*größte Schwergewicht*» del que hablaba Nietzsche en su célebre aforismo 341 de *La gaya ciencia*; asunto éste en el que la cuestión del círculo hermenéutico del ser-interpretar presenta una de sus caras más interesantes para nosotros. Veamos en qué consiste la problemática.

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

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

Bajo esta definición amplia podría llegar a decirse que la filosofía no tiene otra metodología que la aquí llamada «hermenéutica», y que el pensar no tiene otra forma de hilvanarse que justamente en esa relación circular según la cual la voz del filósofo se teje en la urdimbre de la escucha de las voces del pasado. Pensar es dialogar con el pensamiento y *continuar* una conversación hace mucho tiempo iniciada en la Grecia presocrática (Gadamer, 2006: 114). De manera que el pensar crece *dentro de* un hábitat que viene ya *dado*, aunque no se trate de un estado de cosas inmutable, saturado, que «en sí» mismo se reproduzca y traiga al presente siempre de la misma manera (si es que tal estado de “idealidad” de “la cosa” es incluso posible, como pretenden sostener las epistemologías “fuertes” tradicionales), sino que ese hábitat de conceptos, teorías, preguntas y posicionamientos tiene que actualizarse en cada *conversación*, y en suma, en cada acto de interpretación¹³.

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

¹³ Vuélvase *supra* sobre la nota al pie nº 10 y el contexto al que anotaba.

don, que Se da» (*Ibíd.*, 35). Pues bien, ese pensar el «se da», que quedaba pendiente de ser abordado, *es precisamente la tarea de la hermenéutica*, es la racionalidad del círculo hermenéutico. Pertenece a la historia («del ser»), se nos da la historia, o mejor dicho, sus voces, sus interpretaciones. De modo que se vuelve apremiante la pregunta siguiente: *¿qué significa en filosofía «dejar que algo vuelva a hablar»?* ¿Qué significa el diálogo filosófico con el pasado? «Lo que satisface a nuestra conciencia histórica —dijo también Gadamer— es siempre *una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Éste sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces*» (2003, 353, cursiva mía). Pues bien, *¿en qué consiste escuchar las voces del pasado en filosofía?* ¿Se puede identificar acaso lo que dicen esas voces, o nuestros oídos son ya un filtro cuya traducción desvirtúa el “mensaje original”? Pero, ¿hay algo así como un “mensaje original” en esas voces? ¿Son las voces del pasado o las voces de *nuestro* pasado tal y como *nos* pesan a quienes las escuchamos?

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

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

Según Sloterdijk, la historia de la filosofía occidental ha de entenderse con una metáfora que resulta extraordinariamente lúcida, y muy fructífera para nuestra investigación doctoral. Es la metáfora, en realidad acuñada por el literato Jean Paul, de los *envíos epistolares* entre «amigos» del humanismo. La historia de Occidente es la historia del humanismo, y esto también significa que es la historia de un envío de cartas filosófico político, ése en el que Gadamer advierte la huella del espíritu y la oportunidad de recrearnos en él; o en el que Platón advertía la oportunidad de hacernos con los estribos del «carro» en las llanuras del ser; o en el que Kant resuelve los postulados de la razón práctica para otorgar al ser humano unos ideales regulativos de la acción que estén a la altura de la dignidad que está por germinar en sus disposiciones naturales; etc. Pero según Sloterdijk, «el tema latente del humanismo», tal y como leemos en su ensayo, no es sino «*la domesticación del hombre*»; y «su tesis latente» es exactamente ésta: «las lecturas adecuadas amansan» (Sloterdijk, 2011, 202). En nombre del progreso de la razón, y del bello y autocomplaciente epistolario filosófico-político de los amigos del humanismo, tan solo se puede acometer a juicio de Sloterdijk una «tarea zoopolítica» (*Ibíd.*, 217, entre otros muchos lugares). De modo que esta condición «histórico-destinal», esta historia de los «envíos», a la que en curiosa coincidencia Vattimo también se ha referido (haciendo de ello un enclave muy importante de su producción filosófica, al que se suele referir jugando en alemán con los términos *geschicklich*, *Geschick*, *geschichtlich*, *Geschichte* [cf. Vattimo, 2002, 237], retomando desde luego a Heidegger), llega hasta nosotros en el siglo XXI con el siguiente lúgubre olor a obsoleto¹⁴:

¹⁴ Conviene hacer lectura paralela de ese pasaje de Sloterdijk con el de Blumenberg, 2000, 19.

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

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

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

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

En definitiva, la incertidumbre, o al menos —y más bien— una de las grandes incertidumbres que nos toca pensar, después de Nietzsche y Heidegger, puede quedar enunciada de la siguiente manera: ¿qué hacer con ese pasado hostil? ¿Cómo escuchar hoy las voces del pasado, cómo escucharlas después de haber desenmascarado en ellas ciertos cantos aciagos y violentos¹⁵? ¿O tal vez no merecen volver a escucharse jamás? Sea como fuere, lo cierto es que pertenecemos a ellas. ¿Cabe re–interpretarlas? ¿Cómo interpretar «lo que proviene»? ¿Cómo hacernos cargo de nuestra proveniencia? ¿Tiene acaso sentido partir con

¹⁵ El problema no solo de la violencia en la historia, sino de la violencia *de* la Historia en sí misma, como discurso, como dispositivo de saber y de poder, sabido es que ha sido uno de los más característicos del pensamiento contemporáneo. Hay presupuestos no propiamente historiográficos que empero la Historiografía (cierto tipo de Historiografía) puede llegar a asumir de modo no crítico, tornándose con ello profundamente violenta su labor. Se trata de presupuestos a tres niveles, al menos: *i*) nivel de epistemología y teoría del lenguaje (proclamación del imperio de los “hechos” y de los “datos”; “objetividad”; “verdad”; y un lenguaje puro capaz de ganar para el sujeto la totalidad de ese reino de la objetividad; etc.); *ii*) nivel político (nexo verdad-poder; relato de vencedores – relato de vencidos; utilización de la historia como venganza; etc.); *iii*) nivel de ontología del tiempo (cuantificación y periodicidad artificiales; teología y teodicea del progreso; etc.). Es, en fin, una temática muy amplia, que se comprende además a la luz de todo lo que ha sido la *Kulturkritik* en el siglo XX, y que aquí no podemos sino esbozar/insinuar. Tuvimos ocasión de presentar oralmente la gravedad de esa cuestión en el *VI Congreso Internacional* organizado por AJHIS en Salamanca, 11-13 de marzo de 2015, y que giraba en torno a *Las violencias y la historia*. Nuestra comunicación se tituló “Violencia en la historia, violencia *de* la historia. La crítica a la Historia en el pensamiento postmoderno”, y hemos de lamentar el hecho de que fue recibida con agresiva hostilidad y escasa inteligibilidad por cierta parte del foro de oyentes que se congregó, en su mayoría formado por historiadores (estudiantes, investigadores e incluso algún profesor). Esperamos poder contar con más ocasiones para perfilar con más detalle una cuestión tan importante como ésa. Por lo demás, remitimos a los demás trabajos ya redactados al respecto (véase Bibliografía, *infra*).

esa turbadora temporalidad planteada en el estupendo —pero casi extenuante— poema de Mario Benedetti titulado “Quemar las naves”, tan extensible por cierto al sentir general? ¿Cómo escuchar el pensar del ser, el pensar del que provenimos, voces de la proveniencia que en muchos casos han domesticado el tiempo, el ser, la interpretación, y por tanto también, la vida en la *polis*? ¿Habrá que «quemar las naves» —incluso aunque no hayamos llegado a puerto—? «¡Tierra!, ¡tierra! (...). El peor puerto será siempre mejor que volver a dar tumbos en esa infinitud escéptica carente de esperanzas» (Nietzsche, 2010, X, 129). ¿Cómo hacer esto? ¿Cómo proceder, si partimos del honesto círculo hermenéutico¹⁶ que nos recuerda ante todo la proveniencia o *pertenencia*? ¿Es acaso posible “lo otro” y lo diferente¹⁷? ¿Cómo puede el pensar —un pensar hermenéutico— *cambiar* el mundo?

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

Ahora bien, quizás una manera, digamos, “derrotista” o “catastrofista” de escuchar la temporalidad no sea precisamente lo que corresponde al llamado (*Geschick*) de esta época posterior a Nietzsche y Heidegger, y *con* ellos. Escuchar las voces del pasado, tal y como conviene a lo que hemos definido más arriba como “pensar hermenéuticamente”, poco tiene que ver con una configuración “triumfalista” o “heroica” de los tiempos (que es el reverso de aquel derrotismo). Ya Lyotard prefería (a nuestro parecer con muy buen tino) hablar de que la tarea es «reescribir la modernidad», más bien que acometer una epilodal (dicho sea con el adjetivo nietzscheano) «posmodernidad». Hablar de «posmodernidad» es una forma más de ejercer control sobre el tiempo, una forma, de hecho, muy moderna de hacerlo, teniendo en cuenta que el pensamiento moderno se teje sobre una temporalidad escatológica del progreso. Este detalle que aprecia Lyotard con agudeza es verdaderamente relevante. Nada más moderno que recurrir al prefijo «post-» y discriminar épocas en una línea geométrica. «Por constitución, y sin tregua, la modernidad está preñada de su posmodernidad» (Lyotard, 1998, 34; cf. también *Ibíd.*, 34-37). Si iniciar otro pensar exige un cambio de temporalidad, entonces, con él, también habrá que acometer un cambio en *la forma de hacer historia* no solo en el presente y hacia el futuro (filosofía de la historia), sino también hacia el pasado: en la forma de hacer memoria. El cambio de temporalidad impele una reconstitución *de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía*. En esto, entre otras cosas, viene a consistir lo que venimos denominando, con Vattimo, «pensar después de Nietzsche y Heidegger». Que se contrapona, por ejemplo —y estricta y literalmente así: por poner solo un ejemplo—, a esta modalidad de comprensión del pasado, en la que, como en el precioso poema de Benedetti, se queman las naves:

¹⁶ Cf. Gadamer, 2006, 111 y 178-179. También de Gadamer, a ese mismo respecto, cf. 2003, 376-377.

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

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

Esta forma de comprender el vector de los tiempos es un buen ejemplo de la violencia de la onto-teo-logía; y una bella muestra de lo que, frente a ello, puede significar la premisa de «pensar después de Nietzsche y Heidegger». ¿Por qué precisamente ellos, Nietzsche y Heidegger, y no otros? Para Vattimo no cabe duda de que «*Nietzsche y Heidegger han modificado profundamente, mucho más que cualquier otro pensador presente en nuestro horizonte cultural, la noción misma de pensamiento, por lo cual después de ellos “pensar” asume un significado distinto del que antes tenía*» (Vattimo, 2002, 7-8; cursivas nuestras). ¿Cuál será ese nuevo significado? Por de pronto, sería un nuevo significado que, ante todo, tiene que ver con el paradigma del ser entendido como *interpretación* (el «no hay hechos, sino solo interpretaciones», una vez más). «No hay experiencia de verdad —apunta Vattimo— sino como *acto interpretativo*» (1995, 41, cursiva nuestra), en el sentido de «arriesgar interpretaciones» (*Ibid.*, 43-44), de cara *no* a lograr que unas interpretaciones sean superiores *objetivamente* a otras (ese contrasentido nos devolvería a la metafísica), sino más bien con vistas a «hacer posible un marco coherente y compartible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable» (*Ibid.*, 49), vale tanto decir, más habitable. Y al cabo: más *interpretable*, en beneficio de una praxis de la fraternidad. «Hasta el momento —apunta Vattimo reformulando la famosa “Tesis once” marxiana— los filósofos han creído describir el mundo, *ahora es el momento de interpretarlo...*» (1995, 52, cursiva nuestra¹⁸). Esto es lo que posibilita la recepción y lectura «nihilista» (así llamada por Vattimo, en un sentido muy *sui generis* que aquí excedería los límites explicar) del pensamiento de Heidegger y del pensamiento de Nietzsche; o mejor dicho: la lectura conjunta del nexo hermenéutico Nietzsche-Heidegger. Veámoslo, muy brevemente, y para el caso que literalmente nos ha traído hasta aquí: el caso del envío (*Geschick*) de las voces de la historia.

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

¹⁸ Véase también, significativamente, una de sus últimas obras publicadas: Vattimo y Zabala, 2012, 198.

Das Selbe que atraviesa la historia es el hecho de que la historia significa *Überlieferung*, transmisión de mensajes, *Gespräch* en el que cada palabra es ya siempre *Entsprechung*, respuesta a un *Anspruch*, a una apelación que como tal es siempre también trascendente respecto de aquel que la recibe. Sólo con la referencia a esta noción de lo Mismo se puede hablar, para Heidegger, de historia: que no es ni historia de cosas (obras, existencias individuales, firmas, con su concatenarse en la vicisitud del nacer y morir) ni evolución hacia un *telos*, ni puro retorno de lo igual; sino *historia de mensajes*, en la cual la respuesta no agota nunca jamás la apelación, entre otras cosas, porque, de algún modo, depende precisamente de ella. Todas las implicaciones de esta *modelización hermenéutica de la historia*, sin embargo, no han sido aún esclarecidas, ni por Heidegger ni por sus intérpretes y seguidores. (...) En la historia como transmisión de mensajes, lo Mismo es lo no pensado que en cada anuncio se hace presente como reserva, como ese residuo de trascendencia que el anuncio conserva respecto de toda respuesta; es con esto no dicho, no pensado, que el diálogo con el pasado se pone en contacto, porque en tanto no pensado no es nunca pasado, sino siempre porvenir (Vattimo, 2002, 244-245; cursivas nuestras).

Pero este afán de porvenir y de apertura, este *pathos* de pensamiento de la diferencia, no pueden entenderse en Vattimo sin su diálogo con Nietzsche (Vattimo, 2001), persistente desde sus primeras obras en los años 60-70, y simultáneo a su interpretación de Heidegger (con la que se hermana, en un enriquecimiento bilateral recurrente, “Nietzsche a Heidegger” y “Heidegger a Nietzsche”, por decirlo de alguna manera). En su *II Intempestiva*, Nietzsche plantea que la temporalidad solo es útil para la vida si se equilibra la pasión de *Mnemosyne* con el poder del olvido, si se equilibran por tanto las tres formas de relacionarnos con el tiempo y la historia que, bajo esos límites y limitaciones, Nietzsche considera como viables y saludables: las formas anticuaria, monumental y crítica (Nietzsche, 2010, II y III). Todas ellas, condicionadas a la experiencia de la temporalidad del «eterno retorno», conforme a la cual no hay «salvación» «en el proceso», ni en una resurrección, ni en un dar marcha atrás y enmendar lo ya hecho, ni tampoco en un poner la mira en un horizonte futuro que resuelva lo nunca jamás hecho; en efecto, «*el mundo está completo y logra su fin en cualquier momento particular. Pues, ¿qué podrían diez años más enseñar que no hayan enseñado los diez anteriores?*» (*Ibid.*, I, 49, cursiva nuestra). Se aloja pues aquí la posibilidad de una «redención» de la temporalidad con respecto al «espíritu de venganza» que caracteriza a la temporalidad histórica de Occidente (cf. Vattimo, 1990, 110 y ss., así como 79-80), como hemos visto en el ejemplo de Hobbes. Interpretando y prosiguiendo a Nietzsche, apunta atinadamente Vattimo que el hombre que siga perpetrando dicha temporalidad tradicional «es el hombre que se desmorona bajo el peso de la piedra del pasado y de su “fue”, contra el que la voluntad nada puede, y se venga infligiéndose a sí mismo y a los demás todo tipo de sufrimientos, los que constituyen la crueldad de la moral, de la religión, de la ascesis» (*Ibid.*, 111). Frente a esto, la propuesta nietzscheana se cifra en los términos de, por una parte, saber llevar de modo justo la carga histórica del pasado, saber «mirar hacia atrás» y *comprenderlo* conforme al criterio de la temporalidad del «buen temperamento» (*Ibid.*, 79-81). La “carga” del pasado es una piedra indigesta y enfermiza si no *sirve* a la vida, como memoria joven (apréciese la dificultad de semejante movimiento paradójico), como memoria equilibrada con el olvido *en la proporción justa*. Pero entonces, obviamente, ahí residirá el colosal problema filosófico: en determinar esta justa proporción y este *criterio* que delimite el sano juego con la temporalidad del pasado (en el que se concilie el recuerdo con una «arquitectura de futuro»). Para Nietzsche el criterio es inmanente e inherente a la propia salud de la vida¹⁹: lo

¹⁹ Este criterio también forma parte de la última filosofía nietzscheana: cf. Vattimo, 1990, 128 y ss. Importa reparar *en la importancia capital de no confundir este criterio con cualquier reivindicación construida en*

importante es que si el pasado “duele” pueda pese a ello *integrarse* en la vida. No es una *Aufhebung*. El criterio nietzscheano es más “corporal”, por decirlo de alguna manera (y sin que ello suponga el dualismo espíritu-cuerpo, que precisamente se pone aquí en tela de juicio). La herida ha de curarse; no en virtud de un proceso-promesa-progreso, sino en virtud del vivir, de la salud aquí y ahora, e incluso del honesto, brioso y enérgico *agradecer* —en la línea de Heidegger²⁰—. Según la «fuerza plástica» de cada individuo o comunidad, así se marcará el límite en que hay que recordar/olvidar más o menos de lo pasado, siendo siempre lo fundamental que ese pasado histórico sea «asimilado y transformado *en sangre*» (cursiva nuestra), en «horizonte» vital, donde se pueda dar «*la jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro*», que es lo prioritario y primario (Nietzsche, 2010, I, 43-45, cursiva nuestra), habiéndose de evitar ante todo cualquier repliegue entregado a lo “en sí”, lo identitario-racial o sociopolítico, lo esencial, etc., hechos siempre en detrimento del círculo hermenéutico y de la creatividad del interpretar y del agradecer. La «*redención*», apostilla Vattimo, «*se da sólo como modificación radical del modo de vivir el tiempo*», tal que «Nietzsche no quiere simplemente la aceptación resignada de las cosas como son; quiere un mundo en que sea posible desear el retorno eterno de lo igual» (Vattimo, 1990, 112, cursiva mía; cf. 119-120).

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

La memoria del ser es mantener abierto el lugar de las diferencias ópticas para que algo nuevo aparezca. (...) La gran novedad de mi vida en estos últimos años es la idea de conectar el silencio del ser de Heidegger con el silencio de los vencidos de Benjamin. El ser es olvidado en la medida que hay excluidos que no tienen la palabra. Cuando se intenta escuchar al ser hay que escuchar la voz de los excluidos. Esto implica también la hermenéutica como filosofía de la praxis. (...) Por esto llamo a mi ontología hermenéutica “nihilista”, porque es una ontología del ser que no se afirma luminosamente como triunfal, sino que se reconoce en las esquinas, en los márgenes. (...) Yo creo que incluso la idea del nihilismo como prevalencia de lo que todavía no está y nos falta, es la única posible ontología que nos espera, pues está incluso a la base de cualquier interpretación.

nombre de la “raza” o de la pureza ontológico-política, algo que de hecho llevaría a interpretar la postura nietzscheana en términos de un *chorismós* del que precisamente Nietzsche se aleja a toda costa con su rechazo al platonismo, en nombre más bien de una apología del pensamiento como baile (Nietzsche, 2004, 89-90) y como agradecimiento.

²⁰ «Al pensamiento y a sus pensamientos, al “*Gedanke*”, pertenece el agradecimiento (*Dank*)», texto de Heidegger citado por Derrida en (2009) *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* [Trad. Irene Agoff]. Buenos Aires, Amorrortu; p. 25. Derrida cita el texto remitiéndonos en nota al pie a la obra de Heidegger (1954) *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, p. 91, y haciéndose deudor de la traducción francesa (1959) de A. Becket y G. Granel: París, PUF, pp. 144-145. La cita del texto de Heidegger viene precedida por una interesante sugerencia en la que Derrida subraya que «tanto en latín como en francés, *pensar* es también *pesar, compensar, contrabalancear, comparar, examinar*. Para esto, para pensar y pesar, es preciso pues llevar (*tragen, quizar*), llevar en sí y llevar sobre sí» (2009, *loc. cit.*).

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

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

«Pensar después de Nietzsche y Heidegger» (y no solo «después», sino “con ellos”) significa pensar hermenéuticamente; y esto es: significa *otra forma* de pensar, y por ende otro tipo de praxis. Vattimo lo ha llamado, en los últimos años, «*comunismo hermenéutico*». Pero la mostración de tan espectacular²¹ lectura y recepción del nexo Nietzsche-Heidegger es el centro de nuestra investigación doctoral, y no hay aquí ya lugar sino únicamente para darlo a conocer, y remitirnos a la ocasión de otros trabajos, ya realizados o aún venideros.

Bibliografía

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

Díaz Burillo, Vicente Jesús y Hernández Nieto, Marco Antonio (2013), “Europa: ¿memoria estéril?”, en *Eurisaces Editora: Ensayos: Historia y hermenéutica* (ubicado en la página web de la Editora: <http://www.eurisaces.com/colaboraciones/inicio/26/entrada/130>. Disponible desde mayo de 2013; URL actualizado a fecha 15 de marzo de 2015).

— (2015), “El «non legantur» de París, siglo XIII. ¿Leer, o interpretar (con)textos?”, en *Eurisaces Editora: Ensayos: Historia y hermenéutica* (ubicado en la página web de la Editora: <http://www.eurisaces.com/colaboraciones/inicio/26/entrada/274>. Disponible desde febrero de 2015; URL actualizado a fecha de 15 de marzo de 2015).

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

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

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

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

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

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

²¹ Espectacular por lo sorpresivo que tiene, habida cuenta del lastre de sospecha política que acompaña a los dos filósofos alemanes aquí retomados, una y otra vez asociados a la experiencia nazi.

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

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

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

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

— (2013a), “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra González, A.; Romero, Y.; Muñoz-Reja, V. (eds.) (2013), *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson, pp. 221-246.

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

— (2014), “«Pensar después de Nietzsche y Heidegger»: cambiar el mundo y la temporalidad. (Antecedentes de la investigación)”, *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*, nº 3 (junio 2014), pp. 51-73.

— (2015), “Arte y política en Gadamer. En diálogo con Marcuse”, *Revista Tales*, Nº 5: en prensa.

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

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

Lyotard, J.-F. (1998), *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo* [Trad. de Horacio Pons]. Buenos Aires, Manantial.

Marcuse, H. (2008), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [Trad. de Antonio Elorza]. Barcelona, Ariel.

Nietzsche, Fr. (1980), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* [Trad. de Luis M. Valdés]. Valencia, Cuadernos Teorema (Univ. Valencia).

— (2004), *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [Introducción, trad. y notas de A. Sánchez Pascual]. Madrid, Alianza.

— (2010), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)* [Edición, trad. y notas de Germán Cano]. Madrid, Biblioteca Nueva.

Oñate, T. (2000), *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Alderabán

— (2010), *El retorno teológico-político de la inocencia. (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad, II)*.

Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra González, A.; Romero, Y.; Muñoz-Reja, V.

(eds.) (2013), *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson.

Oñate, T.; Cubo, O.; O. Zubía, P.; Núñez, A. (eds.) (2012), *El Segundo Heidegger: Ecología, Arte, Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Madrid, Dykinson.

Oñate, T.; García Santos, C. y Quintana Paz, M. A. (eds.), (2005) *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y herméutica*. Madrid, Dykinson. Incluye en soporte DVD la serie filosófica de documentales titulada “H.-G. Gadamer, un maestro del siglo XX”.

Oñate, T.; Leiro, D.; Núñez, A.; Cubo, O. (eds.) (2010), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Madrid, Alderabán.

Racionero, Q. (1991), “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)” en *Revista de Filosofía*, nº 5, 1991, pp. 65-131.

— (2005), “Más allá de la Hermenéutica. Entrevista a Quintín Racionero sobre el problema de la racionalidad”, a cargo de Simón Royo en el ya citado volumen colectivo de Oñate, T.; García Santos, C. y Quintana Paz, M. A. (eds.): 2005, pp. 163-200.

Sloterdijk, P. (2011), “Normas para el parque humano. (Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* [Trad. de Joaquín Chamorro Mielke]. Madrid, Akal, pp. 197-220.

Vattimo, G. (1990), *Introducción a Nietzsche* [Trad. de Jorge Binaghi]. Barcelona, Península.

— (1991), “Hermenéutica: nueva *koiné*” en: *Ética de la interpretación* [Trad. de Teresa Oñate y Zubía]. Barcelona, Paidós; pp. 55-71.

— (1994), “Metafísica, violencia, secularización”, en Vattimo, G. (comp.): (1994) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. [Trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji]. Barcelona, Gedisa; pp. 63-88.

— (1995), *Más allá de la interpretación* [Introducción de Ramón Rodríguez, trad. de Pedro Aragón Rincón]. Barcelona, Paidós.

— (2001), *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. [Trad. Carmen Revilla y Prólogo de Teresa Oñate]. Barcelona, Paidós.

— (2002), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. [Trad. de Juan Carlos Gentile]. Barcelona, Península.

— (2003), “Comprender el mundo – transformar el mundo”, en Habermas, J.; Rorty, R.; Vattimo, G. et al.: “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer* [Trad. y prólogo de Antonio Gómez Ramos]. Madrid, Síntesis, pp. 59-69.

— (2010), *La sociedad transparente* [Introducción y trad. de Teresa Oñate y Zubía]. Barcelona, Paidós.

— (2012), *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. [Trad. Miguel Salazar]. Barcelona, Herder.

— (2013), “El futuro de la hermenéutica”, en Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra González, A.; Romero, Y.; Muñoz-Reja, V. (eds.) (2013), *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson, pp. 493-503.

