

HERMENÉUTICA Y NIHILISMO.
EL «JOVEN» NIETZSCHE: ¿UNA OCASIÓN PERDIDA
PARA LA NIETZSCHE-REZEPTION ITALIANA?¹

Hermeneutic and Nihilism.
The «young» Nietzsche: A lost opportunity
for the Italian *Nietzsche-Rezeption*?

Federico Vercellone
Universidad de Udine

RESUMEN: Los estudiosos de la hermenéutica se han ocupado a menudo del último pensamiento de Nietzsche, pero raramente de su primera obra. Esto proviene de un completo malentendido acerca del fin de esta obra, dirigida a construir una aproximación hermenéutica de la naturaleza. En NT y otras obras de este período, Nietzsche considera la naturaleza como el punto de vista bajo el cual hay que considerar la cultura. De este modo, elabora una hipótesis teórica muy significativa, que los estudios hermenéuticos no han desarrollado en absoluto. Esto es así incluso en los casos de Emilio Betti, Luigi Pareyson y Gianni Vattimo: los más destacados exponentes en el siglo XX de la tradición hermenéutica en Italia.

Palabras clave: hermenéutica – naturaleza – cultura

ABSTRACT: Specialists in hermeneutics have often dealt with Nietzsche's latest thought, but very little with his early work. This stems from an outright misunderstanding of the scope of this work, intended to set up a hermeneutic approach to nature. In his *Birth of Tragedy* and other works of this period, Nietzsche regards nature as the viewpoint from which to observe culture. Hence he elaborates a very significant theoretical hypothesis form which hermeneutic studies have not so far developed to any extent. This is true even of Emilio Betti, Luigi Pareyson, Gianni Vattimo, the most outstanding twentieth century exponents of the hermeneutical tradition in Italy.

Keywords: Hermeneutics – Nature – Culture

1. INTRODUCCIÓN: NIETZSCHE, EL NIHILISMO
Y EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN

Trataremos de trazar, en estas breves consideraciones, un cuadro de las complejas relaciones que en el pensamiento de Nietzsche unen el tema del nihilismo con el problema de la interpretación. Sería un error mantener que la cuestión del nihilismo y la cuestión de la interpretación, ligada a la primera, surgieron en Nietzsche sólo en la última fase de su pensamiento. En aquella que, para entendernos, madura a partir de *La gaya ciencia* —y en particular, del anuncio,

1. Una primera versión de este texto ha sido presentada durante el seminario «Monde, texte, interprétation» (Journée d'étude, 8 de enero de 2007) organizado por Christian Berner y Denis Thouard en la Universidad de Lille 3. Agradezco a ambos el haberme permitido publicar ese texto también en esta revista.

confiado al renombrado aforismo 125, de la «muerte de Dios»—. Ambas cuestiones se comienzan a delinear bastante antes y no sólo porque Nietzsche, en los años pasados en Basilea, había dedicado parcialmente un curso universitario a la hermenéutica filológica².

Aquel curso se llevó a cabo en paralelo a la redacción de *El nacimiento de la tragedia*, o sea, de la ópera prima para la cual el horizonte hermenéutico resulta todo menos extraño. Se podría incluso decir que, precisamente a partir de dicho período sería posible recabar en el pensamiento de Nietzsche un esquema de las posibles conjugaciones del tema «nihilismo e interpretación». Quizá sea oportuno recordar que el significado de dicha referencia a Nietzsche, lejos de ser exclusivamente monográfico, es altamente paradigmático. Dentro del cuadro de referencia apenas señalado, recorreré brevemente el itinerario nietzscheano para tocar cuatro puntos estrechamente conectados entre sí.

En un primer momento, ratifico que el proyecto teórico confiado a NT constituye —contrariamente a lo que pretendía el mismo Nietzsche— una dimensión cumplida y madura dentro de su itinerario teórico: en efecto, se trata de una etapa perteneciente a la reflexión nietzscheana que podría definirse como la relativa al «saber morfológico» y a la «hermenéutica de la forma». Recurriendo al análisis de la relación «texto-mundo-interpretación» en el joven Nietzsche, trato así de mostrar, en directa consecuencia, que el «saber morfológico» y la «hermenéutica de la forma» salen en ayuda de una trágica catástrofe precisamente en la última fase del pensamiento nietzscheano. Una última fase que, al compendiarse con la primera, pone al descubierto una inclinación nihilista de la hermenéutica.

En cambio, un segundo punto de mi exposición insiste en la crisis del concepto de forma: la misma no sólo está profundamente conectada a la tríada conceptual «texto-mundo-interpretación» sino que constituye, además, una figura emblemática, tal como quedará demostrado a través de una incursión en la recepción italiana de la hermenéutica. Finalmente, en un tercer punto, se recompondrá la alternativa teórica presentada aquí en un cuadro armónico que tendrá en cuenta todo lo que se ha ido madurando en la filosofía contemporánea italiana. En particular, me refero al giro impreso por Pareyson y Vattimo (de tipo heideggeriano-gadameriano) en dirección a la ontología hermenéutica y en el ámbito del debate sobre la hermenéutica que atraviesa el pensamiento italiano entre los años sesenta y noventa del siglo XX.

2. LOS DOS MODELOS INTERPRETATIVOS EN EL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO

En *El nacimiento de la tragedia* el nexa «texto-mundo-interpretación» puede desarrollarse según la dirección «mundo *versus* obra». En la reflexión del joven Nietzsche, la obra misma es el resultado de una original operación interpretativa. Lo que constituye el objeto de nuestro análisis no es, sin embargo, el recorrido interpretativo sobre la obra, sino más bien la obra misma, como resultado de un camino hermenéutico que ha de definirse como *interpretatio naturae*. De

2. Cf. *Enzyklopädie der klassischen Philologie*, § 8, KGW II/3 373-376. En estas páginas Nietzsche elabora la idea de una «ciencia sintética» —que llega después de las grandes adquisiciones históricas y analíticas de la ciencia de lo antiguo— y además de una filología filosóficamente inspirada.

hecho, en el surgimiento de la tragedia se realiza una hermenéutica de la naturaleza que coincide con el proceso de autoestructuración de la naturaleza misma. En dicho proceso, asistimos con mayor precisión a un pasaje del caos, todavía no explicitado, de la voluntad de vivir al universo de la apariencia. Sin embargo, esta última resulta estructurada y desplegada en el interior del espacio de la representación apolínea:

En los griegos la «voluntad» quiso contemplarse a sí misma en la transfiguración del genio y del mundo del arte: para glorificarse ella a sí misma, sus criaturas tenían que sentirse dignas de ser glorificadas, tenían que volver a verse en una esfera superior, sin que ese mundo perfecto de la intuición actuase como un imperativo o un reproche³.

El problema de la hermenéutica de la naturaleza deviene así crucial por la determinación de las distancias entre antiguo y moderno. Nietzsche, como es sabido, define de hecho la cultura griega como *unliterarische Bildung*, es decir, como la «cultura no literaria», en evidente contraposición con la cultura moderna, definida por el contrario como *literarische Bildung*, como «cultura literaria»⁴.

La divergencia subsistente entre la cultura moderna y la antigua puede representarse como una especie de larga decadencia y de pérdida constante: se asiste de este modo al lento pero inexorable transcurrir de la plena presencia en sí y del horizonte de una inmanencia total a la dimensión de la diferencia y de la temporalidad lineal, del aplazamiento infinito de los signos. Este horizonte de la pérdida se define en todo su alcance, sobre todo, en algunos cursos universitarios dictados por Nietzsche. Nos referimos en particular a aquellos dedicados a la «Historia de la literatura griega», sobre los que nos detendremos más adelante, y también a aquellos dedicados a la retórica que, sin embargo, tendremos que dejar de lado⁵. Éstos constituyen de todos modos en su conjunto unas herramientas muy útiles para las tesis expuestas en NT. En estos textos, el universo literario que tiene como ápice la tragedia, se delinea como una dimensión intrínsecamente orgánica aunque extraña a la temporalidad lineal que, sin embargo, viene promovida por la escritura. Se trata de un universo y de una cultura que se fundan en la inmanencia. Éstos no remiten el significado de sus mensajes al devenir histórico, a la posteridad, más bien los consumen en su interior. Desde este punto de vista, la literatura clásica de los griegos es arte de ocasión, por tanto, afín al del mimo: «Ahora la literatura clásica de los griegos, como el arte del mimo [...] está pensada con vistas al momento, para los oyentes y los espectadores actuales, sin preocupación por la posteridad (o solo indirectamente)»⁶.

3. NT, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2000, p. 57.

4. Permítaseme al respecto remitir a mi ensayo *Il divenire della memoria. Lettura della Nascita della tragedia*, en F. Vercellone, *Apparenza e interpretazione*, Milano: Guerini e Associati, 1989, pp. 13-25. Para una exhaustiva reconstrucción de la noción de *Bildung* en el marco de una interpretación general del pensamiento de Nietzsche véase C. Gentili, *Nietzsche*, Bologna: il Mulino, 2001, pp. 11-50.

5. Cf. KGW II/4, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75)*.

6. *Geschichte der griechischen Literatur* (Dritter Teil), en KGW II/5, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1874/75-WS 1878-1879)*, p. 278.

La literatura griega de la época clásica no se basa, pues, en la escritura: el mismo término «literatura» resulta más bien inquietante como definición del desarrollo de las artes de la palabra:

La palabra «literatura» es inquietante y contiene un prejuicio. Así como en el estudio de la gramática el error habitual era el de partir de las letras del alfabeto y no del sonido, en la teoría de la literatura es el de pensar, sobre todo, en el *escribir* de un pueblo y no en el *lenguaje* artísticamente tratado, o sea, a partir de una época en la que la obra de arte oral la disfruta únicamente el lector [...] no es que faltase la escritura, sino que ésta servía únicamente al artista del lenguaje que se presentaba delante del público solamente como hablador o cantor⁷.

La seducción «retórica» del significante construye así el carácter unitario de la cultura literaria griega. A dicha seducción se contraponen la decadencia de la eficacia de la palabra, la disolución de su fuerza en la escritura. A un cosmos cíclico —como es el constituido por la tragedia, entendida como suprema manifestación de la cultura griega— responde, como contrapunto, el devenir infinito de los signos que caracteriza el mundo moderno, revelado por el cristianismo.

Entre el universo «trágico» y el «cristiano-moderno» —por anticipar lo que se desarrollará más adelante— se produce así un momento de oposición formal. Por un lado, tenemos una relativa «atemporalidad» de la palabra trágica, dotada de un alto valor simbólico; por otro, sin embargo, tenemos la temporalidad histórica del signo. Se trata de una contraposición que —incluso independientemente de Nietzsche— tendrá notables repercusiones en la hermenéutica contemporánea.

La posición de Nietzsche en dicho sentido se pone de manifiesto no sólo en *El nacimiento de la tragedia* sino también en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Su modo de confiar en la intuición, que representa el depositar la confianza en el sufrimiento y en la incertidumbre, y su modo de insistir en la palingenesis de lo simbólico en el seno de una naturaleza intacta, por ejemplo, en la descripción de las fiestas dionisiacas, no serían, de hecho, posiciones comprensibles si no se reconoce la plena conciencia nietzscheana de lo que era una cultura dotada de códigos plásticos, cultura que se confiaba a la palabra viva y aún no prisionera de las rígidas leyes que presiden el lenguaje escrito. La afirmación de estas rígidas leyes marca, sin embargo, un pasaje que implica también una ruptura. Se pasa del horizonte de la plena presencia en sí, sostenido firmemente por el mito, al *logos* y a la historia. Con la llegada de la escritura se infringe justamente aquello que garantiza la integridad, la completud de la cultura trágica⁸.

Para comprender la importancia y el significado de este pasaje hay que dar un giro hermenéutico paradójico: del universo de la escritura tenemos que aso-

7. *Geschichte der griechischen Literatur* (Erster Teil), en KGW II/5, p. 7.

8. Cf. *ibid.*, p. 282: «¿De dónde viene la más tardía consideración de la escritura? Que llega a ser tan considerable que poco a poco la cultura se vuelve literaria. En buena parte la consideración de la escritura fue promovida por los puros *hombres de ciencia* que de ella se servían, matemáticos, astrónomos, médicos, naturalistas, etc.: a ellos les importaba exponer con la máxima claridad posible el pensamiento, dejar de lado el sentimiento, la afectividad».

Cf. también *ibid.*, p. 301: «Es una noble, más fría espiritualidad la que crea y desea la verdadera literatura escrita, se está cansado de los efectos obtenidos a través del arte dramático, las delicias de las artes figurativas, la música, la llamada de las pasiones, del sentimiento, ya no se aprecia lo patético de la expresión; el declarar las manifestaciones del ánimo se considera como algo desenfrenado y artificioso».

marnos en dirección a la inmanencia total, alcanzable sólo intuitivamente, de la cultura griega de la edad trágica. La hermenéutica nietzscheana del mito es aquí llamada a prestar atención a su propio surgir y a escrutarlo desde el interior con el propósito de percibir su momento genético. Como es bien sabido, el texto nietzscheano va de las grandes fiestas dionisiacas, en las cuales el hombre renueva la relación temporalmente quebrada con la naturaleza, hasta el conflicto y la pacificación de Apolo y Dionisos. En este itinerario, la naturaleza reencuentra su propia voz, su propia autonomía expresiva. La tragedia, en dicho contexto, no hace otra cosa que «rememorar», a través de la complejidad misma de su estructura, el hecho de la ruptura del vínculo originario que unía hombre y naturaleza: se trata de un vínculo que la tragedia reaviva para evitar que la cultura se olvide de sí misma y, consecuentemente, para no ver caer en la esterilidad sus posibilidades mitopoiéticas.

La tragedia, representando bajo las más diversas apariencias —y a través de los más variados *plots* narrativos— el acontecimiento único de Dionisos, el cual, después de ser devorado por los Titanes, resurge de sus mismos miembros, no evoca en el fondo otra cosa que el hecho de la individuación misma, dándole una expresión simbólica. La tragedia se configura así como expresión simbólica de lo inmemorial: no es tanto la narración de un simple «hecho humano», como del desarrollo de la naturaleza (y con esto también del hombre, considerado en la esfera de su progenie) hacia el principio de individuación, primer paso hacia la cultura.

La tragedia, por tanto, es *historia*, o sea, acontecimiento de la génesis simbólica de la cultura de la naturaleza y rememoración de este origen. La tragedia construye así la manifestación suprema de la cultura griega puesto que constituye la memoria histórica. Es más, una peculiar memoria histórica, la «ontogénica», que se diferencia profundamente de la otra memoria histórica, aquella alimentada por la «cultura histórica» que Nietzsche critica ejemplarmente en la *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

De este modo, la tragedia representa otra historia distinta a aquella humana de las *res gestae*. Nietzsche subraya en este cuadro lo que, en términos más gadamerianos, se podría definir como el momento del evento de la tragedia. Su misma naturaleza de texto retrocede detrás de su naturaleza de evento y de rememoración de una procedencia inmemorial que, conjuntamente, es el mundo de la obra y no lo es. De este modo, la tragedia representa una especie de continuo trabajo hermenéutico de reconducción de la cultura a sus orígenes, de *interpretatio naturae*. Ésta se lleva a cabo a través de pasajes o filtros sucesivos: 1) fiestas dionisiacas; 2) coro; 3) escena trágica verdadera.

Todo esto produce una inclinación antinihilista de la hermenéutica (implícita) en el texto nietzscheano, en el cual se fortalece la potencia metafórica, semántica y mitopoiética, no del texto, sino de la palabra trágica. Esta última puede producir su propio efecto catártico renunciando a la significación unívoca que la escritura sin embargo le conferiría; ella impone el afirmarse de la univocidad de significado, excluyendo así la «potente» ambigüedad de la palabra trágica que permite contradecir el principio de no contradicción, así como también el repetirse del mismo evento. Según lo que Nietzsche recuerda en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia *cuando* sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya había tropezado anteriormente⁹.

Bajo este punto de vista, la escritura produce inevitablemente una especie de vuelco del cuadro descrito con anterioridad, puesto que metaforiza y expresa los caracteres de una cultura orientada según el curso de una temporalidad «lineal», orientada por un *telos* y dispuesta para evitar que el mismo «evento» se viva una segunda vez. El tiempo «cíclico» de la cultura trágica se cuestiona aquí radicalmente: el paso nietzscheano a través de Eurípides y de Sócrates constituye un paso a la vez histórico, a través de dos momentos sucesivos de la cultura griega (según el esquema florecimiento-decadencia), y otro mucho más radical, que se podría quizás definir como metahistórico, entre dos paradigmas culturales incomparables entre sí. La cultura «histórica» —tal como es descrita en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*— es una «cultura del texto» que cultiva la memoria a través de lo escrito, produciendo así un tipo de memoria hipertrófica en la cual reina una superproducción libreroil —de la que hoy somos todos testigos de manera aún más significativa que en la época de Nietzsche.

Por tanto, la cultura que Nietzsche prefigura y describe aquí es una cultura que acoge dentro de sí un «vector temporal» que piensa y estructura el sentido histórico según el esquema de la sucesión. Secuenciando los eventos, se extrae un sentido proporcionado implícitamente por su colocación, en proximidad o distancia del *telos* último según una actitud que seculariza las expectativas escológicas del cristianismo¹⁰: a los ojos de Nietzsche, se trata de una operación para nada neutral, puesto que es en ésta donde la cultura histórica constituye una cultura del *texto* que produce la *desrealización del sujeto y del mundo*.

Dentro de este escenario, el reforzamiento de las dimensiones del texto produce una «pérdida de mundo»: se trata de un aspecto que constituirá uno de los elementos de mayor continuidad dentro de la interpretación nietzscheana del nihilismo:

De este modo, el individuo se vuelve pusilánime e inseguro, y, dejando de creer en sí mismo, se hunde en su ensimismamiento, en su mundo interior, lo que significa que del amontonado caos del que aprende no resulta ninguna acción hacia el exterior. Lo que se enseña no se transforma en vida. Si se observa una vez más esta exterioridad, uno percibe enseguida cómo esta expulsión de los instintos por medio de la historia ha convertido a los hombres casi en puras abstracciones y sombras: nadie se arriesga como persona, sino que se enmascara como hombre culto, como sabio, poeta, o como político¹¹.

9. VM, trad. de L. M. Valdés y T. Orduña, Valencia: Revista Teorema, 1980, p. 21.

10. Cf. UPH, ed. de G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

11. *Ibid.*, pp. 77-78.

Por lo demás, será precisamente sobre la base de la derrota absoluta determinada por dicha «pérdida de mundo» donde se impondrá el semblante maduro del nihilismo nietzscheano. En definitiva, el nihilismo de la última fase del pensamiento de Nietzsche, que acusa con violencia al cristianismo de ser un factor de desrealización del mundo, no hace más que enfatizar lo que ya se anunciaba, incluso en modo más cauto, en la *Segunda consideración intempestiva*¹². El cristianismo, como institución histórica portadora de dicha cultura del texto y de su proliferación a través de los recovecos de un comentario infinito —comentario que, sin embargo, representa el frustrante fracaso de la historia de la salvación—, hace que el mundo pierda cada vez más consistencia a favor de una abstracta noción de subjetividad.

Paradójicamente, se trata de una subjetividad convertida en potente sobre la base de la propia impotencia. Es decir, sobre la base de aquella «desrealización» del mundo, con la que hace juego la difusión de un «yo» cuya potencia coincide con la propia impotencia y que, paradójicamente, lo puede todo precisamente porque no actúa sobre *nada*: esta peculiar dimensión hermenéutica se configurará después en el pensamiento nietzscheano como *voluntad de poder*. *Voluntad de poder*, por tanto, que se convierte en arte y que produce «más allá de sí misma» —aunque siempre «dentro de sí misma»— en esa modificación plástica de significados que ha reemplazado la firme objetividad del mundo. El hecho de que esta total desrealización del mundo derive del interferir, sobre la consistencia de lo real, de la nueva dimensión revelada por la técnica, es lo que después puso de relieve la interpretación heideggeriana de Nietzsche¹³.

En cualquier caso, la voluntad de poder representa en el último Nietzsche la dimensión de una toma de posesión universal del sujeto que disuelve el mundo dentro de la dimensión de las propias prospecciones subjetivas. Desde este punto de vista, Nietzsche tiene razón cuando sostiene en *Crepúsculo de los ídolos* que *el mundo verdadero*, el trascendente, ha perdido toda consistencia y se ha convertido en *una fábula*¹⁴. Además, el mundo mismo se plantea según las modalidades de su interpretación. Los sujetos interpretantes son, de hecho, centros de fuerza: «Todo centro de fuerza tiene su *perspectiva* para el *resto* entero, es decir, su *valoración* enteramente determinada, su tipo de acción, su tipo de resistencia [...] y el 'mundo' no es más que una palabra para el juego de conjunto de esas acciones»¹⁵.

En conclusión: para este «juego global» no sólo no existe «texto», sino que ni siquiera existe «mundo», que no dependen de su interpretación. «Texto», «mundo» e «interpretación» constituyen así, en la última fase del pensamiento de Nietzsche, un nexo orgánicamente adherido. Y en este contexto se debe prestar máxima atención al último de sus términos, dado que ataca y prácticamente devora los dos primeros. Esta caracterización nos permite pasar al análisis del

12. Con respecto a estos aspectos de la última fase del periodo nietzscheano, que aquí no es posible desarrollar, permítaseme remitir a mi estudio *Introduzione a Il nichilismo*, Roma/Bari: Laterza, 2005, pp. 56-85.

13. Permítaseme nuevamente en este contexto remitir a mi estudio *Introduzione a Il nichilismo*, *op. cit.*, pp. 113-128.

14. Cf. CI, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2004, pp. 57-58.

15. FP IV 601-602: 14[184].

nexo «hermenéutica-nihilismo» en el ámbito del pensamiento filosófico italiano del periodo posterior a la segunda guerra mundial.

3. NIHILISMO Y HERMENÉUTICA EN EL PENSAMIENTO ITALIANO DE LA POSGUERRA

Cuando se toma en consideración la reflexión italiana de la posguerra sobre el nihilismo, no se puede evitar relacionarla con la *Nietzsche-Renaissance*, que atraviesa la cultura filosófica centroeuropea entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado. La mirada sobre la hermenéutica, particularmente viva en la cultura italiana a partir de Emilio Betti, para llegar sobre todo a los nombres centrales de Luigi Pareyson y de Gianni Vattimo está, desde este punto de vista, fuertemente influenciada por la actitud que pensadores y estudiosos asumen con respecto a la obra de Nietzsche.

Hay que decir, sin embargo, que con todo lo influyente que pueda ser el pensamiento de Nietzsche, sus *chances* teóricas se individualizan, sobre todo, en la última fase de su producción intelectual. Para resumir en los términos más concisos una cuestión muy compleja, podríamos decir que la actitud con respecto a Nietzsche depende de la toma de posición, favorable o no, frente al mismo nihilismo. Sobre esta base se define la confrontación a distancia entre Pareyson y Vattimo acerca del meollo de la hermenéutica. Se trata de una confrontación que, sin embargo, prescinde completamente de la primera fase del pensamiento nietzscheano.

Sin intención de desconocer, bajo ningún concepto, el eminente significado de su obra, nos permitimos aludir a la figura de Emilio Betti en esta reconstrucción, cuya influencia sobre la cultura filosófica italiana ha sido, por lo demás, poco significativa. Por otro lado, la postura programática de Betti —contenida en la expresión: *sensus non est inferendus, sed efferendus*— indica un camino de impronta radicalmente antinihilista y está en patente contraposición incluso en lo referente a la hermenéutica de ascendencia heideggeriana (tal como atestigua su polémica con Hans-Georg Gadamer)¹⁶.

En Betti, la objetividad del texto se sostiene firme y se distingue de su *significatividad*, es decir, de la donación de sentido suplementario que facilita el intérprete. Contra lo que considera que es el relativismo, de Bultmann o de Heidegger, Betti articula su tripartición de los tipos de interpretación que han de entenderse en función: *a) recognitiva; b) reproductiva o representativa; c) normativa*¹⁷.

En este cuadro se trata de distinguir el significado «objetivo» de un texto de su alcance, o sea, de lo que podría definirse como su «actualización»: una dimensión que posee, sin embargo, su particular pertinencia, tanto en el ámbito jurídico —con respecto a la aplicación de la ley— como en el religioso —es el caso de

16. Para una reconstrucción de la confrontación Betti-Gadamer, en el marco de un examen global del pensamiento de Betti, véase T. Griffero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1988, pp. 202-214.

17. Con respecto a la articulación de los tres tipos de interpretación, véase E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vols., Milano: Giuffrè, 1955, pp. 343 ss. Véase también T. Griffero, *op. cit.*, pp. 138-201.

la homilía—. La influencia de la teoría de Betti —por otro lado, ampliamente discutida por Gadamer— no concierne la hermenéutica «continental» más que de modo marginal, mientras que tiene mayor adhesión con la anglosajona, como atestigua, en particular, el pensamiento de Erich Donald Hirsch¹⁸.

Indudablemente, en el caso de la presente reconstrucción, es más importante detenerse en las posiciones expresadas por Pareyson y Vattimo. Aquí, su relectura de Nietzsche resulta de gran importancia. El clima cultural italiano en los años setenta y ochenta del siglo pasado estaba, por otro lado, invadido por la presencia nietzscheana. Sin embargo, debemos señalar que las posiciones de los dos maestros de la hermenéutica italiana, incluso en la profunda y recíproca distancia, ponen como centro de confrontación la última fase de la producción teórica nietzscheana: para entendernos, la fase comprendida entre *La gaya ciencia* y los fragmentos póstumos de los últimos años, aquellos en los que Nietzsche elabora la idea de *voluntad de poder*. De este modo, el primer Nietzsche resulta poco valorado por ambos, aunque su «redescubrimiento» hermenéutico podría constituir una *chance* teórica significativa. Esta falta de valoración del primer Nietzsche resulta especialmente evidente en el pensamiento de Luigi Pareyson, justamente en la medida en que la primera fase del pensamiento nietzscheano parece delinarse como una oportunidad teórica, importante también para el desarrollo de un pensamiento, como el pareysoniano, orientado cada vez más hacia la interrogación del mito. Cada interpretación es, para Pareyson, de necesidad «histórica», es decir, va unida al tiempo de que se acompaña. Pero, al mismo tiempo, se presenta como *reveladora* de la verdad. Por tanto, cada interpretación «actualiza» el texto originario, revelando su pertinencia histórica y la pertenencia de su verdad a *un* mundo: «Cada formulación de la verdad que sea digna de dicho nombre, es la verdad misma»¹⁹.

Esto se da en la base del carácter originario de la interpretación, la cual interroga lo implícito, no lo sobreentendido de un texto, dirigiéndose así a su fondo inmemorial más allá de cualquier «hermenéutica de la sospecha». En las redes de esta «hermenéutica de la sospecha» no sólo nos reencontramos con Marx y Freud, sino también con Nietzsche. En este tipo de interpretación, el texto se exige y se discute en la búsqueda de aquel «estrato profundo» que revele esencialmente su verdad. Es a partir de este punto de vista como su evento se lleva a cabo en el mismo estatuto de la obra o del texto. Este evento es, a su vez, «acontecimiento» de la verdad. Por otro lado, dicha relación de la interpretación con el semblante inmemorial, que da origen a la verdad y que desmiente cualquier posible relativismo, conducirá a Pareyson cada vez más en dirección a la interpelación del mito. Y si, sin embargo, en la polémica contra el relativismo de la interpretación y la «hermenéutica de la sospecha» resulta palpable en él un muy severo comportamiento con respecto al último Nietzsche, en cambio, ahí donde se manifiesta la interrogación del mito no se pueden entrever referencias explícitas al proyecto teórico desarrollado en la obra del primer Nietzsche, cuyo fracaso constituye la premisa del relativismo posterior. A tal propósito, nos parece extremadamente oportuno hacer referencia —como conclusión muy provisional

18. De Hirsch véase en particular *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria* (1967), trad. it. de G. Prampolini, Bologna: il Mulino, 1973.

19. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano: Mursia, 1971, p. 63.

del análisis del pensamiento pareysoniano en este artículo— a un valiosísimo pasaje de Pareyson, que parece dejar entrever una memoria «reprimida» del primer Nietzsche, cuando menos una misma «exigencia» del pensamiento. Aunque resulte paradójico, parecerían de hecho reactivadas, con referencia al mito, las mismas exigencias teóricas valoradas en *El nacimiento de la tragedia*:

Como decía, entiendo naturalmente por «mito» ese nivel profundo de la relación ontológica, esa interpretación originaria de la verdad, ese contacto con lo «inobjetivable» que no debe considerarse contrapuesto a la «realidad», porque el mito es él mismo una experiencia existencial de la realidad, no contrapuesto a la «historia», porque el mito es en sí mismo un cuento, una narración, una historia de las épocas de la eternidad, de las épocas de la historia humana, de la historia temporal; tampoco contrapuesto a la «verdad», porque él mismo es la verdad existencialmente interpretada y poseída; tampoco contrapuesto a la «razón», porque él mismo contiene un pensamiento, aunque originario o, digamos, un pensamiento no conceptual, pero real, que se expresa en una conciencia real, en una conciencia muda; mucho menos debe considerarse contrapuesto a la «revelación», porque él mismo es no solamente invención o expresión, no solamente función fabuladora o mitopoiética, sino que él mismo es revelador²⁰.

La situación es bastante diferente cuando, por el contrario, se toma en consideración el pensamiento de Gianni Vattimo. Éste, aun habiéndose formado filosóficamente con Luigi Pareyson, desarrolla una visión de la hermenéutica que, singularmente, depende tanto de Gadamer como de Nietzsche. Para ser más precisos, Vattimo tiende a desarrollar, incluso procediendo de Nietzsche y de las nociones gadamerianas del círculo hermenéutico, una concepción «estetizada» de la verdad, la cual se conecta con el devenir de las interpretaciones. De hecho, en la idea de círculo hermenéutico —que Vattimo, sin embargo, no sólo adquiere de Gadamer, sino también de sus estudios sobre Schleiermacher²¹— se puede entrever una estetización inicial de la noción de verdad que, casi caleidoscópicamente, vive de una reordenación continua de la propia coordinación en el recorrido que va desde el todo hasta los componentes individuales y viceversa. Si extendemos la noción de verdad, que aquí se revela, más allá del ámbito originariamente filológico en el cual se inserta esta problemática, esa noción abre germinalmente el camino al devenir infinito de las interpretaciones. Devenir que ha de entenderse en este caso como un infinito reajuste de las relaciones entre los componentes del círculo. Precisamente, la estetización de la noción de verdad constituye uno de los motivos que llevan a la reflexión de Vattimo a discrepar de la de Pareyson y que la orientan, sin embargo, al enfrentamiento con la secularización. «Nihilismo» y «secularización» constituyen, en este nuevo contexto, dos fenómenos no sólo que hay que afrontar en la raíz sino, sobre todo, llevar a término: de este modo, Vattimo resulta ser probablemente el único intérprete competente de una teoría hermenéutica que sepa tomar partido abiertamente por aquel nihilismo anunciado por Nietzsche en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*²².

20. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino: Einaudi, 1995, p. 25.

21. Cf. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano: Mursia, 1968.

22. Véase al respecto en particular G. Vattimo, «Verso un'ontologia del declino», en *Al di là del soggetto*, Milano: Garzanti, 1984, pp. 51-74.

En Vattimo, la estetización de la *Lebenswelt* se anuncia en un concepto de verdad pensado como momento interno y núcleo esencial del círculo hermenéutico. Desde este punto de vista, dicha estetización se ampara en el álveo de un pensamiento que, como continuación de los presagios de Nietzsche, abandone la estructura tradicional del fundamento metafísico y alcance una disolución progresiva. Esta orientación, que no sólo tiende a debilitar, sino también, se podría decir, a dar un «semblante estético» a los contenidos de la tradición, constituye la dirección tomada por Vattimo con mayor decisión. Se trata de un itinerario hermenéutico que se desarrolla a partir del final de los años setenta. Lo anuncian dos volúmenes que se suceden en el tiempo a corta distancia: *Las aventuras de la diferencia*²³ y *Más allá del sujeto*.

En un ensayo contenido en el segundo de los dos libros, con el título «*Hacia una ontología de la decadencia*», se perfila la idea de «una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto al ser fuerte de la metafísica, como oscilación respecto de la estabilidad, como restablecimiento *in infinitum* respecto del *Grund*»²⁴.

Así, nos encontramos metidos en un pensamiento que renuncia, *a priori*, a la idea de un fundamento definitivo y, en dicho sentido, «fuerte». Éste encuentra su propio espacio peculiar en el horizonte de la memoria tal como demuestra programáticamente la afortunada antología de ensayos, dirigida junto a Pier Aldo Rovatti, *El pensamiento débil*²⁵. A ojos de Vattimo, no se trataba simplemente de «superar» la larga historia del saber metafísico, sino de extraer de ella, una vez que ésta haya llegado a su fin, como si se tomara de una especie de «manantial» de la memoria. En dicho cuadro, la historia de la metafísica constituiría una especie de legado que recoger con una actitud de *reanudación* y de *torsión*, según lo que sugiere el término *Verwindung*, evidentemente traducido del léxico heideggeriano²⁶.

En este contexto específico, donde la presunta «consistencia» de lo real disminuye y la experiencia de la temporalidad —orientada según la protensión de los éxtasis temporales hacia un futuro a entender como «cumplimiento»— tiende cada vez más a no cumplirse, la obra de arte desarrolla un rol central. Lo desarrolla, puesto que, tradicionalmente, es afín al mundo «des-realizado», mundo en el cual se encuentra. De este modo, el arte revela, aunque paradójicamente, la que podríamos definir como «la esencia de este mundo». La obra de arte, de hecho, representa una especie de «fondo». Para ser más precisos, constituye un horizonte que, como en Heidegger, a través de un movimiento de autosustracción, da lugar, ante todo, al evento de la verdad y, finalmente, a la organización del universo de los significados en modalidades históricamente determinadas²⁷.

Nos encontramos aquí, en Vattimo, delante de un pasaje central que no ha de ser mal interpretado: la tendencia no es la de proponer de nuevo, bajo aparien-

23. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano: Garzanti, 1980.

24. Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto*, cit., p. 53.

25. G. Vattimo y P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli, 1983.

26. Sobre el tema de la *Verwindung* en el pensamiento de Vattimo, cf. D. Monaco, *Gianni Vattimo. Ontologia, ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, epílogo de E. Vitello, Pisa: ETS, 2006, pp. 93-168.

27. Véase al respecto los cuatro ensayos centrales de *La fine della modernità*, Milano: Garzanti, 1985, pp. 59-117.

cias quizá más sofisticadas, una idea de verdad como *adaequatio*: también éste es un rasgo hermenéutico heideggeriano fácilmente reconocible. En este caso, de hecho, el arte se presentaría *tout court* como una especie de homólogo de ese mundo «verdadero» que, sin embargo, según el pensamiento de Nietzsche, se ha convertido en «fábula». En esta distorsión, nos encontraríamos, además, frente a una paradójica reproposición del ideal de reflexión.

De hecho, el punto es otro. La «consistencia» del mundo y su «verdad» pertenecen, más bien, a un mismo hecho secularizador, a causa del cual «la conquista de lo verdadero [es] un camino que se aleja de lo real en tanto que presión inmediata del dato, imposición incontrovertible del *en sí*, cuya evidencia parecería cada vez más similar, para recurrir a un ejemplo psicoanalítico, al atractivo de lo imaginario y de sus juegos de identificación»²⁸.

Para dicha problemática «conquista», la época de la metafísica cumplida —variamente analizada a través de las categorías de la secularización y de la posmodernidad— se revela, bajo esta luz, como el lugar de la cumplida estetización de la *Lebenswelt*. El «mundo-de-la-vida» se confunde ineluctablemente con la institución de lo imaginario, mientras el presente no puede ser leído de otro modo que a través del tejido, denso de *pietas*, de la memoria. Precisamente este universo que (finalmente) ha perdido la presunta consistencia de la realidad, se revela, paradójicamente más allá de la Ilustración misma, como el más fiel heredero de la *Aufklärung*, dado que ha sido aliviado de la «dura» alteridad de lo real. Esta última está más bien caracterizada por la intensidad de las comunicaciones y la idea del ser humano como múltiple proceso de «articulación/explicitación» de las diferencias, según la célebre diagnosis propia también del nietzscheano *Übermensch*²⁹ llega a su cumplimiento (o, al menos, se entrevé la posibilidad de que esto suceda).

Con esto, paradójicamente, se cumple y se concluye un importante capítulo de la historia de la hermenéutica en la cultura filosófica italiana. Historia bastante compleja y que elabora sus propias hipótesis en relación con el nihilismo en una apremiante confrontación con el pensamiento del tardío Nietzsche: una confrontación que, convertida en un verdadero caballo de batalla, termina paradójicamente demediando el efectivo alcance teórico del pensamiento nietzscheano considerado en toda su articulación. Valorando la así llamada «última fase» de la producción teórica de Nietzsche en detrimento de la primera, se terminan produciendo significativas distorsiones tanto a propósito del desarrollo de la teoría hermenéutica como de la interpretación del pensamiento nietzscheano. De este modo, tanto la teoría hermenéutica como la interpretación orgánica de Nietzsche corren el riesgo de ser condenadas a una unilateralidad que, al final, no rinde cuentas de modo exhaustivo de las exigencias y del valor del destino tanto de la una como de la otra.

[Traducción de Giuseppe Vinti
y Paolo Stellino]

28. G. Vattimo, *La verità dell'ermeneutica*, en *Filosofia* '88, Roma/Bari: Laterza, 1989, ahora también en *Oltre l'interpretazione*, Roma/Bari: Laterza, 1994, pp. 116-117.

29. Véase al respecto en particular G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano: Bompiani, 1974; Íd., *La società trasparente*, Milano: Garzanti, 1989.