

El Mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio-Tiempo

Teresa Oñate (UNED, Madrid).

Quiero expresar en primer lugar mi gratitud y reconocimiento a la Universidad de Buenos Aires y a los organizadores de este magno encuentro internacional, que reúne a múltiples profesores e investigadores, llegados aquí desde muy diferentes puntos del planeta, porque están interesados en el campo racional de la hermenéutica. Es un placer que el *symposio* se celebre en la biblioteca nacional de esta hermosa ciudad, y un profundo honor para mí que se me haya confiado la responsabilidad de proceder a la apertura de estas *Primeras Jornadas Internacionales de Hermenéutica* en Argentina, con la conferencia inaugural que pronunciaré a continuación. Espero no defraudar su confianza.

Pero no quisiera comenzar todavía sin agradecerles también a ustedes su cálida asistencia a este acto que ha de iniciarse merced al saludo y felicitación que dirijo en particular a mis amigos y colegas argentinos: los distinguidos profesores María José Rossi, Adrián Bertorello, Miguel Ángel Rossi y un investigador joven muy competente, cercano al trabajo conjunto que desenvolvemos el profesor Gianni Vattimo y yo misma: Daniel Leiro. Sin el esfuerzo y el entusiasmo de todos ellos, estos eventos no habrían alcanzado a tener lugar.

I. La Diferencia de la Postmodernidad Filosófica.

Mapas y Corrientes

A partir de los años 60 del siglo pasado, en que se publican textos tales como *Zeit und Sein* (*Tiempo y Ser*) de Martín Heidegger; *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer; *Diferencia y Repetición* o *Spinoza y el problema de la expresión* —las dos tesis doctorales de Gilles Deleuze—; *Las Palabras y las Cosas* de Michel Foucault; *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinás; *Poesía y Ontología* de Gianni Vattimo o *La Escritura y la Diferencia* de Jacques Derrida, se produce el doble movimiento que integra hoy la Postmodernidad Filosófica a través de sus tres máximas corrientes:

A. **La Hermenéutica** re-fundada por Gadamer siguiendo a Heidegger y a un cierto Nietzsche, a la vez que recogiendo y transformando amplios movimientos tales como el Romanticismo de Schleiermacher o Novalis; La Fenomenología husserliana y de Nicolai Hartmann; el Existencialismo de Kierkegaard o el Historicismo de Dilthey; ello sin olvidar un hegelianismo persistente, atento a la inderogabilidad del Espíritu Objetivo que se remonta en Occidente hasta la *pólis* y *el lógos* de los griegos. Hoy su máximo exponente internacional es mi maestro Gianni Vattimo, quien declina la Hermenéutica como Pensamiento Débil.

B. **El Post-estructuralismo**, de origen francés, que reúne y modifica la herencia de la crítica del capital y la sociedad burguesa debida a Marx y Althusser; la crítica del inconsciente y la administración de la sexualidad debida al psicoanálisis de Freud y a su modificación por parte de Lacan; junto con la crítica de las estructuras del lenguaje que se remite tanto a Saussure como a la antropología de Levi-Straus; poniendo por último la crítica política postmarxista en explícito vínculo con la crítica de la cultura y el arte de Nietzsche y con la crítica de la dialéctica de la Ilustración que debemos a la Escuela de Frankfurt. Nombres como Jean François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari o Jean Baudrillard, sirven para ilustrar la grandeza de esta corriente filosófica.

C. La Hermenéutica de la Diferencia, hispánica y latinoamericana, que responde al amplio y vivo movimiento del actual pensamiento en español, para cuya óptica se impone, dentro del contexto de la postmodernidad, continuar y poner en relación (de mutua colaboración-transpropiación) a las dos corrientes anteriores y declinarlas no solo en el contexto filosófico sino en el de las humanidades y las Ciencias Sociales. Ello se traduce en un amplio compromiso político y social de carácter pluralista: multicultural y democrático, pronto a la intervención crítica con las desigualdades del neoliberalismo y con sus modelos neocolonialistas. Junto a tales rasgos destaca un original y hondo sentido del ser plural del lenguaje: de la escritura y del habla, diverso en sus diversas praxis y estilos interlocutivos, según cuales sean los géneros literarios e histórico hermenéuticos en que se vierta su filosofía del espíritu: la filosofía del arte, la filosofía de la religión, la filosofía de la política, la filosofía de la historia, o la filosofía de la filosofía, que no es otra que la hermenéutica misma. Pero es sin duda en el ámbito tanto de la ontología política como de la noética (espiritual y racional) secularizadas a partir del catolicismo, donde La hermenéutica de la Diferencia latina entiende que se han de recrear nuevos modelos de subjetualidad, educación, cultura, historicidad y sociedad, delimitando mutuamente las innecesarias carencias tanto de la hermenéutica europea como del postestructuralismo. Pero sin perder el vínculo postmoderno que enlaza ambas corrientes a través de la referencia común a Nietzsche. Un nexo que las confronta a ambas entre sí y que cada una de ellas expresa explícitamente reconectándose de manera original y creativa, cada una por su cuenta, a la misma genealogía del linaje de lo que he llamado “L@s hij@as de Nietzsche”.

Desde ese punto de vista se obtiene, por lo pronto, y para poner un ejemplo elocuente, una hermenéutica de izquierdas: postestructuralista y postmarxiana interesada en lo sagrado y lo divino, que puede, como propone mi maestro Gianni Vattimo, explorar productivamente el nexo entre Nietzsche-Heidegger-Marx, vinculados a la crítica del capitalismo y la metafísica conjuntamente. Pues lo cierto es que en este cruce dialógico con *lo otro* del postestructuralismo lo primero que gana la hermenéutica es la dimensión *Topológica*, propia del mismo, con la cual se interrumpe la tentación historicista de los *humanistas hermenéuticos* aún pertenecientes a la modernidad metafísica y ajenos a la crítica central de la filosofía postmoderna a las nociones fuertes de *Sujeto*, *Fundamento* y *Tiempo Lineal* (cosmogónico, teogónico: mitológico). La crítica al tiempo narratológico del Génesis bíblico o del *Timeo* platónico, o del Capitalismo tecnocrático y las Metafísicas del Sujeto, todos los cuales consisten en anteponer el pre-supuesto (*hýpokeímenon*) de un sujeto-fundamento, pretendidamente racional o no, pero siempre todo-poderoso, *antes y como señor* del tiempo, del lenguaje y del mundo. Anteposición y auto-posición éstas que no pueden ser probadas causalmente y además condenan o devalúan nihilistamente toda racionalidad causal, así como toda la restante realidad producida —la creada desde la nada— entendida, desde tales relatos, como mero producto: técnico, menesteroso, irracional o caótico, salvaje o ignorante...entendida como *Objeto* enfrentado al Sujeto Racional¹.

¹ Dice Martín Heidegger: “En la medida en que el hombre se enclava en la autoimposición intencional y se instala por medio de la objetivación intencionada en la separación frente a lo abierto, es él mismo el que provoca su propia desprotección. En contrapartida, el riesgo más arriesgado nos crea una seguridad. Ahora bien, esto no ocurre por medio de la edificación de protecciones en torno a lo desprotegido, pues de este modo simplemente se erigirían protecciones en donde falta protección. Para ello haría precisamente falta una producción. Tal cosa es solo posible en la objetivación, pero ésta nos corta el camino frente a lo abierto. El

Con la crítica del Sujeto gana también la hermenéutica la posibilidad de evitar la tentación que junto con el humanismo y el historicismo conduce al neo-liberalismo y al anarquismo (ilimitados): ambos perfectamente acordes con el nuevo capitalismo y sus sociedades abiertas de control, lejos ya de toda censura y adoctrinamiento ideológico. Perfectamente indiferentistas como les solicita ser el nihilismo del Capital, realizado y cumplido, en la hipermodernidad. Es cierto que aún a menudo muchos de “los humanistas hermenéuticos” resisten a entender dos dimensiones esenciales de la filosofía en postmodernidad: 1. Que la crítica del Sujeto Metafísico no se traduce en instancias de alienación sino que demanda, por el contrario, una subjetualidad más alta, más exigente y comprometida con la libertad; no un sujeto de consumo privado, sino de entrega solidaria y pública. Una subjetualidad crítica capaz de asumir la complejidad estructural entre humanismo y tecnocracia como las dos caras de la misma moneda, y de estar a la altura de actuar responsablemente en nuestro complejo mundo histórico tecnológico, de acuerdo con varias exigencias ineludibles: a empezar por el carácter desmesuradamente letal-bélico que ha alcanzado el poder técnico, no porque sí, sino en base, precisamente a los resultados que recoge ampliamente la conciencia histórica de la postmodernidad a partir de *la historia de los efectos* (y de la crítica de la historia) de la metafísica occidental, como violento progreso en el olvido del ser. Una crítica que la Postmodernidad desenvuelve a partir de la Dialéctica de la Ilustración de la Escuela de Frankfurt y que contiene no solo la deslegitimación racional de la violencia y su atroz experiencia, sino la neta voluntad de interrupción y de reorientación de los procesos históricos y racionales desde otros parámetros sí posibles y sí practicables. 2. Así pues, si el humanismo y el etnocentrismo colonialista están en la raíz metafísica de la tecnocracia, una liberación de la subjetualidad y de la tecnología que se despidan de la metafísica y no de la subjetualidad y la tecnología sino de la esencia metafísica de las

riesgo más arriesgado no produce ninguna protección pero nos procura una seguridad. Seguro, securus, sine cura, significa: sin cuidado... solo estaremos libres de cuidado si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de protección. Solo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer, Una seguridad solo existe fuera de la aversión de la objetivación frente a lo abierto “fuera de toda protección”, fuera de la protección frente a la pura percepción. La percepción es el centro inaudito de toda atracción que atrae a cada cosa dentro de lo ilimitado y la conduce al centro. Este centro es el “allí” donde actúa la gravedad de las fuerzas puras. La seguridad es el reposo resguardado dentro del tejido de la completa percepción. El riesgo más arriesgado, que quiere más que toda autoimposición porque es dispuesto, nos “crea” una seguridad en lo abierto. Crear significa extraer de la fuente. Tomar de la fuente significa tomar lo que emana y llevar lo recibido. El riesgo más arriesgado del querer dispuesto no fabrica nada. Recibe y da lo recibido. Lleva en la medida en que despliega lo recibido en su plenitud. El riesgo más arriesgado lleva a cabo pero no produce. Solo un riesgo que se torna más arriesgado en la medida en que es dispuesto, puede llevar a cabo recibiendo”. “¿Y para qué poetas en tiempos de penuria? En *Caminos de bosque*. Trad. Española de Helena Cortés y Arturo Leyte. Ed. Alianza, Madrid, 1995. Cit. Pp. 268-269. Texto completo: Pp. 241-295.

La conferencia de Heidegger repite en el Título, literalmente, una pregunta que se hace Friedrich Hölderlin en la elegía “Pan y Vino”. Heidegger dedica la conferencia a Reiner María Rilke en 1946, en el 20 aniversario de la muerte del poeta. El texto de la conferencia debe incluirse en el período de producción del Segundo Heidegger tras la *Kehre* o vuelta de su filosofía, que se torna y convierte a partir de entonces, a partir del texto *El origen de la obra de arte* del año 1936, en lo que he llamado una “Ontología Estética”: una investigación del espacio, el tiempo, la percepción (*aisthēsis-noēin*), y el ser del lenguaje que son puestas en juego por las obras de arte. Tal como yo defiendo es en el giro a la Ontología Estética –y no meramente en el giro lingüístico– donde se da la transformación de la filosofía en Hermenéutica de la Diferencia y donde puede y ha de localizarse, entonces, el paso de la modernidad a la postmodernidad.

mismas, como tanto ha insistido Heidegger en hacer comprender, solo puede operarse por la apertura y el compromiso con lo otro. Pero no con lo otro indeterminado, inefable o místicamente desdibujado, sino con lo otro en su diferencia y alteridad concretas, hirientes, porque esa ha sido la omitida, excluida, olvidada, reprimida, no recibida. Una diferencia que a veces se alberga, incluso a nivel documental e historiográfico, en el pasado no-dicho y no-pensado (el *Ungesagte* y *Ungedachte* de Heidegger) dentro del lenguaje de lo dicho y pensado, viniendo a transformar los tiempos que corren, como insistía también Walter Benjamin, cuando la diferencia es des-cubierta por la verdad (*aletheia*) hermenéutica, abriendo el futuro de la diferencia gracias a que la ausencia sí es y la presencia no puede, por lo tanto, reducirse al mero presente².

II. Coherencia y Eficacia de la Postmodernidad: El vínculo entre Hermenéutica y Post-estructuralismo

Por eso necesitamos nociones como eso que yo llamo: *alteridad-constituyente*, “*transversalidad*” o “*receptividad virtualizante*” (de las posibilidades de la *Alteridad Transformadora*), y de una especial noción: *límite-limitante* (de la relación entre lo determinado y lo indeterminado, lo finito y lo infinito). Pues para pensar el enlace de las diferencias es necesario pensar a la vez la unidad constituyente posibilitante de esa misma pluralidad diferencial, la cual no podrá ser la de un Uno-Todo que las englobe, las convierta en meras partes o en manifestaciones suyas y las suprima como diferencias, sino que habrá de tener que ver con la determinación de la existencia y su conocimiento, para expresar algunas de las claves dialógicas y alternativas de la Postmodernidad. Ello debido, no solo a que la asunción de la heteronomía de lo otro constituyente delimita la violencia de los

² Para comprender en la práctica hermenéutica el sentido productivo del *no-dicho* y *no-pensado* del lenguaje, tal y como opera en el *Andenken* de Martín Heidegger: como suelo vivo (y no como fundamento u origen) quiero llamar la atención sobre este texto imprescindible del Segundo Heidegger: “¿Y Para qué Poetas...?” donde se contrasta a “los más arriesgados” los poetas, los cantores de himnos que se arriesgan más que la propia vida (**alma**) cuando dan un soplo de más, con respecto a los hombres metafísicos de la autoimposición intencional objetivante que rechazan la relación de riesgo con lo abierto del ser y se reaseguran mediante la producción tecnocrática de los objetos del sujeto. Eso en un primer pliegue del texto. Lo no-dicho, lo oculto está en el segundo pliegue de la escritura: en el palimpsesto griego con que Heidegger está reescribiendo al Aristóteles perdido: no pensado, no recibido, sobre todo en su teología, en la noética práctico-estética (percepción pura) de la creatividad y receptividad del *noein poietikós* y el *noein pathetikós*, el **espíritu** del querer poético-productor-creativo y el espíritu del querer receptivo o comprensivo, inseparables entre sí, del que ocupaba el *lógos XII* o *libro Lambda* de la Filosofía Primera de Aristóteles y el Tercer Libro del *De Anima*, así mismo de Aristóteles. “Puro” se dice en griego “*haplós*” y significa en griego: “solamente, únicamente, sin mezcla, simplemente, de modo no compuesto, de modo intensivo, indivisible, no extenso”. Es un adverbio de modo que califica al verbo, a la acción de la percepción (*aísthesis-noéin*) o experiencia estética, intelectual y desiderativa del poetizar (*poiéin*) que es un crear y un recibir a la vez. Y como se dice en *Ética a Nicómaco* un “*theorein tes praxeos*”: un contemplar-comprender práctico del sentido virtual (el mejor o peor de lo posible) de las acciones. Cuando la noética de Aristóteles fue absorbida por la teología metafísica de las religiones bíblicas y el Génesis del Antiguo Testamento, ese “crear” del “*poiéin*” pasó al entendimiento o voluntad divinos de Yahvé, separados del “recibir” del entendimiento humano traducido como “pasivo”, pero el crear del *Génesis* bíblico ya era un producir tecnológico de un sujeto-fundamento anterior (cronológicamente) al mundo creado desde la nada y *separado* dualistamente del mundo. Era: “una autoposición intencional objetivante”, según la fórmula que usa Heidegger en el texto “¿Y para qué poetas...”, que estábamos comentando. Nietzsche ya había denunciado el esencial nihilismo de tales mitos patriarcales en un triple sentido: el desprecio y asco por la vida-muerte que traducen; “la nada” de la *creatio ex nihilo* que vehiculan y el tiempo edípico violento que ponen en marcha.

absolutos emancipatorios, sino también a que opera una transformación (más radical y menos violenta) en la temporalidad y en la subjetualidad que las vuelve a permitir ser capaces de recibir, virtualizar, agradecer y situarse en la espera y preparación: recepción-activa, del acontecer de la diferencia *que viene, que acaece*. O bien como diferencia de la acción compartida y su lazo social, o bien como diferencia transformadora. Una diferencia que es capaz de alterarnos; la que nos afecta cuando llega de tal manera que nos hace acceder a la apertura de lo otro y de otros mundos posibles. Lo cual ocurre en todo aprendizaje al que llamamos, solo entonces, aprendizaje *verdadero*³.

Pero lo más interesante está en el Tiempo. En la experiencia de la temporalidad, pues se trata, entonces, de una temporalidad, que invierte el pro-yecto para recogerlo en un habitar. De una diferencia que da lugar, abre lugar, espacia, trasforma el tiempo lineal, y al curvarlo, abre el espacio del tiempo en aquél límite de la diferencia donde se remansa ahora retrospectivamente el fluir del movimiento y se traza la interpretación re-unidora del sentido de los procesos relevantes que hasta allí se habían producido y habían conducido hasta allí. Entonces es cuando la subjetualidad que se ha dispuesto a ser transformada puede “comprender”. Y este es el verbo esencial de la hermenéutica: “comprender” (verstehen, noein), implicando toda la constelación del: escuchar, interpretar, recrear, recibir, devolver, retransmitir, dialogar, negociar, disentir, etc. Verbos esenciales en que se expresa la

³ La temática de la verdad ontológica: *alétheia* (y no óptica como mera *adaequatio* de los juicios), pertenece al ámbito de la noética del “*amor dei intellectualis*”, el amor-amistad (*eros-phylía*) intelectual a lo otro-divino, y se conserva intacta hasta la noética teológica heterodoxa de Spinoza, quien rompe explícitamente con la Biblia. En Nietzsche y en Heidegger recupera su dimensión de ontología estética del crear-recibir-con lo otro, y se vuelve otra vez hermenéutica, como ya lo era en el Aristóteles griego, sin dejar de ser teología. Por eso, los más arriesgados, los poetas, los que en el texto del Segundo Heidegger que traemos aquí como mero botón de muestra, se atreven un poco más que la propia vida, a dar en el límite (la medida) un soplo de más: habiéndose dado la vuelta hacia la muerte y lo abierto del ser, logran a veces recibir lo divino en el himno, que lo divino irrumpa en el canto que cantamos nosotros, que canta el coro y cante con nosotros. Logran ofrecer al darse de lo divino hermenéutico el lugar y recibir que lo otro necesita para que se dé, si es que se da, en la acción común poética: “allí” donde lo divino y lo humano se reúnen, en el límite de la acción noética común de su diferencia más extrema, más intensa, la del darse *a la vez (hamá)* [esa sincronía es la marca del *noein*] de lo mortal y lo eterno. Pero no puede olvidar que para Heidegger no hay ningún dualismo entre poesía y arte o técnica, sino que la diferencia se traza entre la voluntad metafísica, óptica, de potencia-dominio-aseguramiento objetivante, por un lado, y voluntad ontológica de potencia posibilitante (creativa-receptiva) de lo mejor del ser de lo otro y su diferencia, por el otro. Repárese también en cómo en el brevísimo texto de Heidegger antes citado, perteneciente al: “¿Y para qué poetas...?” solo se pide, únicamente, que la voluntad de dominio no ocupe TODO el espacio tecnológico-artístico de la voluntad de querer, y no se extralimite, como lo hace, por pánico y repugnancia al ser y la ley del límite asignado (nihilismo), convirtiéndose en absolutamente excluyente de la otra voluntad y de su ámbito: el ontológico. Este último, al contrario, no excluye, por su parte, al óptico, sino que lo incluye, aunque lo diferencia y delimita, impidiendo que se cierre lo abierto por el límite que da el ser, por la medida que da el ser al pensar-querer del ser y nos permite darnos la vuelta hacia allí, hacia lo que abre al riego de lo abierto y mantiene abierta la posibilitación del amor inteligente. Un amor a lo divino noético de (todo lo otro que) *es* y ha de ser o poder darse según *su diferencia y su bien*. La *inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri no mana de otra fuente. Tampoco bebe de otras aguas la noética virtual de Gilles Deleuze.

He discutido el ateísmo mitológico de la metafísica-ciencia-técnica en varios lugares. Puede verse a este propósito, por ejemplo, el estudio crítico: “Parménides entre Platón y Aristóteles”, en mi libro: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Ed. Dykinson, Madrid, 2004. Pp. 237-368. O también el largo trabajo dedicado a “Gadamer y los Presocráticos. La teología de la esperanza, oculta en el límite de la Hermenéutica”, contenido en mi libro: *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005, pp. 375-489.

necesidad y el talante de la experiencia histórica de la hermenéutica y del postestructuralismo, respondiendo a su esencial vocación no-violenta y de disminución activa de la violencia: tanto del racionalismo fundamentalista como del relativismo indiferentista, pues esa es la marca que caracteriza la diferencia crítica de la postmodernidad con respecto a la modernidad ilustrada. Ahí reside el criterio, en la experiencia del límite que no es ni nada, ni objeto, ni indeterminación, ni algo a trascender y superar. Por eso, sin enlazarse con el pensamiento de la diferencia y la alteridad, la hermenéutica no puede ni siquiera descubrirse a sí misma, por así decirlo, pues no puede acceder ni tan siquiera a su propia noética: ni como experiencia teológica racional de lo divino otro y la creatividad, ni como ontología estética del espacio-tiempo del ser del lenguaje y de sus diferencias⁴. Quizá por eso, por no hacerse cargo del camino de vuelta, aún en nuestros días, muchos de los neo-humanistas o neo-ilustrados, que se dicen “hermenéuticos” sigan encerrados en la conciencia del sujeto, sus objetos y sus hechos, sus emancipaciones y sus productos, sus imperativos o sus moralidades y pro-yectos, “usando” a lo sumo la hermenéutica como una metodología epistemológica de la interpretación o como una dirección fenomenológica, de todos modos reactivas al Afuera y la Diferencia constituyente de la acción, igual que son reactivos a la Alteridad de La Postmodernidad.

⁴ Las tradiciones medievales: hebreas, cristianas e islámicas tenían un antecedente griego a la hora de transformar la noética de Aristóteles sometiéndola a las posiciones neoplatónicas que la habían reabsorbido en la teodicea de Platón, pues tan tecnocrático y nihilista era el Yahvé bíblico como lo era el Demiurgo arquitecto-ingeniero del *Timeo* platónico, si bien éste dios antropomórfico se basaba en los paradigmas matemáticos y geométricos del pitagorismo para crear el orden-kósmos, mundo, partiendo de la *chora* del espacio-chaos, indeterminado. Platón no se engañaba: a sus ojos el *Timeo* narraba un mito antropomórfico cosmogónico que se apropiaba de la matemática y la música pitagóricas, pero no dejaba de ser un mito propedéutico de la política de *Las leyes* como explicita *El Critias* platónico. Un relato metafísico que sigue aún sobredeterminado la ciencia físico-matemática. Heidegger reescribe, por el contrario, al Aristóteles griego no platonizado, reestableciendo que la esencia del noein como máximo inteligir y comprender-amar práctico-poético (luego llamado *autoconciencia* y negado después por Kant una vez convertido en el disparate de una *intuición intelectual conceptual de lo suprasensible*), es el crear-recibir poetizante de la medida (criterio, ley, límite, para los griegos) del sentido del ser de lo abierto y la asunción del riesgo de ese centro inaudito que atrae al deseo noético del querer espiritual de la voluntad libre. Pues ya desde Aristóteles el enlace sincrónico entre el noein creativo y el receptivo (inseparables entre sí) estaba en el deseo noético: *nous choretikós* del bien ontológico modal. Consistente en llevar a la plenitud (virtualización) de lo mejor de lo posible, el *modo de ser* (dado como potencial) del alma esencial y sus virtudes-acciones diferenciales. Un noein con estatuto práctico-estético-teorético donde la unidad intensiva del ser-pensar descansa en un llevar a ser *plenamente, actualmente, solamente, intensivamente*, en cuanto ser, esa determinada praxis-virtud (*areté*) que ya era potencialmente: la diferencia, el bien del alma. De ahí que la expresión de la esencia o el alma propia causal (y no la esencia pensada en el concepto de la definición) sea ésta para Aristóteles: “lo que era su ser (*tó ti hen einai*)”, donde el pretérito imperfecto del verbo ser (“era”) y la mismidad con su infinitivo verbal: ser-*einai*, signan temporalmente la marca del alma, de la esencia causal viva y su noein correspondiente. El *nous poietikós-pathétikos* de su crear-comprender dianoéticos. Pues igual que para Píndaro, para Aristóteles (y para Nietzsche) la esencia del poetizar se condensaba en aquél imperativo oracular-hermenéutico de toda noética práctica: “se lo que eres”, única, solamente, plenamente, se tu diferencia mejor. Alcanza tu límite determinante, el posibilitante de la acción-obra-areté que te distingue, el bien de tu excelencia... Todo lo cual se da *únicamente* para el Aristóteles griego en la comunidad de la amistad, de la *phylía*, pues sin contemplar la virtud de las acciones del otro y posibilitarla o favorecerla no cabe descubrir siquiera cuál sea la virtud propia ni tener idea-práctica de uno mismo. La autonósis aristotélica es siempre participativa y dialógica, propiamente dianoética, y pertenece al amor, a la amistad de la heteronósis. Heidegger lo ha reescrito, si bien solo en parte, en *Ser y Tiempo*. Véase a este propósito mi pormenorizado estudio: “Proximidad y distancia del Aristóteles dialéctico de Pierre Aubenque”, en el inestimable volumen de Ángel Álvarez (Ed.): *En torno a Aristóteles. Homenaje a Pierre Aubenque*. Ed. Universidad de Santiago de Compostela, 1998.

Probablemente no hayan comprendido la esencia noética del amor a la alteridad, ni la vinculación estructural entre la ética y la política que demanda nuestro mundo. De manera que, al parecer, defienden solo sus derechos privados, o de consumo y disfrute, enclaustrados en el cierre a toda contextualización contaminante con los mundos, supuestamente “subdesarrollados” de los otros. Suelen producir un Occidente amurallado en los Clubs de los bienpensantes y bien presentables que han accedido a ellos, en la mayoría de los casos, gracias al ascenso social de una o varias generaciones. Allí se instalan. No tienen nada que ver con el compromiso de la nueva epocalidad con los otros, de cuyos retos se retiran indignados, escandalizados o nostálgicos.

No son intempestivos, sino sujetos modernos conservadores: de sus posiciones y posesiones, de sus ideas, y sus méritos. Han alcanzado por emancipación y con el ascetismo de su propio trabajo —según se autoconciben a ellos mismos— un merecido ascenso social y una cierta independencia económica, por lo que a sus propios ojos, ahora disfrutan del consumo como premio, y de la superioridad del desprecio jerárquico como reconocimiento de su propia dignidad y representación. Nada tienen que ofrecer a los otros y sí mucho de lo que defenderse en cuanto se trata de una diferencia que amenace el mundo ordenado de su pequeña sociedad, su autonomía y el privilegio no sabido de su buena moralidad higiénica. No saben lo que hacen, ni dónde están. No tienen culpa. Se han desconectado de los procesos históricos a base de amnesia metafísica emancipatoria. Han olvidado el camino de vuelta. En Europa, por ejemplo, las fuerzas más hostiles a la izquierda postmoderna alternativa (no violenta y sí democrática) son las de los neo-ilustrados instalados en la propaganda humanista y metafísica del positivismo, el progreso, etc. Una posición que hoy resulta ideológica, reactiva y claramente burguesa o neoconservadora, mientras asiste, ella misma perpleja, al sinsentido y la paradoja —para ella, para “su” clase social— de que sean los nuevos neoliberales nihilistas de derechas los que pasen a criticar, también en nombre del progreso, las espesas semánticas y rictus del tibio izquierdismo *tradicionalista, el Ilustrado-moderno o clásico*: su repugnancia a las nuevas tecnologías, a las otras culturas, a los *sexos opcionales*, los universos de los medias o los desplazamientos y dislocaciones de la subjetualidad identitaria, que ya no puede limitarse a conocer y consumir *lo otro* a través de las agencias de viaje turísticas o convirtiéndose en mero instrumento o pretexto para la ostentación de su poder adquisitivo. El catálogo podría extenderse a cómo consumen filosofías y dietas orientales, cirugías estéticas, o cosméticas y productos de diseños etnológicos para decorar sus apartamentos.

Pero nada de esto tiene que ver con la postmodernidad filosófica ni con la hermenéutica diferencial, sino con la hipermodernidad capitalista del neoliberalismo neoilustrado que le es obsoletamente coetánea, y que lógicamente hace que ellos (*los hipermodernos*) no encuentren demasiadas diferencias: ni entre la derecha y la izquierda, ni entre los postmodernos y su crítica radical de la violencia, y los terroristas, ya que la hipermodernidad no puede apenas más que contraponerse en bloque a aquellas posiciones que tilda indistintamente de “extremadas, radicales o terroristas” porque son ¡las que pretenden abrirles los ojos, precisamente a los neoliberales y neoilustrados, del exterminio sistemático e insostenible que implica la racionalidad metafísica y su modo de vida bienintencionada y con buena conciencia! Vaya uso de la extremaunción de la democracia y de los derechos humanos en los tiempos de las guerras que nunca existieron (para ellos), y para decirlo remedando la lúcida ironía del postmoderno Jean Beaudrillard. También el

postestructuralismo, le debe a la hermenéutica, desde luego, su mismo linaje, en lo que toca a la ontología que se remonta a Nietzsche y a Heidegger, porque es de éstos filósofos, en realidad, de quienes bebe la ontología del ser del lenguaje y la acción dialógica, junto con la pluralidad vertida sobre las tradiciones hermenéuticas de historicidad, como alternativa a las metafísicas identitarias y genéticas del sujeto, el fundamento y los absolutos dialécticos de la única historia universal. Así mismo, el postestructuralismo recibe también de la hermenéutica la insistencia en dar prioridad a la cuestión del sentido y la interpretación-transmisión, tanto como la transformación ontológica de la temporalidad y espacialidad del Retorno, las cuales ya sea Deleuze ya Foucault, convertirán en ejes centrales de sus respectivas filosofías: Deleuze en *La Imagen-Tiempo*⁵, contrapuesta y condicionante de la *Imagen-movimiento*⁶, y Foucault mediante el tiempo-espacio de la *Arqueología, la Genealogía, la Archivística* y la *Estratología*. Si bien muchos postestructuralistas parecerían preferir tomar de Spinoza o de la Stoa tales instancias antes que hacerlo de Heidegger o de Gadamer. Lo cual es comprensible dado que les permite esquivar aquellas utilidades de la hermenéutica que recaen en la intersubjetividad de una comunidad ideal del diálogo, como secularización agustinista de una república de los santos o de los sabios, refundando las metafísicas del sujeto occidental, una vez más.

A este respecto resulta emblemático, por ejemplo, llevado al extremo, el contraste y desencuentro entre la Hermenéutica filosófica y la Desconstrucción que han protagonizado Gadamer y Derrida. Pues si Derrida, siguiendo a Levinás, acentúa la imposibilidad de un encuentro o acuerdo pleno, para subrayar la inconmensurabilidad de la Diferencia y la alteridad de lo absolutamente otro; Gadamer apunta más bien a una teofanía de la ausencia, que se cumple en la obra de arte y su mimesis recreativa, pudiendo ser compartida desde dentro por los participantes, de muy diversas maneras, cuando recaban en una cierta complicidad de los supuestos de las praxis comunicacionales. Pero Derrida habla desde la resistencia⁷ y sus diseminaciones creativas, ilocalizables, en el cuerpo infinito de la escritura, mientras que Gadamer lo hace más bien desde la urgencia de dar lugar al lazo social, y desde la experiencia de la *phylía*: del encuentro participativo en la oralidad y escritura del diálogo (cultural y ritual) donde la acción habla y piensa sobrevolando un punto de partida: el de los interlocutores, que queda transformado mientras acontece y les transforma a ellos mismos, según atestigua su propio placer en ese extrañamiento, al final,

⁵ Sobre la Ontología Estética del Espacio y el Tiempo de Gilles Deleuze destacan los siguientes trabajos de Amanda Núñez: “Gilles Deleuze. Pensar el porvenir” en J. M. Navarro Cordón (Ed.) *IV Congreso Internacional de la SAF*, Madrid, Febrero de 2009. Pp. 492-505; “La estética del tiempo como condición de la ontología en Gilles Deleuze”, en: G. Vattimo, T. Oñate, A. Núñez y F. Arenas (Eds.): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones*, Dykinson, Madrid, 2008. Pp. 169-186; “Política e inmanencia. La multiplicidad del uno en Gilles Deleuze”, en G. Vattimo & T. Oñate. A. Núñez & F. Arenas (Eds.): *El mito del uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Dykinson, Madrid, 2008. Pp. 101-116; “Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo, en la Filosofía de Gilles Deleuze”. En colaboración con Teresa Oñate, Capítulo del libro de J. Rivera de Rosales y M. C. López (Eds.): *El Cuerpo. Perspectivas filosóficas*. UNED, Madrid 2004. Pp. 263-290; “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós” en *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*. n.º. 4. Abril 2007. Y en <http://www.artediez.es/paperback/anterior/04paper/home.htm>.

⁶ Sobre la ontología del cine de Gilles Deleuze ha escrito M. J. Rossi un ensayo sobresaliente: *El cine como texto. Hacia una hermenéutica de la Imagen-Movimiento*. Topía, Buenos Aires, 2007.

⁷ Véase de J. Derrida un texto emblemático a este respecto: *Ontobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2009.

cuando realizan la experiencia del comprender comparativo en el momento de llegada y se sienten cambiados por lo que de creativo no habían puesto ellos, sino que ponía la acción *entre* ellos: un incremento de ser, cuando sucede, de eso que es *tan verdadero, tan siendo*, que no remite a ninguna opinión dogmática, no se deja encerrar en el ámbito de los dogmas, las costumbres o las semánticas del significado, así como tampoco proviene de las meras polémicas. No es ni indeterminado ni dialéctico, como si lo otro fuera o bien hostil o bien borrado por incomprensible. La alteridad para Gadamer se da (y se retira) a la vez, se desvela y se vela, a la vez, en la experiencia compartida de la acción sin sujeto, que prosigue la ontología estética y hermenéutica⁸ de Heidegger, con todo el peso ontológico de las exigencias de su diferencia. Que a tales experiencias de investigación dialogal (con su proximidad y su distancia) siga o preceda la escritura, pertenece de lleno a la *historia de los efectos* y la hermenéutica de la re-transmisión.

Y sin embargo es la cuestión de una historicidad no monológica pero tampoco meramente estratológica o topológica, lo que está en juego en la discusión entre la hermenéutica y el postestructuralismo, inicialmente de origen francés, pero hoy ampliamente recibido por las izquierdas postmarxianas de todo el planeta. De ahí que sea también en este punto, el original enclave de la tercera corriente de la postmodernidad: la hermenéutica de la diferencia, de origen mestizo y pluriétnico: hispánico y latinoamericano, el que permita reconsiderar y experimentar como una necesidad fluida el mediar en la cuestión de la Filosofía de la Historia, trabajando a favor de una *transhistoria ecológica* de las culturas y las temporalidades diferentes simultáneas, que preserve la igualdad ontológica de todas ellas. Es decir: que promueva la igualdad de la diferencia desde la apertura análoga pero ni idéntica ni inconmensurablemente comunicable de los universos de sentido. A tales rasgos debe sumarse el que los filósofos de raigambre hispánica y latino-americana cultivan a menudo en la cotidianidad con notable fruición las artes literarias, escénicas, plásticas, musicales o arquitectónicas, igual que los circuitos telemáticos de comunicación y los amplios círculos de comunidades sociales y amicales, profusamente retóricos y dramatizados. Por lo que a menudo la *Hermenéutica de la Diferencia* en español⁹ está dotada de una singular riqueza de matices y referencias que recrean la atmósfera neobarroca de una ambigua condición ontológica y estética, propiamente postmoderna, manierista: la que oscila *entre* realidad y apariencia, *entre* ensueño y vigilia, *entre* ficción y

⁸ La profesora mexicana María Antonia González Valerio se ha ocupado con particular acierto de esta problemática en su libro: *El arte desvelado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. Herder, México.

⁹ Como muestra de las investigaciones hermenéuticas iberoamericanas actuales cabe remitir a las bibliografías y aportaciones destacadas (libros, congresos, materiales audiovisuales, etc.) de todos los doctores miembros del Grupo de Investigación Onlenher (Ontología, Lenguaje, Hermenéutica) de la UNED, co-dirigido por el Profesor Jacinto Rivera de Rosales y por mí. Entre ellos se encuentran, por ejemplo: Gianni Vattimo y Gaetano Chiurazzi de la Universidad de Torino, Mariflor Aguilar y Mauricio Beuchot, María Antonia G. Valerio y Napoleón Conde de la UNAM de México, Samuel Arriarán y Elisabeth Álvarez de la UPN de México, Pablo Mella de Santo Domingo, Víctor Samuel Rivera de Lima, Miguel Ángel Rossi, Adrián Bertorello y María José Rossi, de Buenos Aires, Federico Mayor Zaragoza, Director de la Academia de la Latinidad de Brasil, Francisco Arenas y Jesús Conill de Valencia, Andrés Ortiz-Osés y Luis Garagalza de Bilbao, Francisco José Martínez y Antonio Domínguez de la UNED en Madrid, y Pepe Vidal, Simón Royo, Oscar Cubo y Amanda Núñez que integran *Palimpsestos* (Seminario Investigaciones Estéticas y Políticas), junto con las investigadoras de SAFO (Seminario Alternativo de Feminismo Otro). Información completa en la web de la UNED-Investigación.

prosa funcional, decantándose con frecuencia hacia las posibilidades noéticas de una mística comunitaria (no inefable) racional y cotidiana, o de lo que al final de esta misma conferencia caracterizo como un fenómeno que me parece dotado de una singular importancia para nosotros: “la secularización del catolicismo” como resacralización y poetización difusa de la celebración compartida de estar en el mundo, en este mundo histórico diferente que es el nuestro.

Pues, para dejar este punto por ahora, es necesaria una última reflexión sobre cómo al politeísmo y el poliglotismo de acentos, que es propio de la Hermenéutica de la Diferencia Latina, le suele acompañar en nuestros días algo a lo que ya he aludido antes: la radicalidad del compromiso político y social del mestizaje, que responde a estratos de cultura conservados intactos por debajo de su represión. Entonces se entenderá hasta qué punto resulta “imprescindible” (como decía Bertolt Brecht) la apertura de esta posición, en un momento como el nuestro: en el contexto de nuestra ontología del presente y su época: la que va desde los años 60 del pasado siglo asistiendo críticamente a la preparación en los 90 de la caída del Muro de Berlín y prosigue hasta la Caída del Imperio de los Estados Unidos, suavemente amortizada por el aterrizaje de Obama y esa esperanza de diferencia que todos compartimos. Mucho más después de pasar por el desgaste ingente —para todos— de la cruzada contra-islámica y petrolífera de la última guerra moderna: la del Golfo y la de Irak, donde la hipermodernidad neocolonialista ha adquirido ya tintes de genocidio y neofascismo, no disimulables ni siquiera por los afeites de las democracias formales, los medios de comunicación, o las instituciones y agencias parlamentarias internacionales. Desde esta óptica se entenderá más fácilmente también que para la topología hermenéutica de las complejas culturas hispánicas y latinoamericanas en general, haya llegado ahora una temporalidad distinta junto con una diferente espacialidad: la que proporciona ya no la geografía física, sino la geografía del lenguaje telemático y las telecomunicaciones: la topología hermenéutica del ámbito histórico lingüístico que corresponde al pensamiento en español diferencialmente.

Quizá por eso se advierta tanta y tan creciente expectativa en que tras siglos de ser sojuzgadas por la modernidad ilustrada, pueda llegarles ahora, con el logos de la era postmoderna y la Hermenéutica de la Diferencia, algo más que una moda intelectual, de gabinete o de salón: la oportunidad histórica, largamente reprimida, de una racionalidad crítica y cultural que deje aflorar los pasados violentamente excluidos, permitiendo la apertura de ámbitos espirituales más hondos y ricos, a la altura de las experiencias de sus plurales mundos de la vida: más complejos y quizá con menos bienes de consumo, más humildes, pero menos violentos y reductivos. Capaces de una alegría, solidaridad y justicia que jamás podrá ofrecer el Capital, ahora ya deslegitimado por la Postmodernidad. Expectativas, desde luego, más sencillas o menos costosas, pero más exigentes a la hora de no embadurnarse en los sofisticados lodos de las dialécticas de la Ilustración y sus racionalizaciones, para sí luchar contra la dialéctica suicida de la máquina de guerra del Capital (como decía Gilles Deleuze) de *otra manera* menos vulnerable que en el pasado. Cuando ya hemos aprendido, quizá sobre todo en la experiencia histórica hispánica y latinoamericana del siglo XX, a protegernos de la dialéctica de subsunción con que el Capitalismo ha excitado, en nuestros países, las revoluciones y luchas de clases como coartada de producción para las más espantosas de las guerras, las guerras civiles, las de auto-exterminio. En este sentido las aportaciones que ofrece la micro-física del poder y la

micro-política del poder, desde Foucault a las *Tres Ecologías* de Guattari, resultan tan inestimables como los últimos pronunciamientos de Michel Hardt, siguiendo a Deleuze junto con Toni Negri: reciclar y generar, a partir de los tejidos o repertorios existentes, dispositivos a favor de las conexiones entre las subjetualidades fragmentarias y descentradas que no tiene sueños burgueses.

En el mismo sentido autocrítico trabajan también diversos movimientos contra-culturales en todas partes: el feminismo alternativo, los movimientos pacifistas, los ecologistas, y muchos de los movimientos gays, etc. Pienso en l@s Safo, en España, o en l@s seguidores *queer* de Judith Butler... en tod@s¹⁰ los que prefieren, desde múltiples ángulos de consideración, recrear los tejidos de otras vidas culturales y sociales sí afirmables y habitables, sostenibles, que no estén sobredeterminadas por el capital y el sujeto de consumo: las que se abren en los intersticios no saturables de sus propias redes, a comenzar por las redes de Internet, difícilmente controlables por los sujetos y fundamentos (las multinacionales) “poseedores” de los medios de producción, en medio de un universo que se expresa ya de modo sincrónico y por juegos de sinergias topológicas puntuales. Ya que la telemática y las nuevas tecnologías, así como los media, están lejos de poder servir únicamente como armas represoras, y más bien ofrecen una deslocalización del poder que lo diluye o lo deja disponible para usos no tan reconducibles al mero dominio. Que la naturaleza ecológica no se vea abandonada por este nuevo hábitat y sus gratificaciones, tan ligeras, tan inmediatas, es otro de nuestros compromisos y quizá el más urgente. Pues el ecologismo es inseparable de la transhistoria que está en el corazón racional de la postmodernidad y de la hermenéutica. Luchamos, en efecto, por un mundo donde ni el Indio del Amazonas ni la Selva puedan ser indiferentemente aniquilados por ser consideradas o episodios fantasmáticos o anacrónicos *pretéritos*, siempre desde el punto de vista del pensamiento único: la metafísica de la historia universal de la civilización y el desarrollo identitario de la humanidad. Pero la violencia monológica de todos esos megarelatos ya ha sido destituida y deslegitimada por la crítica racional de la postmodernidad¹¹.

III. Ser, Historia, Lenguaje, Mensaje. Una profunda perturbación intempestiva

Algunas de estas referencias, sus combinaciones y sus cruces, hacen posible comprender hoy retrospectivamente cómo se ha ido generando la llamada *Filosofía de las Diferencias* o el Pensamiento de la Diferencia y la Alteridad, que en las décadas de los años 80 y 90 del siglo XX explicitaban sobre todo los trabajos de Jean François Lyotard y Gianni Vattimo con el nombre de un movimiento a la vez epocal, cultural y filosófico: *La Postmodernidad*.

¹⁰ Véase de Kelly Oliver & Marilyn Pearsall: *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*. Ed. Univ. Pensilvania, 1998. Y mi escrito: “Feminismo alternativo y postmodernidad estética”, en el libro de José Vidal Calatayud (Ed.): *Consideraciones sobre la Estética de Marx, Nietzsche y Freud*. Ed. de la FIM (Fundación de Investigaciones Marxistas), Madrid, 1999.

¹¹ Véase mi texto: “Henología y Transhistoria”. Lo uno y lo múltiple en la hermenéutica actual”, Estudio Preliminar al libro de Gianni Vattimo & Teresa Oñate. Amanda Núñez & Francisco Arenas (Eds.): *El mito del uno. Horizontes de latinidad. [Hermenéutica entre civilizaciones I]*, Dykinson, Madrid, 2008. Pp. 9-42. Y también mi escrito: “La inocencia del Por-venir”. Estudio Preliminar al libro de G. Vattimo & T. Oñate. A. Núñez & F. Arenas (Eds.): *Politeísmo y Encuentro con el Islam. [Hermenéutica entre Civilizaciones II]*, Dykinson, Madrid, 2008. Pp. 9-60.

Por eso Lyotard —recogiendo experiencias de la arquitectura y la crítica literaria estadounidense— escribe *La condición Postmoderna* como un informe de las sociedades propias del capitalismo de consumo; *La Postmodernidad explicada a los niños*; o *La Diferencia*; mientras que los primeros títulos internacionales de Vattimo resultan igual de significativos; *Al final de la Modernidad*; *Las Aventuras de la Diferencia*; *Más allá del sujeto (Pensar después de Nietzsche y Heidegger)* o la estupenda monografía dedicada a Nietzsche: *El sujeto y la máscara*. Junto a ellos deben atenderse en este momento dos indispensables estudios de hermenéutica que dedica Gianni Vattimo a Martín Heidegger: la *Introducción a Heidegger* y el libro *Ontología y Poesía* dedicado principalmente al análisis y comentario de la obra de Heidegger que marca el paso a la *Kehre* (vuelta o reverso) del pensamiento del gran filósofo alemán: *El origen de la obra de arte* (de 1936)¹².

Obra ésta en cual la Postmodernidad posterior verá la señal del giro estético-retórico de la ontología hermenéutica del ser del lenguaje y de las condiciones de posibilidad de su acontecer, tanto espacio-temporales, como vinculantes social y políticamente. Lo cual hará remontarse a los filósofos postmodernos, con ojos nuevos, tanto a la Estética Transcendental de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, como, más todavía, al contraste entre ésta y su *Crítica del Juicio*. Mientras que, por otra parte, pondrá de relieve el estrecho vínculo que la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles mantienen con su propia *Ética* y su Ontología de la Acción Dialógica (*enérgeia, praxis*), en la Filosofía Primera (mal llamada *Metafísica* por los peripatéticos posteriores), sirviendo de base a la crítica sistemática que el Macedonio dirigiera, sobre todo allí, en La Filosofía Primera, contra el conceptualismo abstracto de la Dialéctica polemista, propia de la Academia de Atenas y de la metafísica platónica.

El ángulo del enfoque compartido por todos estos re-descubrimientos y debates historiográficos, vendrá dado, de acuerdo con lo dicho, esencialmente, por la cuestión racional de la legitimidad y el criterio, los derechos de las diferencias plurales, de la alteridad, y el problema de su mismidad o convergencia. Una convergencia tanto lingüística y comunicacional como relativa al núcleo de un lazo social que no se genere ni por la estigmatización ni por la exclusión violenta de las diferencias, ni por su absorción en géneros o conceptos universales que eliminen y neutralicen su singularidad ontológica. El maestro Althusser lo expresaba mejor que nadie con aquel slogan que se convirtió en chascarrillo de los post-estructuralistas franceses alumnos suyos: “El concepto de perro no ladra”. De modo que es en la acción común, en la obra público-política, y en la comprensión de su sentido como lazo social, donde ha de situarse la investigación tanto de la cópula biológica y ética del verbo ser, en tanto que enlace o logos unitivo, como en la *crítica* de las condiciones, límites y campos de aplicación legítimos de los lenguajes del *ser que se dice* a partir de la interpretación del vínculo social y sus nexos de recreación, comprensión y retransmisión, a través de las praxis comunicativas literarias e históricas. Gianni Vattimo, discípulo de Gadamer, resumía así tempranamente la cuestión de la centralidad del sentido de la obra-acción para la Postmodernidad Filosófica en la era telemática: “Ser-Historia-Lenguaje-Mensaje” (1963). En esa cuádruple articulación unitiva

¹² Véase a este respecto el excelente trabajo del profesor Jacinto Rivera de Rosales: “Ontología y poesía. La primera propuesta de Gianni Vattimo”. En: Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas (Eds.). *El mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Dykinson, Madrid, 2008, pp. 63-84.

descansa la raíz viva de la diferencia ontológica estética (y mediática) contra el racionalismo iluminista de la modernidad. En ese giro lingüístico y estético de la ontología práctica postmoderna descansa su vocación histórico-política contra la violenta de la Ilustración: el positivismo cientifista y el historicismo del progreso lineal, que están a la base del bárbaro colonialismo civilizatorio de *los siglos de las luces*, para decirlo rememorando también la atendible crítica que desde posiciones neobarrocas postmodernas latía en la honda narrativa de Alejo Carpentier.

Gianni Vattimo es tal vez quien con mayor claridad explicita la vocación de la postmodernidad de ponerse en relación con Nietzsche y Heidegger; pero también Foucault dice por ejemplo “que la Ontología ya la ha hecho Heidegger”, bien entendido que se trata del Segundo Heidegger, el que viene después de la *Kehre* —o vuelta, reverso— de su pensamiento, a partir de mediados de los años treinta y tras la bancarrota de la inmensa equivocación que para el filósofo alemán supusiera colaborar con el nacional socialismo nazi en el rectorado de Freiburg de 1933. Un Heidegger que —según su propia autovaloración— tras la *Kehre* se despidió del subjetualismo y la violencia de los absolutos. Se despidió del *movimiento dialéctico* propio de la metafísica nihilista de la emancipación o liberación absolutas y de su supuesto progreso constante en términos de una historia universal y moral de “La Humanidad”, que avanza por constante olvido del ser: por la superación ilimitada de las diferencias. Un *movimiento dialéctico* de crisis permanente que dirige la estable enfermedad de la historia: la guerra, como movimiento *racional* propio del violento ideal de la autosuficiencia de la libertad absoluta del sujeto-substancia (en sí y para sí). Tal es el *Fundamento* nihilista del capitalismo de la indiferencia ilimitado. El que promueve, proyecta y caracteriza al *Sujeto* patriarcalista de la tradición metafísica occidental y su empresa bélica-racional (tecnológica) de conquistar el mundo-orden-kósmos (para Heidegger inmundo) a través del desarrollo ilimitado de la metafísica-ciencia-técnica. La *Metafísica* como huída trascendente (a otro lugar sin tierra, sin dolor y sin cuerpo); la *Ciencia* de su vehiculación racionalista, excluyente de todos los otros lenguajes y prácticas racionales, las otras culturas humanas y animales de la tierra, y la *Técnica* de su cumplimiento planetario, a través del mismo capitalismo del progreso de la historia universal de la humanidad, que se cumple como nihilismo del mercado de la globalización total, donde ya no queden diferencias ni históricas, ni culturales, ni del lugar o del tiempo. Cuando todo esté convertido en mercancía disponible, y re-colocado, expuesto, despanzurrado, transparente, en el anaquel que le corresponda dentro del escaparate del hipermercado del consumo total. En lo que Heidegger llama la época del *Ge-Stell*: el Emplazamiento universal de la organización total del ser¹³.

¹³ La cuestión del “*Ge-Stell*” heideggeriano como caracterización esencial y cifra de nuestro mundo, convertido en hyper-mercado por el despliegue metafísico nihilista del capitalismo de consumo, es tratada por Heidegger emblemáticamente en el texto: “Superación de la Metafísica”, contenido en la colección de los *Vorträge und Aufsätze: Conferencias y artículos*. Trad. Española de E. Barjau. Ed. Serbal, 2ª Ed. Revisada, Barcelona, 2001. pp. 51-74. Allí presenta Heidegger el *Ges-tell* como esencia o cifra de un mundo como el nuestro: un “in-mundo” donde todo está emplazado y es reemplazable de acuerdo a una “re-colocación” y “re-exposición” (*Ge-Stellen*) de mercancías, puestas, instaladas, expuestas y repuestas, en su estantería adecuada, y en los escaparate convenientes. Donde del ser, en la época del cumplimiento de la metafísica, ya no queda nada sino el estar reducido a la transparencia sin resto ni profundidad de su mero uso como objeto y producto, incluidos los recursos humanos. De ahí que a Heidegger, contra Hegel, le parezca que quizá el *Ge-stell* contenga una chance del relampaguear del *Ereignis*, de un acontecer histórico diferente, pues incluso la estructura básica de la metafísica: la de sujeto-objeto, se vacía hoy en los meros objetos de consumo de

Así las cosas, si la referencia a Heidegger no deja de ser problemática para muchos de los filósofos postmodernos, debido probablemente a que aún no sepan o puedan distinguir entre los *Dos Heideggers*, el aún humanista (antropocentrista, occidentalista, idealista o “cinetista de la libertad”, como propongo llamarlo) anterior a la *Kehre*, y el hondamente autocrítico y crítico del *movimiento de la historia de la metafísica universal del olvido del ser* posterior a ella. Pues el *Segundo Heidegger* tras la *Kehre* de su pensar, no propone sino precisamente *eso* como tarea única posible del pensar de la filosofía occidental en la época final del cumplimiento tecnológico de la Metafísica de la Historia de Occidente: repetirla de otro modo: comprender, repensar, renombrar: *Andenken*, la misma historia de la metafísica, pero distorsionando ahora (*Verwindung*) su sin-sentido violento racionalista, positivista y cientifista, para obtener la liberación posible de la Diferencia Ontológica y las diferencias del sentido de ese otro pensar que se ha vuelto re-memorar, agradecer, poetizar, recibir... cuando puede por fin asumir no solo el camino de ida sino la relectura del camino de ida, en el camino de vuelta. Lo cual sí permite recuperar el *Primer Heidegger*, pero sólo leído desde el *Segundo*, tal y como Heidegger mismo nos ha invitado a respetar. Ello a favor de una edad histórica de verdadera maduración, responsable del cuidado del ser y de la creatividad, que lo sea, para decirlo con palabras de Heidegger y Aristóteles tanto del construir (*téchne*) como del habitar (*ethos-lógos*) y del pensar (*noéin-poíesis*) del hombre, entendiendo que cada una de esas racionalidades tiene su condición de posibilidad en la siguiente, de acuerdo con la corrección crítico-metodológica que corresponde al sentido del tiempo invertido para la hermenéutica: que lo último para nosotros es lo primero causal-condicional, por lo que solo en el pensar noético del ser se encuentra la esencia del construir y el habitar del hombre. Es para el darse de tal constelación para lo que resulta necesario dar lugar, a su vez, a una epocalidad histórica diferente, que no padeciera las recurrentes crisis convulsas de una obligada eterna adolescencia. La de una juventud explotada a la que se hurtan o no se conceden condiciones históricas de maduración cultural, tal y como ya denunciaban genialmente *Las Intempestivas* nietzscheanas y denuncia también, prosiguiendo a Nietzsche, la intervención productiva de la hermenéutica del *Segundo Heidegger* tras la *Kehre* y la *Verwindung* del pensar de la historia del Ser¹⁴.

nuestro in-mundo usurero, siempre y cada vez más necesitado de re-colocación, re-composición y re-mantenimientos o reajustes inacabables. La temática del Gestell heideggeriano resulta una premisa central tanto para la Desconstrucción de Jaques Derrida [Cfr. “Violencia y Metafísica” en *Escritura y Diferencia*] como para el Debolismo de mi maestro Gianni Vattimo, quien sigue ocupándose de ella todavía en uno de sus últimos trabajos teóricos “Metafísica y Violencia”. En Santiago Zabala (Ed.): *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Ed. Anthropos, Barcelona, 2009. Pp. 451—475.

¹⁴ En el “Protocolo a un Seminario sobre *Zeit und Sein (Tiempo y Ser)*”, de 1961, explica Martín Heidegger cómo se ha de renunciar tras la *Kehre* a todo intento de ontología fundamental y también de su contrario: a pensar el ser como fundamento (Grund) o como des-fundamento (Ab-Grund). Ni al modo del Sujeto ni al modo apofático de una teología negativa. “En lugar de esto —dice Heidegger— una vez que ha sido aclarado el sentido del ser (como acontecer: *Ereignis*) debiera ser reiterada más originalmente y de una manera enteramente distinta, la entera analítica del Da-sein (...). De ahí que se haya abandonado el título “Ontología Fundamental”. Trad. Española. Ed. Tecnos, Madrid, 1999. P. 51. Así pues, volver a pensarlo, de un modo más originario: invirtiendo críticamente el tiempo psicológico lineal, el cinético-potencial, individual, para pensarlo más originariamente: como acción común, como acontecer apropiador-expropiador del ser-pensar. Asumiendo el imperativo metodológico-crítico de la inversión ya formulado para Aristóteles: que lo último para nosotros es lo primero *kath’auto* ontológico, y reiterado por Nietzsche: que la doble voluntad de potencia (la de la vida individual y la de la obra) ha de delimitarse por el límite de la unidad de estilo que únicamente

Instancias críticas y alternativas que entran en juego y se actúan al operar reintrepretando la historia de la filosofía a través de una *Verwindung* (dislocación, distorsión, desplazamiento) de sus textos y obras, que se contra-distingue netamente de cualquier superación dialéctica o *Übwindung-Aufhebung* de corte hegeliano-platónico. En el centro de esta asombrosa propuesta está *el Nietzsche de Heidegger* y el leit motiv central de la misma crítica de Nietzsche al voluntarismo de la metafísica judeo-cristiano-platónica occidental y su endémico nihilismo bárbaro y violento, para el cual civilizar es aniquilar los lenguajes culturales y artísticos de las tradiciones cultas, retóricas, estéticas y sus patrimonios, por confundir siempre lo esencial excelente y refinado con la fuerza elemental de los fundamentos todopoderosos. Tal inversión de los valores, tal distorsión, solo es sintomática de los esclavos incultos y bárbaros: los únicos que confunden el sentido de la existencia con la liberación de las cadenas, y una vez liberados de éstas vuelven a ponérselas por la fuerza a los demás. Presos como están todos estos amos-esclavos —por falta de recursos culturales y artísticos, por barbarie alingüística, desconocedora del enlace social del arte y las potencias mentirosas del arte de lo falso, y el carácter retórico-estético de la paideía (educación cívica) como lazo social no-violento. Presos como están de la voluntad de poder confundida con el brutal dominio y la conquista, pero separada, entonces, impotente, por exceso de fuerza, de toda producción de sentido y de toda poética de la creatividad civil civilizada¹⁵.

proporciona para la obra el eterno retorno. Esa manera *modal* enteramente distinta a la lógica del fundamento-potencia cinética y su temporalidad-espacialidad es la ontología del modo de ser de la acción participativa o interpretativa y su temporalidad especialidad retornadas. Y en una palabra: se ha de pensar el ser (diferente del ente) desde el *lógos* de la acción y sus potencias y no desde la lógica del movimiento y sus potencias, a no ser que se haga de la ontología y la pregunta por el ser histórico, temporal, que se da en el lenguaje, una mera física-lógica conceptual. Pero el ser no es la naturaleza. Tampoco es el mundo. De acuerdo con la topología hermenéutica de clara raigambre presocrática que Heidegger propone y a la que llama: “La Cuadratura”, (Geviert), el ser que se da en el lenguaje como mundo histórico responde al enlace de co-pertenencia diferencial, espaciamiento y respectividad tensional abierto *entre* mortales, inmortales, tierra y cielo. Véase de Juan Manuel Navarro Cordón el hermoso texto: “Arte y Mundo”, en Félix Duque (Ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*. Vol. II. Ed. Pensamiento. UAM y Círculo de Bellas Artes de Madrid, 2008. Pp. 10-74.

¹⁵ Dice Nietzsche, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*: “Otros pueblos tienen santos, los griegos tienen sabios. Con razón se ha dicho que un pueblo no se caracteriza tanto por sus grandes hombres sino por la manera en que los reconoce y venera. En otras épocas el filósofo se presenta como un peregrino solitario y accidental marchando al azar a través del más hostil de los ambientes, o bien pasando inadvertido y sigiloso o bien abriéndose paso con los puños apretados. Sólo entre los griegos no es accidental el filósofo (...) La tesis de orden general es que los griegos legitimaron la filosofía. (...) en todo su ser y en cada una de sus acciones. Todo pensar moderno es pura apariencia erudita; es pura política y es policial. Lo mediatizan gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas y cobardías humanas: La práctica filosófica se limita únicamente a suspirar: “¡Si por lo menos la situación fuera de otra manera...! O al simple conocimiento del “érase una vez” .La filosofía carece de legitimidad; por eso si el hombre moderno fuera valiente y honesto, tendría que rechazarla y proscribirla con palabras parecidas a las que usó Platón para apartar de su ciudad ideal a los poetas trágicos. Sin duda alguna del mismo modo que a los poetas trágicos contra Platón, también a la filosofía le queda aún el recurso de la réplica. Si se la obligase a hablar podría aducir algo semejante a esto: “¡Oh, pueblo desafortunado! ¿es acaso mi culpa si como una hechicera debo vagabundear por los campos y esconderme y disimular como si fuera una pecadora y vosotros mis jueces? Mirad a mi hermano el arte, le va como a mí; hemos venido a parar entre bárbaros y ahora no sabemos ya cómo librarnos de ellos. Aquí carecemos a decir verdad de toda legitimidad; pero los jueces ante los que clamamos por nuestros derechos también habrán de juzgaros a vosotros y os dirán: ¡Tened primero una comunidad, una verdadera cultura, entonces comprenderéis qué pretende la filosofía y cuál es su poder”. Trad. al español de Luis Moreno Claros. Ed. Valdemar, Madrid, 2001. Pp. 38-44.

Así pues contra el nihilismo óntico del ente bruto elemental —el fundamento-sujeto todopoderoso— Nietzsche y Heidegger proponen *otro nihilismo* capaz de una liberación de la ontología del ser del lenguaje de las diferencias cívicas cultas, enlazadas por la obra de arte poética (histórica, política, simbólica, retórica, persuasiva, discutible, dialogable, retransmisible o derogable). Proponen el nihilismo activo como crítica óntica (de los sujetos-objetos que proyectan la más pobre y elemental estructura de reducción gramatical sobre el lenguaje de las diferencias del ser) y como liberación de la Diferencia Ontológica. Una liberación del ser plural de los lenguajes y las razones que opera allí mismo donde únicamente podemos operar: en el único suelo hermenéutico que tenemos, una vez que hemos descubierto que la perentoriedad indiscutible de “los hechos” no era sino una pretensión dogmática de aquellos grupos dialécticos y sofistas de poder que hubieran logrado imponer sus metáforas como metáforas vinculantes excluyentes. Ahora que sabemos que no hay hechos sino interpretaciones, la operación de socavaje retórico de la metafísica y de sus violentos absolutos excluyentes (El Estado, La Naturaleza, La Razón, La Historia, Las Raza, El Capital, El Hombre) ha de operar precisamente allí, en ese único suelo disponible: el de nuestras tradiciones hermenéuticas y su historia filosófica para volver a leerla-practicarla de *otra manera*, no desde la lógica bárbara del fundamento-sujeto elemental, sino desde la liberación de sus inmanentes posibilidades de sentido compartible, participable y no vengativo: menos violento. De acuerdo con un sentido de la inocencia ontológica, del olvido y del perdón, que sí puede, que sí es capaz (y únicamente él es capaz), de devolver bien por mal, de interrumpir la enfermedad indiferente y recurrente de la historia y su espíritu de venganza, de repetición de la guerra. Por eso en el vórtice creador de la Postmodernidad no está sino el amor del eterno retorno de la diferencia disolviendo el espíritu de venganza, propio de las metafísicas del origen. Por eso el tiempo de la postmodernidad no es un tiempo cero sino el del eterno retorno hermenéutico.

IV. Hacia la reproposición de una cultura culta: Literaria, retórica y estética.

Una comunidad, una cultura culta, la reproposición de una cultura trágica, estética. Ahí se condensa toda la paideía filosófica de Nietzsche. Y si alguien quisiera desestimar *historicistamente* este texto apelando a que el Nietzsche neo-helénico es el de juventud, habría que recordarle que en sus últimas obras Nietzsche es tan fiel a la divinidad de Apolo-Dionisos como en las primeras, tal y como manifiestan y declaran *El Anticristo* y el *Así habló Zaratustra*. Pues el “eterno retorno” como método-criterio de las verdades u obras hermenéuticas responde en Nietzsche a una idea muy rigurosa de coherencia testimonial y sistematicidad perceptivista, plural y abierta, pero nunca asistemática, la cual que exige ser aplicada también *hermenéuticamente*. Es decir: sustituyendo a la crítica historiográfica metafísica, de carácter genético-evolutivo (positivista, historicista, dialéctico). Lo cual se debe aplicar en primer lugar a la lectura e interpretación de la obra del propio Nietzsche. Ello se traduce en que se ha de buscar captar y comprender la unidad sincrónica de estilo interno y recepción-transmisión que permita leer unitariamente la coherencia y originalidad de cualquier obra filosófica, enriquecida, si lo logra, por los avatares de su producción y los desgarramientos de la propia vida del filósofo o el artista. Tener en cuenta. Además, en el caso de Nietzsche, sus escritos *Postumos* al lado de los sí publicados por él a lo largo de su vida lúcida y pública, es como mínimo una temeridad, y merecería una profunda discusión hermenéutica, pues ya ha producido suficientes y violentas distorsiones en la recepción nietzscheana como para poder hacerse sin más. Nada obsta, por el contrario, que se usen de acuerdo con las directrices que marca la unidad sincrónica de la obra viva (consciente y libre) de su autor.

Algunos de éstos son los motivos que se recogen en la reproposición de una cultura trágica-estética por parte de Nietzsche, a partir de la asunción de la finitud y la mortalidad del hombre (éste sí es el *Übermensch*, el transhombre nietzscheano) que abomina de ser una secularización todopoderosa del falso dios todopoderoso y opta por ser el hombre del *gay saber*, el de la alegría trágica, el de buen temperamento, el que sabe hacer de la necesidad virtud de la existencia trágica y de la finitud una virtud amable mientras se las arregla para contraefectuar, de todos modos, el acontecer. El que ya no necesita a Dios como salvador, ni asegurador, ni fármaco, y puede liberar también a lo divino de ese falso rol. Los mismos motivos que vuelve a hacer suyos el Segundo Heidegger, enfatizando ahora no solo el reconocimiento indispensable de la finitud del hombre mortal, sino también la finitud del ser. Pues para salir de la mitología de la historia de la salvación y la teodicea metafísica legitimadora de la historia, que la secularización hereda intacta —en Occidente— a partir de las dogmáticas iglesias monoteístas del poder y sus sanguinarias guerras de religiones, civilizaciones y conquistas, se ha de sostener el límite no solo de la asunción de la muerte y la finitud del hombre. Esto no basta, con ser indispensable. Por eso no le basta ya a Heidegger, tras la *Kehre*, su obra maestra de 1927: *Ser y Tiempo*, pues de sobra sabe *eso* ahora Heidegger y su testimonio no puede ser omitido: que la cuestión radical no solo está en asumir la responsabilidad histórica de hacerse cargo de *la finitud del hombre* en la era de la técnica planetaria vinculada a la necesidad de la pregunta por el sentido histórico del ser, sino en comprender *la finitud del ser* y su cuidado, en lo mismo, en el mismo límite que tiene el hombre, y en su diferencia. Una posibilidad que se abre, ineludible, tras la experiencia testimonial del Holocausto, y que Heidegger elabora no en términos personales sino filosóficos, tal y como corresponde a ese pobre hombre y gran filósofo que fue Heidegger: el que ha sobrevivido inmerecidamente al hundimiento del sujeto humano y el sujeto personal, pero que espera quizá poder redimir a su autodespreciable sujeto, consagrando su obra filosófica a hacer imposible solo una cosa, una única cosa: la repetición y legitimación racional de la violencia. Una violencia más que nunca agazapada en el reconocimiento antropocéntrico de la finitud del hombre emancipatorio tras “la muerte de Dios”, para liberar una posibilidad *que conlleve necesariamente unido al reconocimiento del límite del hombre el reconocimiento del límite del ser: el mismo-otro del límite*: la finitud del ser y su fragilidad, su condición de entrega necesitada al hombre, su condición de alteridad y diferencia finita, su dependencia radical del *querer*, del deseo del hombre y del lenguaje que se hace y se da entre los dos, en los límites del lenguaje. Justo cuando y donde ambos se encuentran allí y se distancian-tensionan allí hasta el confín del sentido. O bien, por el contrario, se extravían si el hombre sigue trascendiendo todo límite y hasta intentando producirlo, sin darse nunca la vuelta en el límite y dándole la espalda al ser, incluso olvidando el olvido del ser¹⁶.

Consecuentemente, Heidegger sí podrá seguir, conseguirá únicamente poder seguir, cuando estudiando la crítica de Nietzsche al nihilismo europeo redescubra de la mano del Nietzsche que subordina la voluntad de poder a la voluntad del eterno retorno de lo igual, un límite y un centro intensivo, oculto, que yace en la racionalidad del querer de la antigua noética (de Grecia a Spinoza): en la virtud dianoética, dialógica, de la sabiduría práctica (*sophía*

¹⁶ Véase mi libro: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*. Ed. Alderabán, Madrid, 2000. Y también mi texto: “Tu n’as rien vu a Hiroshima”, en la Revista “la Boca del Otro”. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, 1989.

praktiké) y no en la mera prudencia política que conlleva, sino en la virtud de la amistad (*phylía*) y el amor (*eros*) al ser de la diferencia y su historicidad espiritual. Por ello tendrá que distanciarse —en la misma medida en que se distancia de sí mismo y del *Primer Heidegger*— de ese Nietzsche que pareciera reducirlo todo a voluntad de voluntad, a voluntad de libertad y de poder; a la lucha de fuerzas como autoafirmación de la vida que se afirma negando la alteridad y queriendo salvar al ser: *imprimiendo el ser en los caracteres del devenir*¹⁷.

En todo caso, la complejidad del *Caso Heidegger* es la misma que la complejidad de la propia postmodernidad, como epocalidad no belicista del perdón y la comprensión del sentido de la fragilidad de lo otro, no sólo humano, sino de lo otro de lo humano: no sólo de las otras culturas y lenguajes animados de la tierra, sino también de la apertura misma a un sentido no violento de lo divino y la *phýsis*, a partir de la restitución de la bendición del límite y la experiencia de la fragilidad y la fugacidad *también del ser*. Un ser que se muere en cuanto olvidamos que la ausencia sí es. Pero mientras la referencia a Heidegger resta mucho de haber alcanzado la profundidad que exige su cabal rehabilitación, y aún no ha llegado la hora de una piedad suficiente en Occidente para que tenga lugar una *Heidegger renaissance*, la referencia a Nietzsche, desde los años 60, si ha experimentado un renacimiento asombroso, y de un modo tan rico, diverso y complejo, como el que atestigua la referencia común de los movimientos de la postmodernidad a su filosofía de la aurora y el retorno, permitiendo lo imprescindible: la vinculación entre el postestructuralismo y la hermenéutica, enlazados por su equivalente crítica a la racionalidad dialéctica de Hegel (y cierto curso del marxismo totalizante) como culminación transparente de la historia de la metafísica de Occidente y despedida de la misma. De ahí que en el centro de la crítica común a ésta se sitúe la cuestión de la racionalidad occidental moderno-ilustrada, discutida desde todos los ángulos: su lenguaje, su noción de historia, su relación etnocéntrica con las otras culturas históricas, su versión secularizada del laicismo, el agnosticismo o el ateísmo; y para decirlo con solo dos términos que en general se adoptan a partir de la crítica nietzscheana a la metafísica platónica-judeo-cristiana y sus secularizaciones modernas, desde el punto de vista de la intempestiva discusión del historicismo progresista y el cientifismo positivista, enlazados por su común nihilismo: el de la brutalidad bárbara y su ignorancia del carácter estético, artístico, participativo, libre, creativo y cultural de todas las politeías de la paz y sus filosofías de la historia retornada, recreada por conexión con todos los mundos de los lenguajes de la vida sin pecado, y por la inocencia de las expresiones del ser del devenir sin sujeto, sin fundamento. Ya que la temporalidad reducida al presente equivale a reducir el ser al ente y en ambos caso al cierre de la Diferencia Ontológica del sentido del ser-pensar y sus historicidades diferentes.

El ser bendecido por el azar y por la necesidad que el placer espiritual y corporal tiene de volver siempre de un modo diferente. Cada vez como si siempre fuera su primera vez, como dirá Martín Heidegger, explorando de la mano de Nietzsche la necesidad del olvido, el perdón y la diferencia de lo que se retiene y reserva porque difiere de sí mismo

¹⁷ Cfr. Ibid, El lector puede consignar los *Dos Nietzsches de Heidegger* contrastando comparativamente dos conocidos textos de Heidegger dedicados a la hermenéutica de Nietzsche: “La frase de Nietzsche *Dios ha muerto*” y “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”. Téngase en cuenta para todo ello la valiosa aportación del libro de José Vidal Calatayud: *Nietzsche contra Heidegger*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009.

permitiendo en el límite y gracias al límite que se de la inagotabilidad del misterio del devenir del ser y su alteridad desconocida, siempre nueva para nosotros, si cuidamos del límite compartido por el ser y por el hombre... Así lo ha visto también Gilles Deleuze en su *Nietzsche y la Filosofía* acuñando una expresión inequívoca para la filosofía del eterno retorno *de la Diferencia* de Nietzsche.

En el centro crítico de la crítica postmoderna a la metafísica está, entonces, la Teodicea de La Historia. Está la denuncia de cómo el racionalismo del positivismo cientifista y el historicismo del progreso colonialista vehiculan en realidad el mito más violento: el megamito de los grandes meta-relatos de salvación de la humanidad, defendidos por los ilustrados aparentemente libres de prejuicios. Y si la primera discusión da lugar a debates y polémicas que afectan y ponen en cuestión la ontología del Tiempo y la Metafísica de la Historia de la Razón Dialéctica, en tanto que historia de la salvación de origen agustinista-paulino-platónico, vehiculada por el cristianismo y secularizada a partir de la Reforma luterana, calvinista y capitalista, mirando al Antiguo Testamento y su invitación a conquistar la tierra para *el pueblo elegido*, la segunda discusión afecta a la crítica del paradigma hegemónico de la racionalidad de la ciencia matemática y la tecnológica occidental, metafísicamente entendidas, puestas al servicio del dominio ilimitado de un pretendido mundo global abstracto y vaciado, a expensas de toda pluralidad y diferencia, de toda alteridad del sentido. A comenzar por la ignorancia y el exterminio de los lenguajes biológicos y los tejidos y configuraciones de los mundos de la vida y sus culturas simbólicas, estéticas, rituales, mucho más complejas (incluso en el caso de muchos de los animales que nos son todavía des-conocidos) en medio de esta tierra celeste que quizá estemos aún a tiempo de cultivar dejando ser al ser. Esa es la llamada a la Serenidad del (dejar ser al Ser) del Segundo Heidegger¹⁸.

No se puede olvidar, por otra parte, que en todos los movimientos postmodernos de la post-metafísica y la post-historia, ya se trate de los contraculturales (los gays, los pacifistas, los feminismos de la diferencia, los ecologistas), ya de los más académicos y propiamente filosóficos, en los sentidos señalados y debido a algunas de las razones ya indicadas, está presente sin excepción lo que yo he llamado “La Ontología Estética del Espacio y el Tiempo”, tanto como la investigación crítica de *otra* imaginación creadora y tecnológica. La que sí posibilite las condiciones históricas de la creatividad del arte y la técnica, que se sitúan en el contexto del problema del nihilismo europeo; o bien explore la poética ontológica de la *esencia-proveniencia* (en el sentido de Heidegger) de la obra de arte. Es decir: en un sentido que invierte los fundamentos hacia lo otro para que sí estén orientados hacia el sentido no elemental y bárbaro y fundante del origen (que es imposible de encontrar y solo sub-pone sintomáticamente la violencia racionalizada del mito de los absolutos), reconduciéndolos al de “su inversión”: su proveniencia histórica y su tarea posible, en medio de la época de la imagen del mundo tecnológica.

¹⁸ Véase a este respecto el trabajo de Óscar Cubo: “La tierra en el pensamiento de M. Heidegger”. En: Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas (Eds.) *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones*. Dykinson, Madrid, 2008. pp. 131-142.

En todos estos casos es en la experiencia estética y cultural del arte donde se localiza el ámbito racional de una posible transformación histórica del nihilismo, que afectara a las raíces mismas de la historicidad occidental: a la metafísica de la historia, cuestionada por el arte como un género literario que ha olvidado su origen poético. Por eso la crítica del nihilismo (sus condiciones, límites, aplicaciones, pertinencia, alcance y campos diferenciales de legitimidad) ha de atravesarlo y lo atraviesa por en medio, situándose en el emplazamiento donde únicamente podría emerger una trans-humanidad menos violenta: ese lugar ambiguo y cultivado que parece tener un estatuto ontológico doble: real e irreal al mismo tiempo: el lugar del arte, de la poesía, de la música, de la literatura y de la historia. El lugar del espíritu. Un lugar de la diferencia cultivada para todos, que exige comenzar con distinciones tales como éstas: que no es la misma la historia del poder, que la historia (necesariamente hermenéutica) de la verdad, y que ambas son diferentes de la historia sobrenatural de la salvación y su naturalización en todos esos secularizados laicos que no se saben religiosos, como lo son y hasta la médula de las propias estructuras históricas de su racionalidad a la cual toman por natural y universal *mitológicamente*. Pero ese desenmascaramiento: la imposibilidad— e indeseabilidad— de una desnudez *natural* sin máscaras culturales o lingüísticas, sociales e históricas algunas, pasa por nihilizar también la *razón natural-universal y su historia*. Operación de gran alcance que ya ha sido efectivamente llevado a cabo por la hermenéutica de Gadamer y su incontestable denuncia de los prejuicios naturalizados del abuso de la autocomplacencia y autotransparencia eulógica de la Ilustración.

De ahí efectivamente que desde Nietzsche y su transformación de la conciencia estética en la reproposición de una cultura retórica y estético-trágica del límite y la producción de sentido, no hayamos dejado de sentirnos urgidos por su lema: ¡Invertid el platonismo! El lema de una operación crítica que muerde en la misma esencia del lenguaje no instrumental contenido en la flecha genial de esa sola consigna: ¡Invertid el platonismo! para transvalorar el nihilismo del gran desprecio por la vida-muerte y propiciar la apertura histórica de *Ein anderer Anfang* —un inicio otro— de Occidente, menos violento: el mismo que buscaba el poeta-filósofo Friedrich Hölderlin reorientándose hacia la comprensión de lo divino no mitológico-antropomórfico, sino de lo divino otro del pensar filosófico y artístico griego, en plena revolución francesa y situándose en contra de la *Aufklärung* alemana. Una locura intempestiva de amor a lo divino necesitado del lenguaje (lógos), que mordía en la esencia-proveniencia no originaria sino del cumplimiento de la cópula entre lo eterno y la (*phylía*) de los mortales, para poder retornar en el ser del lenguaje. La entorcha la recogerá Nietzsche haciendo suyo el dolor de *la muerte de Empédocles* y el duelo por la desaparición de *la filosofía en la época trágica de los griegos*, la que se suicida en escena: por la mano del intelectualismo del Sócrates de Platón y del cálculo emancipatorio de Eurípides, según lo dramatiza Nietzsche. Pues, ¿no es cierto que a causa de la filosofía teatral de Nietzsche resucitando a Hölderlin de entre los olvidados, aún alcanzan a resonar, llegando hasta nosotros, los apasionados versos del Empédocles griego en defensa de todos los seres vivos? Los versos dirigidos contra la impiedad del hombre: “¿Cuándo cesaréis con la masacre, cuándo cesaréis con esta gran violencia?...”. Su hondo clamor no ha sido en vano: ha alcanzado a ser recogido por el Geviert heideggeriano entre los mortales-inmortales, la tierra y su cielo; así como por la ontología estética de la *Imagen-Tiempo* de Gilles Deleuze, que igualmente desemboca en la simplicidad sagrada-poética de los cuatro elementos de la vida y sus combinatorias simbólicas: el agua, el aire, la tierra y el cielo.

Unos “fundamentos” bien distintos a los de la metafísica. Tras ellos, tras Empédocles, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger o Deleuze, en nuestros días, ya no podemos tomarlos sin más como elementos meramente físicos, al modo del positivismo, igual que no podemos ya hacer oídos sordos a que en la *phýsis* nos apela otra voz y volvamos a oír una de las voces más antiguas del ser que se da en el *lógos* del lenguaje y la *pólis* y la *poíesis*, re-enlazado una vez más: *después* de las metafísicas dicotómicas de la historia de la violencia de Occidente, por el lazo de su propia diferencia.

Los tres grandes movimientos que vertebran la post-modernidad: la hermenéutica, el post-estructuralismo y la hermenéutica analógico-diferencial, comparten, entonces, en resumen, la crítica de la racionalidad totalizante propia de la dialéctica de la historia en Hegel-Marx, y los dos se remontan a Nietzsche, si bien el post-estructuralismo se sabe igualmente post-marxista en cuanto que continúa la tradición de la izquierda y la crítica del Capital juntamente con la crítica de Nietzsche a los supuestos e implicaciones de la racionalidad y la sociedad moderna burguesa. Mientras que la hermenéutica de la diferencia, por su parte, también se mueve contra la violencia de los absolutos, y presidida como lo está por la dialogicidad y la referencia constitutiva a lo Otro —los otros pasados, las otras culturas, y lenguajes, la otra racionalidad e historicidad que no es solo la de la ciencia, etc.— viene a explorar la exigencia de una racionalidad efectivamente democrática (de diferente manera en Gadamer, Hanna Arendt, Marcuse o Hans Jonas, también discípulos de Heidegger¹⁹). Posición que conduce, en el caso de Gianni Vattimo, a la explicitación socialista que le ha llevado al compromiso de ser diputado por la Izquierda Democrática, ahora ya dos veces, pues ha sido reelegido recientemente para representarnos en el mismo Parlamento Europeo²⁰.

Para los tres movimientos, en resumen, la violencia de los absolutos dialécticos exige una crítica del saber-poder occidental, para decirlo con palabras de Foucault, que desemboque, como quería Nietzsche, en sus mismos fundamentos *racionales* totalitarios: los que se han ido desarrollando a través de la historia nihilista de su propio progreso. Y es en este contexto: el del *Andenken* de Heidegger y *el Eterno Retorno de la Diferencia* de Nietzsche (para decirlo con Gilles Deleuze) donde no tan sorprendentemente, pero sí por fin de un modo antihistoricista-antipositivista, serán el Aristóteles griego olvidado, siguiendo a los filósofos Presocráticos olvidados, y los Presocráticos mismos —según vamos sabiendo cada día más y mejor— quienes aporten algunos de los dispositivos cruciales a la hora de permitir elaborar una crítica remodelación y alteración alternativa tanto de la racionalidad Sofística (neoliberal) como de la Dialéctica platónico-hegeliana, aún hegemónicas. Denunciando, en primer lugar, cómo la Dialéctica y la Sofística se sostienen mutuamente como racionalidades contrarias, que ocupan la escena porque aparentemente se oponen, mientras que estructuralmente se co-pertenece, tal como es el caso de todos los contrarios relativos entre sí. De ahí que su conflicto pueda perpetuarse indefinidamente de una manera estable, justo gracias al movimiento de su oposición, lo cual localiza la señal de su peligrosa combinación y su carácter indeseable respecto de los intereses de la Filosofía,

¹⁹ Sobre esta genealogía se puede consultar de Ricahrd Wolin: *Los hijos de Heidegger: Hanna Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Ed. Cátedra. Madrid, 2003.

²⁰ Véase para una abundante información sobre la intervención y el compromiso político de Gianni Vattimo en el día a día, la página web del filósofo-profesor y político más influyente de nuestros días.

cuya crítica de ambas por igual: de los fundamentalismos y los relativismos por igual, ha de basarse, entonces y por ello, precisamente en la re-proposición de una instancia o ámbito racional que no sólo pertenezca a la contrariedad, la polémica, la lucha y la crítica. Un ámbito racional afirmativo y contra dogmático que de-limite la Dialéctica polemista. De ahí proviene, en mi opinión, el redescubrimiento de la Hermenéutica Antigua entre nosotros. Recuérdese la insistente protesta de Aristóteles contra la Dialéctica platónica de la Academia: “la entidad viva (*ousía*) no tiene contrario, si no, sería accidental: hay las entidades y se trata de explorar sus nexos”. Pues, de lo contrario, sin ese espacio de diferencias enlazadas simultáneas, el ser se vería entregado a una lucha de fuerzas sin límite en ninguna afirmación alternativa. Y se cerraría la posibilidad de todo ámbito de paz, siendo esto contrario, además, a la experiencia del ser del lenguaje comunicacional, propio de los lenguajes de los mundos de la vida. Simultáneamente ocurre, en el caso de esta recuperación historiográfica de la Antigüedad y de *la teología de los primeros filósofos griegos* —para decirlo con Werner Jaeger—: aquellos que se opusieron a las mitologías de los dioses antropomórficos y arbitrarios, haciendo nacer la filosofía, algo de gran importancia que ya podemos fácilmente imaginar; lo que reside en el redescubrimiento de los pasados olvidados y en la promesa de futuridad que se alberga en su ausencia, distorsionando la impía prepotencia de reducir la presencia (escindida de la ausencia) al mero presente vencedor solo por el hecho de ser presente, imponiéndose a expensas de la legitimidad racional de la verdad del ser-pensar, sus condiciones de posibilidad y sus derechos. Olvido del olvido, de la *léthe* (de la *aletheia*), una vez más.

De ahí que el redescubrimiento del *Aristóteles griego y los Presocráticos* se deba, en cierto modo, a la búsqueda también en ellos de una filosofía de la cultura literaria, retórica y estética, que se hincque en el suelo vivo de una ontología del lenguaje no dicotómica: ni con la *phýsis* viva ni con la *pólis* ciudadana, ni con el propio ser del lenguaje inescindible de una subjetualidad más alta y menos violenta: la que se retira a favor del darse de la alteridad. Para la cual resulta necesario, entonces, comprender también que Heidegger y Nietzsche se “*volvieron*” hacia los pasados pre-cristianos no recibidos: inéditos, no para repetir ningún origen o fundamento hermenéuticamente tan imposible de fijar como inadmisibles en cuanto sujeto-fundamento de la historia, sino precisamente para poder disolver esa misma espesa mitología de la teodicea metafísica de la historia y su supuesto progreso racional escatológico, que había vehiculado en la modernidad la Reforma cristiana determinando un curso colonialista de la Ilustración y de la civilización occidental moderna. Pues es ahí, en ese supuesto movimiento dialéctico del progreso racional de la historia donde se agazapa el nuevo fundamento de la metafísica secularizada y donde se esconde una sofística superior a todas: la de “la razón natural” acrítica y monológica, que mezcla todos los planos indistintamente con la máxima violencia elemental: confundir el desarrollo del crecimiento animal o antropomórfico individual con el desarrollo del ser del lenguaje que pertenece a las ciencias del espíritu (las *Geisteswissenschaften*): los saberes culturales de lo histórico, político, religioso y estético, que la racionalidad hermenéutica vuelve a vindicar contra la hegemonía excluyente y elemental de la voluntad de dominio de la metafísica de la historia realizada en el positivismo y en su progreso historicista tecnocrático, a través de la teodicea dialéctica (belicista) de la salvación y la racionalización. ¿Y es que excluye eso la crítica dialéctica de la hermenéutica? Siempre aflorarán esas preguntas mientras no se comprenda que la hermenéutica no es una dialéctica excluyente a su vez. Pero Gadamer ya ha respondido de un modo genial, siguiendo a

Aristóteles lo siguiente: que *ontológicamente* primero está la Verdad (no semántica ni objetiva ni judicial, sino hermenéutica) y después el Método: crítico dialéctico, por mucho que para nosotros el método tenga que venir antes de que podamos, de acuerdo con el sentido, darle la vuelta al tiempo, para enlazar desde el después con el antes, lo cual es sencillamente imposible de hacer al contrario, a no ser que no se esté buscando ningún sentido y se profese una completa indiferencia hacia lo preferible y lo mejor, desde el punto de vista comunitario y espiritual que es el propio del ser que se da en el lenguaje hermenéutico.

Y que descartar la rememoración del conocimiento sea imposible porque solo en el límite se descubre retrospectivamente el sentido de lo recorrido y de los caminos por los que se ha de proseguir, abre la puerta franca de la experiencia hermenéutica peripatética. La experiencia que se vierte en *Verdad y Método* contra los prejuicios de la Ilustración y como una alternativa a la misma que ya estaba preparada por la crítica de la Dialéctica de La Ilustración misma, sin que ésta, salvo en el caso sobresaliente de la piedad de Walter Benjamin, encontrara la vía del camino al futuro a través del camino de vuelta a los pasados vencidos y sus posibilidades no recibidas, las únicas otras capaces de alterar la repetición indiferente de los tiempos que corren congelando la historicidad del ser del tiempo. Se comprende así que la hermenéutica y el post-estructuralismo se hayan “*vuelto*” tras la muerte de Dios que proclamaran Hegel y Nietzsche, hacia las filosofías ontológicas postcristianas y precristianas no-metafísicas, encontrando en primer lugar las filosofías pre-platónicas: las únicas *históricas* y *documentalmente* que pueden proporcionarnos a nosotros en Occidente una memoria hermenéutica e historiográfica de los parámetros adecuados para llevar a cabo no solo tal crítica conjunta de la metafísica —del relativismo sofista y el monologismo dogmático dialéctico— sino la aportación de una alternativa coherente con las necesidades de otra filosofía de la historia regida por la polimatía democrática; la que trabaja articulando el lazo topológico de los lenguajes racionales del pluralismo no relativista, que sí es propio de las diferencias enlazadas por acciones participativas comunitarias. Pues de no haber esa otra historia olvidada dentro de la hegemónica hasta ahora, el fantasma de la metafísica de la utopía, volvería, como en el caso de Adorno, a parecer la única salida crítica contra el positivismo del presente ¡y volveríamos a tener una recaída en Platón! De ahí probablemente que Gadamer haya concentrado su esfuerzo en mostrar que ni siquiera el texto de Platón consiente esa única lectura, y que, en lo esencial: la tesis de la participación de las diferencias plurales en el bien ontológico modal, decía lo mismo que Aristóteles, sentando ambos filósofos, seguidores de Sócrates, la racionalidad dialógica de la pregunta y la respuesta por el sentido, como vía propia del lenguaje hermenéutico del ser y la racionalidad práctica, retórica y estética del hombre que habita históricamente. Pues la postmodernidad no es una época superior a la modernidad *históricamente* sino ontológicamente, lo cual se debe a su no-violencia esencial: a que la postmodernidad no es excluyente de los pasados vencidos como sí lo es la modernidad, porque la postmodernidad no rechaza la Ilustración ni la supera, sino que la delimita reorientándola hacia el sentido de lo no-dicho y no-pensado en los pasados olvidados y vencidos: los no recibidos, los otros, para escuchar sus razones y dejarse alterar por ellas en caso de que éstas resulten convincentes y si no es así, buscar en qué consistía el error para también aprender de ello. Gadamer siempre lo dice con esa sencillez que es la gloria de los grandes maestros: Que la Hermenéutica reside en pensar de verdad que el otro podría tener razón. Pero entonces se está ya, inadvertidamente en otro lugar y en otro tiempo, en otra

filosofía de la historia, en un renacimiento insólito de un Occidente que nunca antes existió: el que preparaba la filosofía hermenéutica helénica y el cristianismo del Nuevo Testamento, pero fue vencido, distorsionado y poseído por la metafísica dialéctica de la historia de la salvación, a partir de Agustín de Hipona, enlazando con cierto Platón, con Filón de Alejandría, con Plotino y con cierta lectura de Pablo de Tarso²¹.

Volviendo a los siglos XX y XXI, el panorama filosófico se completa con los últimos en incorporarse al Pensamiento Postmetafísico: el movimiento del Idealismo Crítico de Jürgen Habermas y Kart Otto Apel, los cuales se suman aparentemente sin demasiado entusiasmo al asunto, como es lógico, en base a su defensa, por una parte, del proyecto de *la modernidad siempre inconclusa* —como dice Habermas— y de los ideales de la Ilustración kantiana y la dimensión transcendental de ciertos a priori de la subjetualidad racional o del lenguaje, por la otra. Debemos probablemente a la exquisita diplomacia de Hans-Georg Gadamer haber conseguido minimizar el disenso entre hermenéutica e idealismo crítico a partir de su notable influencia en Jürgen Habermas, cuya obra intelectual ya desde *Conocimiento e interés* comparte con la hermenéutica filosófica nada menos que la Teoría de la Acción Comunicativa de clara raigambre en la *enérgeia-entelécheia* (acción participativa) comunitaria: gadameriana y aristotélica, situada en el centro de su ontología del lenguaje y de la acción, como todo lo que afecta a lo esencial de la hermenéutica actual tanto a partir de Gadamer, como de Heidegger, Nietzsche y Aristóteles, los más radicales críticos, estos últimos, de la tradición metafísica que arranca de la interpretación metafísica de Platón.

V. La ontología estética y los giros del pensamiento actual

Una Situación como la antes señalada, que vincula en un lazo de *actualidad diferencial* a las Estéticas de Kant-Nietzsche Heidegger-Gadamer y Aristóteles²², dibuja un arco que

²¹ Es desde este núcleo metafísico de judeo-platonismo desde el que se izará posteriormente la Iglesia del Poder del Cristianismo como única religión oficial del Imperio Romano, a partir de Justiniano, en el siglo VI. d C. Y es a este núcleo metafísico de la historia de la salvación al que se referirá posteriormente la Reforma Protestante proponiéndose realizarlo en el siglo, en el seculum del tiempo positivo: en la tierra prometida para el pueblo elegido, el sujeto racional-ordenador del caos, que debía conquistarla y civilizarla sin contaminarse con ella y ya sin estorbo ninguno tampoco por parte de la ambigüedad de Roma. Es decir: sin la rémora que siempre había supuesto para ella, para la iglesia latina, una cierta contaminación del espíritu pagano: la tendencia al mestizaje, la debilidad del cristianismo heleno del amor pluralista, y esa espiritualidad demasiado simbólica, ritualizada, pública, con tanta tendencia a confundirse con la filosofía, con la *phýsis* exuberante del sur y con la decadente afición de las culturas greco-latinas al ocio y al gusto por el arte. Por el contrario, el ascetismo racionalista y pragmático de la secularización protestante volverá a las razones fuertes del Antiguo Testamento y se volcará en el trabajo de realizar la escritura bíblica de la Justicia en La Historia universal. De él brotarán la Secularización colonialista y la Ilustración de la modernidad capitalista, que se realizarán a través del creciente poder y desarrollo de la ciencia-técnica y la economía durante el siglo XIX y el XX, hasta que los intereses conflictivos de las distintas “potencias” se enzarcan en las dos Grandes Guerras europeas (y mundiales): coloniales, en las que estallan mezclados los conflictos sociales, los movimientos de masas y los intereses coloniales, con una ferocidad inhumana y una letalidad tecnológica tan suprahumana, que excedieron desde entonces toda medida planetaria y la siguen excediendo hasta nuestros días, si bien ya no cuentan ahora con la legitimidad que les prestará La Ilustración. Esa es la que ha saltado hecha añicos en la postmodernidad.

²² Véase a este respecto los trabajos del profesor Jacinto Rivera de Rosales: “Las dos orillas del sentir: la estética kantiana ante Gadamer”. En: Teresa Oñate, Cristina García y Miguel Ángel Quintana (Eds.): *Hans-*

entraña algo más que una mera sucesión, pues en una situación como ésta es cuando se dibuja uno de los problemas de mayor interés para la crítica histórica postmoderna de la estética, según ya hemos antes mencionado: el del especial vínculo de Kant y Aristóteles alrededor de la racionalidad práctico-estética y su primacía sobre la teoría de uso científico y lógico-matemático aplicada a la Física o la teoría del conocimiento. Lo cual exige, por otra parte, diferenciar netamente entre la racionalidad teórica epistémica o científica, propia de las ciencias particulares, y la racionalidad especulativa y reflexiva que es propia de la Filosofía y es propiamente Teorética, pues aunque siente la primacía práctica de la acción del ser del lenguaje y de las acciones estéticas sobre los conceptos y metáforas que necesariamente estas acciones se agencian y de los cuales, en ese sentido, no obstante, dependen, tal toma de posición no deja de ser propiamente filosófica y no es sino una acción de la filosofía. La praxis teorética que conviene de modo esencial al pensar-vivir de la Filosofía.

Se trata aquí de un núcleo de problemas bien reconocible que Heidegger será el primero en plantear, sin que por ello Lyotard, Deleuze y Foucault, hayan dejado de prestarle por su lado una manifiesta atención a dicha problemática kantiana en su conjunto, y en especial, sobresalientemente, al estatuto político de la Estética. Pues se podría decir brevemente que si “Cabe Kant” en la postmodernidad, e incluso cabe como crítico del neokantismo abstraccionista que tomaba su nombre, ello es debido al giro práctico y estético que imprime a la ontología de la racionalidad crítica, lo mismo que hiciera Aristóteles, en su momento, para liberar a la dialéctica platónica de una indeterminación dicotómica no suprimible desde el punto de vista de la mera teoría lógica y el método hipotético potencial: el de los procesos metodológicos de argumentación y análisis.

Se ha de tener por último en cuenta que también la Filosofía Analítica anglosajona se vuelve hacia el pensamiento postmetafísico tras la aportación del Segundo Wittgenstein y el giro lingüístico que le acerca tanto al Segundo Heidegger como a Gadamer. Recuérdese aquél conocido apotegma de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, donde de manera elocuente se reescribe la sentencia aristotélica del libro IV de los *lógoi* llamados *metafísicos*, pues se presenta el carácter obligadamente público-comunicativo (efable) e intra-lingüístico de todo darse del *ser* en el lenguaje conversacional de los hombres, que además han de interpretarlo, porque el ser es un *pollachós legetai*: “El ser se dice de plurales modos”. Esto enseñan Aristóteles y Gadamer por igual, poniendo en el centro de sus ontologías no metafísicas —como Heráclito— el ser del Juego y la excelencia de las acciones participativas que se comunican mediante dispositivos estéticos: tecnológicos, poéticos, retóricos.

Como, por ejemplo ocurre en el caso de la obra de arte trágico teatral y su puesta en escena teatral-común de la verdad y mentira extramorales, a favor, tal y como nos ha enseñado Nietzsche de una educación estética del hombre —remedando a Schiller— pero constituyentemente civil y que opera a través de las artes retóricas y la historicidad retórica pluralista. Una historicidad topológica que no solo reconoce diversas perspectivas como

Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica. Dykinson, Madrid, 2005, pp. 543-568, y también: “La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger”. En: Danilo Basta (Ed.): *Actualidad y futuro de la filosofía de Kant*. Editorial Gutencergor Alaskia, Belgrado, 2004, pp. 239-250.

configuraciones de la topología cultural de las ciudades y las comunidades diferentes, sino que se remite a los pasados históricos por lo abierto e inagotable de su diferencia no consumida ni consumible: la de su posibilidad reservada en lo dicho y lo pensado como la dimensión indispensable oculta para que se expresara y recibiera lo expreso: la dimensión difracta de su indecible, incomunicable, inexpresable: lo no-dicho y no-pensado de su histórica verdad, su finita verdad. Un radical de misterio y olvido tan constituyente del modo de ser de cualquier verdad, que aún resuena en el término que los presocráticos griegos y Aristóteles reciben del Padre Parménides: *alétheia*. Donde el alfa privativa signa lo que des-cubre: la *lethe* del olvido, lo velado, callado, tapado y oculto del misterio del diferir de todo acontecer como descubrimiento o verdad. Pues la *lethe* de la *alétheia*, para decirlo una vez más con Martín Heidegger, se retira a favor de la determinación del don. Poniendo en evidencia que la finitud y el límite de la diferencia son la condición de posibilidad del inagotable volver a darse del ser del lenguaje y su inagotable alteridad para la comprensión-recreación. De tal modo que, para decirlo una vez más, solo gracias al límite hay infinitud inagotable, pero no indeterminada sino con una epifanía de la ausencia y el misterio que apela y clama en el darse de lo cubierto y des-cubierto a la vez.

No obstante, y bastante lejos de la profundidad de cualquier noética, será el americano Richard Rorty quien más explícitamente se haya aproximado desde el campo anglosajón a un cierto Heidegger, a Gadamer, a Vattimo y a la Hermenéutica, haciendo participe a la filosofía del lenguaje de la crítica de la metafísica de la representación de linaje platónico. Recuérdese su conocida obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, mientras viraba el Análisis hacia las jugosas raíces Pragmáticas de William James o de John Dewey. En las últimas décadas de su vida cultivó Rorty con Gianni Vattimo el diálogo de una personal amistad.

Poco más o menos de la manera descrita se llega a una convergencia entre las distintas corrientes del pensamiento postmetafísico que Gianni Vattimo ha acertado a expresar diciendo —con una frase que se ha hecho famosa— que “La hermenéutica es la nueva Koiné” del pensamiento occidental. La plaza pública y el lenguaje común para los encuentros y disensos donde discuten o se entrelazan las corrientes actuales del pensamiento. Lo que comparten contra la Fenomenología, la Dialéctica, la Analítica y el Marxismo clásico es el *Giro lingüístico* pluralista, a la vez *pragmático* y *político*, que recusa los lenguajes de la conciencia, los conceptualismos, logicismos o materialismos abstractos, en la misma medida en que discute el monologismo dicotómico y excluyente del pensamiento único y la dialéctica del sujeto-objeto, el etnocentrismo y el relativismo. Ello en base, como hemos atisbado ya, al redescubrimiento del lógos de Aristóteles: un logos *ontológico* y *dialógico* —como lo es *en eso último* también el de Platón, tal y como nos ha enseñado matizadamente Gadamer— pero que se vuelve con Aristóteles esencialmente democrático. Un logos puesto en juego a partir de la crítica de los *éndoxxa* (las opiniones autorizadas de cualquier cultura racional viva: las opiniones de los sabios, los expertos, la mayoría, o las instancias legislantes del lenguaje), merced al replanteamiento de los problemas aporéticos de una tradición, orientado no solo a conjugar las distintas perspectivas que suministra la interpretación re-unida de las distintas tradiciones hermenéuticas de la misma, sino sobre todo a localizar sus falsos problemas y planteamientos sin salida: las recurrentes aporías que impiden fluir el porvenir pero sí

contribuyen, al menos, a descubrir los caminos errados y lo que hace falta seguir investigando²³.

Dimensiones que se obtienen sólo gracias a que el giro lingüístico-ontológico del ser que se dice de plurales modos es a su vez un *giro práctico*: el propio de la ontología de la acción comunicativa o participativa, tal y como Aristóteles la desenvuelve tanto en las *Éticas* como en el centro de la *Filosofía Primera*, mal llamada luego “Metafísica” por los peripatéticos del siglo I, a.C. y el Escolarca del Liceo: Andrónico de Rodas, compilador del Corpus. Así pues contra el historicismo y el positivismo cientifista de la dialéctica se da el giro práctico que encuentra en la acción participativa comunitaria la esencia-cause de la unidad de las definiciones y los juicios. Ello mientras explora en el terreno de las virtudes dianoéticas los modos del saber práctico que competen al buen hacer y al sentido de la vida de l@s personas libres: los ciudadanos y ciudadanas comprometidos con las diversas actividades de las esferas racionales científicas o deliberativas²⁴.

Sin embargo es hoy en el *giro teológico* donde la crítica a la modernidad iluminista encuentra quizá su punto álgido, pues contra la teodicea que traza la historia de la salvación de la humanidad como secularización de la ciencia-técnica y el progreso escatológicos, se levantan las voces al unísono de Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Vattimo, yo misma, y muchos otros por igual, e igual lo hace el post-estructuralismo francés de manera unánime contando con Deleuze, Foucault, Guattari, Lyotard, etc. Y si bien Vattimo responde al reto de la secularización —y a la crítica del etnocentrismo colonialista o civilizatorio que acarrea— acentuando (en esto como Levinás y Derrida) el motivo de la contra-violencia como único fundamento de la crítica a la Metafísica y sus absolutos excluyentes o prepotentes, también es verdad que Vattimo, en consecuencia, interpreta el *giro teológico* de la postmodernidad como un retorno religioso al cristianismo del amor sin dogmas, sin sumisiones, sin supersticiones, y sin iglesia del poder. Un cristianismo debolista o kenotista de la disminución de los absolutos que se envía como mensaje hermenéutico del Evangelio ya a partir de la buena nueva de la Encarnación y la posterior muerte de Dios.

La muerte del absoluto por amor a los hombres, uno de cuyos sentidos hermenéuticos estriba en la abolición de todo sacrificio cruento, violento, como vía de salvación. Por esa puerta nueva se abre la historia espiritual, la era del espíritu cristiana, que es la era hermenéutica. Así pues, dicho de manera muy esquemática, el amor o la caridad son para Vattimo los únicos principios-límites de la interpretación. Los que generan lazo social no sacrificial a favor de las comunidades participativas preferencialmente orientadas hacia la disminución de la violencia. Y yo subrayo con Vattimo, que de la violencia contra los más débiles. Donde el nihilismo activo se orienta como crítica a la disolución y alteración de toda imposición unidireccional, no dialógica: incluido el predominio del ente y el de

²³ Véase el libro de Javier Aguirre: *La Aporía en Aristóteles. Libros Beta y Kappa 1-2 de La Metafísica*. Ed, Dykinson, Madrid, 2007. Y mi Estudio Preliminar: “De camino al Ser”. Pp. 13-108.

²⁴ Para el asombroso descubrimiento del Aristóteles griego hermenéutico, nunca recibido por las tradiciones metafísicas platónicas escritas en su nombre y con la sangre de sus textos, remito a mi obra principal: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Ed. Dykinson, Madrid, 2001.

cualquier dogmatismo literalista, fixista o perentorio, que se quiera situar fuera de la interpretación solidaria²⁵.

Como es lógico el giro religioso-cristiano de Vattimo no agota las posibilidades del giro teológico de la postmodernidad y, desde el punto de vista de la verdad, o mejor dicho del “problema de la verdad”, manifiesta quizá, por ahora, una cierta indiferencia que no parece sobrepasar la esfera intersubjetiva del consenso. No es tal el caso del *giro teológico* de Gadamer que se enlaza con el *giro estético-retórico* de Nietzsche y Heidegger virando hacia el Aristóteles desconocido para ocuparse desde la ontología modal de la *enérgeia-práxis-alétheia-entelécheia* (potencia expresiva, acción, verdad, recepción y recreación retransmisora). Es decir: del estatuto práctico-estético de la verdad ontológica que está, como ya dijimos, en el centro, en el corazón noético de la Filosofía Primera, igual que lo está, de diversas maneras, en el centro noético de la hermenéutica ontológica de la obra de arte o “del arte como puesta en obra de la verdad” para decirlo con Heidegger tras la *Kehre*, a partir del año 1936 cuando publica *El origen de la obra de arte*. O con el mismo Gadamer de *Verdad y Método* (1960) quien elocuentemente sitúa la experiencia noética estética de la tragedia ática en el corazón de su obra maestra, prolongando la investigación de qué sea la “mimesis participativa” de la belleza que une entre sí la espontaneidad del devenir diferente de las interpretaciones de la obra de arte y la historia de sus efectos, como prueba de la resurrección inmanente que acontece tanto en el caso de la obra de arte inagotable, que se recrea en cada interpretación, como en la de la naturaleza viva que se recrea en otro a partir de una mismidad compartida. Alteridad no suprimible de la diferencia, que apunta, como ya vimos, a la indisponibilidad de la reserva que se oculta en la apertura del lugar del misterio del devenir.

No es este el único caso en que Hans-Georg Gadamer opera en términos de resurrección inmanente, pues *el giro teológico-aletheico-estético* de la hermenéutica filosófica, en tanto que interpretación de los modos de acción de la verdad, afecta como hemos dicho esencialmente a la teología —o mejor dicho a la “teodicea” política de la salvación— propia de la historia hegemónica de la civilización occidental, operando en ella una destitución y desmitologización radical, que no ha sido suficientemente tenida en cuenta. En efecto, tal y como yo la leo, la hermenéutica de Gadamer da en la diana de lo que ya Nietzsche y Heidegger trataban de disolver del hegelianismo y la ilustración secularizada, pues la dimensión más original de la hermenéutica filosófica, que desborda la dialéctica de la *Fenomenología del Espíritu* y su Historia por todas partes, está en la diferente relación que la Hermenéutica establece con el tiempo histórico de los pasados que ella considera abierto a la posibilidad del retorno de su no-dicho o no-pensado o no-recibido, en base a la

²⁵ Conviene leer con cuidado dos obras espléndidas de Gianni Vattimo, hoy traducidas a numerosas lenguas del mundo *Creer que se cree* y *Cristianismo después de la Cristiandad*. Yo traduje del italiano y el inglés: *El futuro de la religión*, pero el diálogo con R. Rorty y la deriva de Santiago Zabala tienden a confundir en este texto las posiciones del debilismo con el relativismo, sin advertir que la tradición de la Filosofía Hermenéutica, de Aristóteles a Vattimo, destituye por igual a la Sofística relativista y a la Dialéctica dogmática (pero siempre inconclusa) de la Metafísica. He defendido esta genealogía en un artículo reciente para la Revista italiana Tropos dirigida por el Profesor Gaetano Chiurazzi, colaborador de Gianni Vattimo. El artículo se intitula: “El conflicto de las racionalidades y la tradición del Debilismo: de Aristóteles a Vattimo”. Ed. Universidad de Torino, de próxima publicación./ De Gaetano Chiurazzi puede leerse en español el libro: *Teorías del juicio*. Trad. José Vidal. Ed. Plaza & Valdés. Madrid, 2008.

inagotabilidad misma de toda obra de arte (o todo *monumenta*) por parte de sus interpretaciones efectivas: las que precisamente incrementan su potencia intensiva²⁶.

En el curso de esta asombrosa aplicación del *Eterno Retorno* nietzscheano, merced a una ontología estética-noética del espacio y el tiempo, que declina la sincronía junto con la diacronía, se encuentra también Aristóteles y su profundo análisis del movimiento potencial que ha de subordinarse, desde el punto de vista del sentido comunitario que preside los mundos de los lenguajes de la vida, a la acción extática del acontecer de la obra, su recepción interpretativa y su recreación transmisiva (*enérgeia, alétheia, entelécheia*). Sentido al cual se subordinan los sujetos, los objetos, los recursos retóricos del lenguaje, las tecnologías, etc. El ejemplo que suele poner Aristóteles es el del bien sonar de la flauta. Mientras el sujeto del aprendizaje aprende por ensayo, error y mimesis de algún canon, está en el estadio motriz potencial de carencia. Sólo cuando ya puede el flautista tocar públicamente la pieza artística se ingresa en otro ámbito y se pone límite al proceso adquisitivo del aprendizaje cinético. Ahora es diferente: ya sabe tocar la pieza, y entonces —sigue Aristóteles— si ningún obstáculo lo impide y hay un público receptor, con el mismo deseo, el sonar de la flauta re-unirá todas las instancias: se agencia al sujeto y su habilidad, se agencia al público, a la sala adecuada acústicamente, al tiempo de duración, la disposición del escenario, etc. La acción pone todo esto en conexión unitiva re-unidora, pero su temporalidad ya no es la del antes y el después sino la temporalidad convergente sincrónica que caracteriza a todo acontecer noético del sentido.

Lo mismo puede decirse de la puesta en escena de una obra teatral que para poder actualizarse en escena necesita agenciarse a los actores, sus capacidades, sus movimientos, sus voces y cuerpos, los utensilios expresivos que haya menester proveer, las músicas, danzas, parlamentos, gestiones, coordinaciones, etc. Solo cuando todo esto esté preparado, suficientemente ensayado, la temporalidad del movimiento fragmentario podrá cesar y tendrá lugar de una vez, a la vez, el acontecer de la obra: el paso de la posibilidad largamente preparada y madurada de la obra y sus necesidades, al acontecer comunicador, nexional, convergente de la misma en las múltiples interpretaciones, recepciones, transmisiones y recreaciones que su acontecer posibilita. Es entonces la diferencia modal entre potencia procesual incompleta y potencia posibilitante del acontecer (y del deseo) lo que marca la diferencia ontológica entre movimiento y acción, señalando dos ámbitos diferentes del ser que se da en el lenguaje, de distinto modo, a ambos lados del límite de la diferencia ontológica: de modo extenso numérico o individual en el caso de la potencia cinética procesual, diacrónica y linealmente orientada; y de modo intensivo re-uniente, convergente y sincrónico, comunitario, sin dejar de ser individual, participativo, en el caso de la acción potencial comunitaria o acción participativa.

Pero las potencias cinéticas y las acciones posibilitantes no se pueden confundir. Entre ellas está la diferencia del darse del límite de lo uno y lo múltiple, también de diferente manera y

²⁶ Para una lectura “hermenéutica” de la filosofía hegeliana, véanse los trabajos de Óscar Cubo: “Hegel y el giro hermenéutico” En: *Revista de filosofía Éndoxa*, nº. 22. Madrid, 2007, pp. 143-161; y “Hegel: ¿Más allá del bien y del mal? En: *Estudios de Filosofía*. nº. 37. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2008, pp. 11-29.

con distinto régimen de legislación, a ambos lados. En el ámbito extenso a través del movimiento: del paso y conversión de los contrarios entre sí, al cual responde en el plano del lenguaje la medición categorial y cronométrica, tal como la observan la física y la lógica. Ese es el ámbito cronológico-categorial de lo medible-medido. Pero en el caso del ámbito intensivo, las diferencias de las acciones actuales (que son las primeras entidades simples para el Aristóteles griego politeísta racional) no tienen contrario: son acciones re-unientes de todo aquello que se deja agenciar, y a veces necesitan de materiales muy complejos y sofisticados sin los cuales, en tanto que condiciones del acontecer adecuado de la acción, no puede ésta comparecer en la presencia del espacio público o comunicativo. Por eso la verdad ontológica se alcanza o no, se logra o no se llega a lograr, según nos enseña Aristóteles en el libro IX-10 de su Filosofía Primera. Se accede a poder traducir-producir y recibir-interpretar, comprender-transmitir su modo de ser exigente: el de la unidad de estilo, o no se llega, depende también de los contextos de interlocución. Una comparecencia o verdad modal, que, en cualquier caso, no se da en la presencia sin resto, sino signada por la marca indeleble de la difracción del límite que ya hemos señalado y permite, tanto la determinación plural del aparecer, como la posibilidad de su futuro, gracias a la reserva diferida de la diferencia de lo que se oculta en el acontecer de esa *aletheia*²⁷

VI. Tiempo y Ser

Es cierto que Heidegger ha explorado a fondo esta cuestión en la obra cumbre de su legado filosófico: *Tiempo y Ser* (1961), pero esto no resulta ni mucho menos evidente para los que no hayan redescubierto al *Aristóteles griego* tapado por las tradiciones neoplatónicas, escolásticas y modernas: metafísicas ¡con su propio texto: el de Aristóteles mismo, a medias recibido y tradicionalmente distorsionado y sacado de su lugar topológico y pragmático discursivo!... Por ejemplo si se procede leyendo la teología noética de las acciones de la creatividad poética *entre* lo divino y el hombre, en que culmina La Filosofía Primera del Estagirita, desde la lógica categorial de los conceptos físicos: objetos—sujetos cinéticos y sus estados; los juicios ónticos y sus determinaciones de contrarios cinéticos extensos (alto, bajo, aquí allí, ancho, estrecho, negro, blanco, bueno, malo, etc). Como si no quedara sitio para las entidades primeras aristotélicas que son-expresan el ser como acción participativa intensiva sin contrario, y si bien no enteramente sin sujeto, sí con un sujeto agenciado por la acción y además plural y comunitario, pues es el modo de la puesta en obra o interpretación de la acción la que se agencia a los sujetos implicados, como a una condición más de su paso de la posibilidad a la exigente determinación de su realidad limitada por el ahora. Un paso que necesita de tan diversas y tantas condiciones para darse, que cuando las re-une y puede darse, entonces, de golpe, se vuelca en un acontecer. Es el modo de la puesta en obra de la acción el que requiere el ensamblaje de la respectividad conjugada de las diferencias enlazadas por la topología de la unidad de sentido que se abre en el curso de su acontecer causal: el de la necesidad hipotética o nexo causal de lo simultáneo esencial, que solo distingue ya entre los planos simultáneos de los órdenes de

²⁷ Véase para un mejor conocimiento de la Noética helénica y de su íntima relación con la hermenéutica actual el texto de Francisco Arenas-Dolz: “El sentido dianoético de la hermenéutica (una conversación con Teresa Oñate en Roma, 8 y 9 de febrero del 2006), en el libro de Mauricio Beuchot y Francisco Arenas: *Diez palabras clave en Hermenéutica Filosófica*. Ed. evd. Navarra, 2006. Pp. 475-545.

condiciones no excluidos sino reunidos: el plano condicionante —de la puesta en obra misma— y el plano de lo condicionado. Necesitando invertir, a la vez, el tiempo lineal de las génesis para restituir la sincronía de la participación a su juego eventual-necesario, y luego volver a dejar libre el espacio de una divergencia diacrónica tan amplia como la perteneciente a la reinterpretación y recreación plural de las posibilidades del sentido abierto por el acontecer de la obra. Las ligadas por la rememoración al acontecer singular del que se trate y mientras dure la pertinencia de la presencia de esa ausencia que al ser alcanzada vuelve a acontecer de otra manera, en otra recreación.

La ontología de la acción participativa y recreativa de Aristóteles tampoco brota de la nada: condensa en su elaboración tardía las densas elaboraciones de los primeros ontólogos del lenguaje griegos: los primeros filósofos legisladores: Anaximandro de Mileto, Heráclito y Parménides, explícitamente preocupados de acuerdo con los textos suyos que conservamos, por investigar la relación entre la justicia, el criterio, el sentido de la ley, el lenguaje y el darse de la continuidad diferencial de la duración del tiempo en medio de la muerte. Heidegger prosigue hacia atrás al Aristóteles griego hasta encontrar el estrato de estos mismos pensadores y hasta ver brotar por primera vez en sus textos la Diferencia Ontológica entre el ser del acontecer y su eternidad y el ser del movimiento, junto con sus dos diversas temporalidades-espacialidades y sus diferentes regímenes de enlazar lo uno y lo múltiple, de acuerdo con el modo de pensar que les corresponde de diferente manera. Así procede Heidegger hasta llegar a formular la ontología estética de la tetra-dimensionalidad de los tres éxtasis diferentes del tiempo: pasado, futuro y presente, enlazados por su diferencia: por la distancia máxima del espaciar entre ellos, que es la condición del *lógos* como enlace del lenguaje donde acontece y se oculta la verdad: el darse y velarse del ser finito (cada vez y por eso inagotable siempre) en el lenguaje finito (cada vez y por eso inagotable siempre) del hombre. Del mortal que alcanza a re-unir la ausencia y la presencia del tiempo, a la vez, y habita por tanto en esa epifanía de la ausencia a la que llamamos con la voz que corresponde a un modo del acontecer del ser: la *aléthaia*, la verdad modal, que nada tiene de doxático, ni de semántico, y que se reconoce por la unidad de estilo con que abre un habitar y un durar en lo extremadamente otro intensivo. Lo divino que nos pertenece por el enlace de la diferencia entre los mortales y sus inmortales, la tierra y su cielo. Heráclito ya había señalado el cruce intensivo entre los *otros más extremos* de la teología hermenéutica: “Morada (*ethós*) para el hombre es la divinidad” (DK 22 B 19)²⁸.

Así pues, si la deriva cristiana del *giro religioso* de Vattimo acentúa la solidaridad comunitaria y comunista —sin dogmas y sin superestructuras totalitarias— del debolismo práctico, no parece estar igualmente interesado en indagar hasta el final cuál sea la ontología del amor noética que da lugar desde Grecia a la espiritualidad cristiana, por mucho que tras seis siglos de cristianización de la noética griega por parte de los Primeros Padres cristianos, el cristianismo se haya convencido por repetición autoritaria y sin *pietas* (posibilidad de recibir y agradecer el legado de la herencia, que defendía la jurisprudencia del derecho romano, según nos recuerda Gadamer) de la superioridad superadora de su

²⁸ Para un estudio actualizado de los aforismos de Heráclito y para la comprensión en profundidad de su filosofía, remito a mi libro: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Op. Cit. Donde se contiene una Antología de textos de los presocráticos traducida y comentada por mí, junto con un DVD de Seminarios Audiovisuales de Filosofía Griega. Esp. Pp. 193-210.

radical novedad respecto de todos los tiempos antiguos. Los abolidos, condenados y declarados en bloque como “profanos”, “paganos” o “salvajes” por parte de la nueva fe y de la nueva civilización cristiana, a partir del emperador Justiniano, en el siglo VI. d C. De ahí la dogmática sobrenatural de esa nueva civilización religiosa moderna: la cristiandad monoteísta, que hasta ahora ha tendido a no citar sus fuentes espirituales e históricas filosóficas, a olvidarlas consustancialmente y a pretender tener origen tan solo en la revelación sobrenatural-dogmática del Antiguo y el Nuevo Testamento de la Biblia, siendo así que por lo relativo al Evangelio resulta imposible omitir que el lenguaje de su textualidad helénica es el griego común del imperio fundado por Alejandro Magno, discípulo directo de Aristóteles. Tales consideraciones lejos de ser inventariales o eruditas dejan entrever un fenómeno de suma importancia para nosotros: cómo el cristianismo de la iglesia del poder se instaura fundando el tiempo lineal del olvido de las fuentes: precisamente el tiempo metafísico, el tiempo cero de la superación de los pasados declarados agotados y vencidos, dejados a la espalda. Parecería por eso que el contingentismo y el genetismo, tan propio de las versiones secularizadas del cristianismo, no pudiera liberarse, ni siquiera hoy, de la tendencia relativista, nihilista, historicista y humanista de la metafísica, sino que más bien, insistiendo en la tentación del infinito indeterminado, pudiera volver a distraer la atención del problema de la verdad-acción del ser-pensar-lenguaje, abierto a lo divino y puesto en juego por la hermenéutica, a partir de una profunda alteración del espacio-tiempo y de la teología filosófica inmanente que necesita el inicio de otra historicidad occidental menos violenta. La abierta por la vía neohelénica de la postmodernidad que recaba en el Aristóteles griego desconocido, para aprender lo sagrado indisponible, lo divino plural de todas las culturas vivas o animadas de la tierra, y al otro lado del límite, con el dios desconocido que pertenece al misterio de la eternidad del devenir del ser al lenguaje. Incluso en el posterior *dogma del espíritu santo en la fiesta de Pentecostés* asoman los trazos de la teología noética politeísta y hermenéutica. Pues el cristianismo del Nuevo Testamento es, sin duda una religión racional que no se detiene en el juicio y en el concepto sino que llega hasta el final, hasta el límite del espíritu del amor como condición de posibilidad de la comprensión del sentido de todos los juicios y la comunicación entre los diversos lenguajes, a pesar de sus fijaciones y codificaciones propias. Las lenguas de fuego y la paloma de la paz reciben simbólicamente la noética espiritual que tensa el arco de Heráclito hasta Aristóteles y la creación de la hermenéutica antigua, proseguida después por la Stoa y por la piedad del cristianismo helénico y recontinuada en nuestros días, de diferentes modos, por la piedad de la hermenéutica actual postmoderna.

Temáticas de la noética racional que Aristóteles explora en el *De Anima* y en la tercera serie de la Filosofía Primera, la concernida por el sistema de los principios, a partir del libro IX de su obra principal, la clave de lectura de todo el Corpus, la perversamente llamada: *Metafísica*, a la que Aristóteles denomina sin excepción: “Filosofía Primera” o de lo Primero, porque se trata de lo más elaborado, lo más excelente, lo que debe gobernar toda educación del sentido. Filosofía Primera que contiene la ontología y teología del ser que se da pluralmente en el lenguaje y culmina en lo divino plural inmanente, lo que se encarna en las virtudes excelentes, intensivas y sus obras-acciones. Aquellos modos de ser de la acción que son principios y causas ontológicos de reunión de las diferencias y enlace de las mismas, debido al deseo de la excelencia indivisible del límite limitante como modo de ser de lo divino y su sentido de alteridad: el de las acciones participativas imposibles, o

inalienables, en el caso de todas las vidas soberanas. Las vidas de los seres animados, plantas, animales, hombres y astros, que son por naturaleza no instrumentalizables, ya que se trata de seres vivos diferentes de las cosas artificiales, y participan cada uno a su manera del darse del ser de lo divino, en el caso de todas las comunidades vivas de la tierra y el cielo. Y en especial, en el caso del hombre, cuya relación diferencial extrema con lo otro de la alteridad de la divinidad eterna, siendo el hombre mortal, permite que lo divino que viene de fuera y la recepción reinterpretativa del lenguaje humano del tiempo como ausencia-presencia, den lugar, abran el lugar, para las más exigentes obras de la creatividad poética y la producción de sentido “por el bien de cada uno y de la pólis y la naturaleza toda”, como solía decir el filósofo de Estagira, El filósofo del lenguaje pluralista que clamaba por una Constitución que pudiera asegurar la posibilidad de la excelencia para todos los ciudadanos de la *politeía*.

Así pues del Aristóteles griego la hermenéutica actual no solo aprende al parecer la ontología lingüística pluralista de las diferencias enlazadas, es decir: la racionalidad lingüística y conversacional de la hermenéutica democrática, sino también la hermenéutica de lo uno-múltiple, la mismidad y diferencia, la distinta relación entre los contrarios y contradictorios, la referencialidad del pensamiento del límite, y en una palabra: los modos de ser del uno diferencial. Mientras que con la ontología modal de la acción y la posibilidad se aprende a distinguir entre las potencias como fuerzas cinéticas y las potencias posibilitantes de la *práxis-enérgeia*: estando su diferencia en el distinto régimen de ausencia, presencia y causación que caracteriza, por un lado, la temporalidad diacrónica de las potencias cinético-físicas o potencias dialécticas, y, por el otro, en la sincronía propia de las *práxis* participativas que caracteriza la acción potencial dialógica de las potencias activas comunitarias²⁹.

Queda subrayar cómo ese último giro concierne esta vez también a la verdad y la acción de la verdad hermenéutica, en tanto que causa o acción aitiológica, donde la ontología estética se da como teología de la creatividad y del deseo espiritual inmanente de participación en la pluralidad de lo divino. Nietzsche, Gadamer y Heidegger han andado lejos en este ámbito de la noética helénica, pero no menos lo ha hecho la noética del postestructuralismo francés: Lyotard, Castoriadis, Foucault o Deleuze, los dos primeros acercándose a Aristóteles como pensador de las diferencias del lenguaje y sus enlaces en virtud del *lógos* de la amistad: y Foucault desembocando en la Stoa greco-latina del “cuidado de sí”: el cuidado del alma dialogal por el amor de los amigos. Pero nadie ha ido tan lejos, quizá como Gadamer en cuanto a la resurrección inmanente de los muertos, los pasados vencidos, ni la exploración de Heráclito como fuente primigenia del misterio natural del amor entre vivos y muertos, a favor de los vivos, que está a la base ya de la esencia del lenguaje, ya del cristianismo que ha olvidado su origen. También Lacan hace beber, entre otras fuentes, de

²⁹ Sobre la reactualización del Aristóteles griego por parte de la Hermenéutica de Heidegger se debe consultar toda la obra al respecto de Franco Volpi.

Y sobre la relación de Aristóteles con Gadamer se puede ver el catálogo de puntos esenciales de reescritura que he mostrado en mi estudio: “Gadamer y Aristóteles: la actualidad de la hermenéutica”. En el volumen de Mariflor Aguilar y María Antonia G. Valerio (Eds.): *Gadamer y las humanidades I*. Facultad de Filosofía, UNAM de México. Pp. 43-69. En cuanto al vínculo del helenista Gadamer con los filósofos griegos véase la publicación de de Jean Claude Gens, Pavlos Kontos et Pierre Rodrigo: *Gadamer et les Grecs*. Ed Vrin, Paris, 2004.

esta temática al inconsciente del lenguaje para renovar el psicoanálisis de Freud. Mientras que nadie ha ido tan lejos quizá como ese otro heraclíteo que es Gilles Deleuze, bergsoniano, nietzscheano y spinozista, a la hora de retrotraerse hasta el inconsciente y la memoria del lenguaje de la creatividad que se esconde en la antigua noética griega de la inocencia, y en el virtual del lenguaje noético: el que se diferencia como ser de la diferencia de la temporalidad nunca acontecida, dentro del pasar de la temporalidad que se muere³⁰.

Y sin embargo, de todos ellos es Gianni Vattimo en nuestros días quien devuelve a la antigua noética de la hermenéutica su cumplimiento más hondo y más elaborado: el del cristianismo hermenéutico *originario* (en que culminaba la larga elaboración de la espiritualidad griega contra-mitológica), el cristianismo más culto, el anterior a su territorialización por parte de las impías iglesias del poder. El de la epifanía del misterio de la Encarnación y la transvaloración debolista de todos los valores de la fuerza.

VII. ¿Un nuevo paradigma para Occidente?

Si se trata con Nietzsche de dar lugar a un nuevo paradigma de cultura trágica como cultura culta, retórica, poética y estética, que invierta el platonismo polémico y conceptual que aún no se sabe interpretativo, lo mejor será situarse contra la obra de arte total wagneriana y contra el pesimismo dualista de Schopenhauer, pero buscando el motivo del error, del extravío nihilista, y éste, desde todos los puntos de vista, lo proporciona el desprecio por las diferencias de los mundos de la vida manifestado por la fuga dialéctica siempre inconclusa y sin salida a la acción participativa de la metafísica-ciencia-técnica de Platón y su errancia *¡de acuerdo con la crítica de Aristóteles!* Una crítica, que según Nietzsche y Heidegger redescubren, se ahínca en Aristóteles bien establecida desde el suelo pluralista de la retórica y de la ontología del lenguaje que, partiendo de Heráclito y Parménides, pero en conjunción complementaria, y no opuestos como lo estaban para la caricatura dialéctica superadora de las tradiciones anteriores que inaugura Platón, traza ahora las topologías sincrónicas del perspectivismo de las diversas razones y los diversos sentidos del ser del lenguaje que se dice a la vez para las diferencias simultáneas y no genéticamente, como si solo hubiera el platonismo o hegelismo de la superación, porque solo hubiera un único lugar de legitimidad racional: el presente.

Si el lector de estas páginas me hiciera el regalo de seguir mis indicaciones en este punto, sin duda no quedaría defraudado: la crítica de la Filosofía Hermenéutica de Aristóteles a la violencia Dialéctica monológica de Platón es tan radical, tan difícilmente incontestable, como lo es la crítica de la hermenéutica actual al cientifismo positivista, al dogmatismo mitológico de los castigos y premios de ultratumba, o al fascismo hipnótico de las fugas y ardidés del pensamiento único que se vacía en la Ilustración del capital nihilista, siempre refugiado en el movimiento inconcluso de la liberación de la voluntad de voluntad

³⁰ Véase de Gilles Deleuze: *Nietzsche y la Filosofía*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1986. / Sobre el Nietzsche délfico perteneciente a la ontología estética hermenéutica de lo divino, puede leerse la impactante y lúcida monografía de Francesco Tomatis: *Nietzsche*. Ed. Bompiani, Milano, 2006. Y sobre Félix Guattari la monografía excelente del profesor Francisco José Martínez: *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Ed. Montesinos, 2008.

superadora de todos los pasados. Pero ya lo subraya Vattimo en aquella espléndida monografía suya: *Introducción a Nietzsche* (con la que tantos de nosotros hemos aprendido a leerle hermenéuticamente), subrayaba lo que decía Heidegger *lector de Nietzsche*: que hay que leer a Nietzsche como se lee a Aristóteles³¹.

Es cierto sin duda que Nietzsche conoció la nueva edición de los tratados de Aristóteles debida a la monumental obra de Bekker y la Academia de Berlín, publicada entre 1830 y 1870 gracias a la edición crítico-hermenéutica de los *lógoi* del *Corpus*; la cual hacía notar por primera vez las inmensas diferencias entre las tradiciones interpretativas de los tratados de Escuela del Estagirita. Las versiones árabes, medioplatónicas, cristianas, escolásticas, o las que se remontaban a Alejandro de Afrodisia. Por otra parte, el helenista Nietzsche siempre había estado sobremanera interesado en las tradiciones anónimas de transmisión de los textos canónicos: ya fueran los del *Corpus* homérico, el hipocrático, el atomista, el de Diógenes Laercio, el de Sexto Empírico o el atribuido a Aristóteles a partir del siglo I. a. C. por el Escolarca del Peripato Andrónico de Rodas, contemporáneo de Cicerón, e imitador de Porfirio. También es cierto que en los Presocráticos y sobre todo en Heráclito y su *hén sophón* (uno-sabio) como ley del *lógos*, redescubría Nietzsche el legado de *La filosofía en la época trágica de los griegos*: la verdad del sentido de la unidad difracta del *lógos* de la tragedia: la co-pertenencia y no el dualismo de los contrarios y el darse a la vez de la oscuridad y la luz de los contradictorios: mortales-inmortales, que se cruzan en el acontecer subitáneo intensivo de un darse la vuelta en que se cambian. El cruce que acontece por ocultamiento y aparición sin génesis de los unos en los otros. Tal es la verdad difracta del juego del límite intensivo tal y como se plasma en el pensamiento oracular del filósofo de Éfeso.

Tal era la sabiduría olvidada por el dualismo pitagórico ascético de las síntesis armónicas musicales, médicas y matemáticas, preocupas por instaurar el mundo del kósmos-orden matemático de la *phýsis* y su gobierno, a expensas del káos y de la verdad de la tragedia: que el ser es el devenir. No otra es la sabiduría trágica que vuelve a reinterpretar Nietzsche el heraclíteo, discípulo de Dionisos, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta el *Anticristo* o el *Zarathustra*, de acuerdo con la unidad de estilo sincrónica demandada por Nietzsche como criterio límite de la hermenéutica, que exige comprender el Eterno Retorno como *méthodos* (camino) de la verdad de la interpretación historiográfica, también a la hora de leer no historicistamente su obra: la producción filosófica de Nietzsche. Un criterio, el de la amistad y el amor a la diferencia plural, que se remonta a la amistad de la noética elaborada por Aristóteles a partir de Empédocles, el “inventor de la Retórica” —como Aristóteles nos recuerda—, el inventor de la *phylía* no violenta, como criterio prioritario de la filosofía topológica de la historia democrática y no violenta, según el propio Aristóteles. Y según atestiguan las dos primeras historias del pensamiento filosófico que conserva la memoria de Occidente: la que debemos a Empédocles de Agrigento en su *Peri Phýseos* y sus *Katharmói* y la de Aristóteles en el libro Alfa de su *Filosofía Primera*. Las de ambos filósofos por igual perspectivistas, pluralistas y topológicas: hermenéuticas, retóricas.

³¹ En cuanto al *Nietzsche Hermenéutico* resulta destacable la monumental publicación de Francisco Arenas-Dolz, Luca Giancristofaro y Paolo Stellino (Eds.): *Nietzsche y la hermenéutica*. Dos Vols. Ed. Nau llibres. Universidad de Valencia 2007. En ella participa un número considerable de estudiosos a tener en cuenta en el contexto actual de los estudios nietzscheanos en español.

Nada tenía de extraño el que ahora fuera Nietzsche, después de Hegel-Platón, quien prosiguiera la genealogía interrumpida de la *phylía* de Empédocles y de Aristóteles, para reproponer su principio de unidad-plural: la unidad difracta de Dionisos-Apolo, que enseña *hacia atrás* su Zaratustra, haciendo que la imaginación musical y la ciencia matemática sin escatología, se plieguen a la danza del himno báquico, el himno trágico de las metamorfosis de la alteridad y la diferencia, en ambos límites del lenguaje: el límite de la mente lindando con el himno poético y musical a Apolo-Orfeo, y el límite del cuerpo donde se comunica en el acto sexual con el afuera —también poético— de Dionisos: a través de la acción erótica y de la danza del coro extático. En ambos casos acontece una presencia de lo divino (que viene de fuera) en la acción poética comunicativa, la cual opera una disolución y exposición del sujeto, abierto a la experiencia de nuevas configuraciones y recreaciones del lenguaje y la *phýsis*, de acuerdo con las posibilidades y los repertorios de las combinatorias de la alteridad que responden al amor de lo otro y los otros, siempre que logremos hacernos lo suficientemente amables y recordables por los iguales, los amigos, los que nos guardarán en su memoria, velando los gestos y las obras de posible retransmisión. El darse siempre del volver otra vez de lo igual, que traduce literalmente la fórmula utilizada por Nietzsche para expresar el *lógos* de la ley del eterno retorno: el eterno volver a darse de lo igual (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) pertenece por entero a la noética de la amistad y del amor de los otros, los iguales, los amigos, sin cuyo encuentro y discusión dialógica es imposible el vivir-pensar de la Filosofía y su acción hermenéutica específica: operar una resurrección, una vuelta, una *Kehre*, una conversión espiritual hacia el sentido de la comunidad transhistórica: cambiar el mundo.

Pero siempre sin utopía, sin escatología, reestableciendo el compromiso del cuidado del lenguaje donde puede comparecer la potencia creadora del ser que se dice, pero no la potencia como fuerza física. Un lenguaje que excluye la mitología escatológica del positivismo, el historicismo y el humanismo de la salvación; pues si como luego dirá Heidegger “solo un dios puede salvarnos” eso se debe a que no puede salvarnos ningún superhombre, ningún Prometeo que robe a los dioses el fuego de las artes por compasión de los hombres. ¿Qué *dios* puede “salvarnos” entonces de la única tentación del hombre que es precisamente la del nihilismo de la teodicea salvadora? Es muy posible que el helenista Nietzsche contestara que se trata de Hermes, el hermano de Apolo y Dionisos, su enlace, el inventor de la flauta y el arpa, el comercio, el enigma, la encrucijada y el *lógos* de Odiseo, porque es el dios que conoce el camino de vuelta desde el hades a la resurrección inmanente.

Estudiar, por lo tanto, la presencia del texto de Aristóteles y su crítica de Platón, en Nietzsche, necesita explorar la ontología estética de los tres grandes filósofos: su tratamiento de la retórica y la poética del lenguaje del espacio y el tiempo; la teoría de la tragedia como educación del lazo social en Aristóteles y la vinculación de ésta con el ágora democrática y los misterios eleusinos, pero sobre todo necesitará explorar dos cuestiones que se resuelven en una final:

A- La cuestión primera ha de inquirir esto: Qué entiende Nietzsche por *Eterno Retorno* como método hermenéutico de la verdad reflexiva o crítica, y si lo entiende como lo hace Aristóteles en el *alfa minor* de los *Metafísicos*, es decir: como exigencia crítica de darse la

vuelta en el límite del concepto para buscar su causa en el terreno práctico, tal y como piensa Aristóteles que hay que recordarle a Platón.

B- La cuestión segunda se ha de preguntar esto otro: Si el eterno retorno no es en Nietzsche el límite de la voluntad de potencia, de modo análogo a como lo es la acción participativa estética en el caso de Aristóteles, recordándole a Platón que es en la re-unión de los procesos en su límite donde el movimiento adquiere el sentido de una unidad comunitaria que se recrea por la diferencia. Lo cual equivale a decir que la Hermenéutica es la delimitación de la Dialéctica, porque permite comprender y enseñar *libremente* a los espíritus libres la racionalidad del sentido y de la virtud: re-trasmitir el espíritu de las leyes y la *phylía* del lazo social. Como en el caso de la Filosofía Hermenéutica: tanto para la educación superior filosófica como para la Tragedia Ática que la realiza para todos, mediante al arte (retórico, poético y técnico) de la interpretación, dedicado a lograr la mayor excelencia posible de la vida de la ciudadanía y la politeía democrática. Pues, por contraste con las ciencias, esta cuestión, la de la *paideía* parece determinar por igual para Nietzsche y Aristóteles el criterio y el que sólo ella: la Hermenéutica Filosófica, pueda ser la *primera* racionalidad: la encargada de la educación, cuando se trata de la educación estética-hermenéutica de los ciudadanos libres, los que educan su violencia, su terror a la muerte y a la culpa, y su resentimiento, tanto individual como social, por la puesta en escena de lo irrepresentable que solo consienten las potencias falsas del arte: re-presentar la muerte y su insobornable destinación (*moira*) equivalente para todos los hombres, salvo por lo que se refiere a sus obras y su recuerdo. En ambos casos, el de la educación filosófica académica y el de la educación ciudadana teatral se trata de lo mismo: de educar la *phylía* que permite el *lógos*: el enlace de la comunidad de las diferencias enlazadas. ¿Qué relación guardan entonces la *Filosofía Primera*, las *Éticas*, *La Retórica* y la *Poética* de Aristóteles con la reproposición nietzscheana de una cultura estético-trágica y con la recusación de la Dialéctica polemista y matematizante, propia del platonismo que se enseñaba en La Academia de Atenas por parte del Platón pitagórico? ¿El mayor de los sofistas?...

C- Pero entonces, pregunta finalmente la cuestión tercera, reuniendo a las dos anteriores: ¿Qué ha dicho *hermenéuticamente* Friedrich Nietzsche? ³²

VIII. Hacia una ontología hermenéutica de la creatividad.

La liberación de la acción común entre lo divino y el hombre

Así terminaría de diseñarse como una de las tareas principales (contra la violencia metafísica) de la tercera corriente del mapa de la postmodernidad: la Hermenéutica de la Diferencia, el estudio comparado entre Aristóteles y Nietzsche de la Poética de la tragedia, vinculada a la investigación de las cuestiones ya mencionadas: las relativas a la ontología estética del espacio, el tiempo y el lenguaje, propias de una noética de la creatividad (*nous poietikós*) y la receptividad (*nous pathetikós*), que las liberen del nihilismo mitológico del Génesis bíblico y puedan volver a vincular entre sí la creatividad y la receptividad, ambas recíprocamente transformadas por su mutua co-pertenencia al deseo noético (*nous choretikós*) del amor a la diferencia. El que permite la eternidad durativa del amor. Un

³² Véase mi Prólogo: “Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo” a la edición española del libro de Vattimo: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961--2000*. Ed. Paidós, Barcelona, 2002.

deseo espiritual erótico, de la mente y el cuerpo a la vez. El deseo de la creatividad-receptividad, que implica la experiencia de todos los sentidos, de todos los repertorios conceptuales y de la imaginación. Un deseo que si por un lado restaura la sincronía de la eternidad del tiempo-espacio, enlazando pasado, futuro y presente por la diferencia de la distancia espacial como relación tensional de respectividad, llevada hasta los límites de tal tensión, por el otro lado también encuentra en ese mismo tiempo-espacio eterno, dónde sí puede volver a darse lo divino eterno, un lugar que sí es por fin conveniente a su morada, y otra vez adecuado a su comparecer: la grieta del *entre*, la distancia de la diferencia disyuntiva, el pliegue del límite difracto que ya descubriera Delfos y atestigua la más antigua piedad racional de la memoria de Occidente. Un límite-limitante plegado como grieta y desplegado como espacio-tiempo noético del acontecer del ser en cada mundo histórico, que es la condición ontológica transcendental del lenguaje y, más precisamente, de su articulación. De la misma manera que la *alétheía* o verdad ontológica del acontecer del ser en el espacio-tiempo noético del ser es la condición ontológica transcendental del sentido del lenguaje. De ahí que los actos de habla o escritura tengan sentido en un determinado mundo transhistórico.

No otra sabiduría guardaba el santuario oracular hermenéutico de Delfos y a él señalaba la difracta divinidad a la que pertenece el templo inicial de la Hermenéutica. Así nos lo recordaba Heráclito una vez más: “El dios al que pertenece el santuario de Delfos no muestra ni enseña, señala” (DK 22 B 93). Señala al espacio de la relación de tensión erótica entre las dimensiones mismas del límite-limitante y sus dos lados divinos, asimétricos: los que simbolizan Apolo y Dionisos, dioses hermenéuticos, seres divinos contradictorios, que no pueden nunca hacer síntesis y preservan su eterno amor por la diferencia disyunta en la diferición asimétrica y tensional que les arroja a cada uno en brazos del otro *súbitamente*, en un instante de encuentro y cruce, que inmediatamente diverge e impide la fijeza de la mismidad y el cierre de las síntesis de la memoria apolíneas. Las síntesis armónicas, conceptuales, numéricas, ordenadas o medidas, que matan y configuran a la vez las diferencias de la vida-muerte, pero están enamoradas como Apolo de volver a crear. Desean la creatividad del olvido que solo proporciona Dionisos y su alteridad radical: la extranjería, la inocencia, el afuera sin memoria de la alteración sin nombre y sin hogar de una des-territorialización que abre la grieta de la diferencia allí por donde se hubiera cerrado: por la huída de la muerte que le da la espalda a lo abierto. Por ignorar que pertenece necesariamente a la re-territorialización de la diferencia su des-territorialización. Por haber olvidado el olvido y no saber darse la vuelta en el límite. Probablemente esto sea lo más pavoroso de las iglesias y religiones del poder, haber administrado la muerte y la sabiduría simbólica de la resurrección *natural*, convirtiéndola en un dogma metafísico: irracional.

Pero nosotros ya no estamos en fuga metafísica. Después del Holocausto y de Hiroshima se ha abierto, movida por el dolor del mundo, llevado al límite de la humanidad, una posibilidad de espacio-tiempo menos violenta, donde nos encontramos nosotros ahora: temblorosos y condolidos, en el espacio-tiempo desplegado por la noética del acontecer del sentido, y adentrándonos en la comprensión del límite plegado de su reserva y diferición, orientado hacia el misterio de la alteridad. Es ahora cuando Heráclito vuelve a señalar a lo esencial del límite difracto (a la vez) contra toda tentación paradigmática de hallar refugio en las fugas de las síntesis pitagorizantes que se construyen en los sistemas de orden de los

“Todos”. Los todos y sus partes extensas, que absorben la diferencia del ser en el concepto del mundo, con la pretensión de producir el límite y recolocarlos como a los objetos y sujetos en los escaparates de las estanterías y los anaqueles, que se han olvidado el ser. Que han olvidado la diferencia ontológica del ser y su ley del límite difracto porque han olvidado el olvido, la muerte, la ausencia, la noche, la diferencia, la alteridad, la *phýsis*, la grieta... y ya no saben que: “El todo lo gobierna el rayo” (DK 22 B 64) pues “Como polvo esparcido al azar es el *kósmos* lo más hermoso” (DK 22 B 124). Aristóteles convertía también este principio sapiencial: la primacía de lo simple indivisible del sentido (lo contrario de lo bruto elemental), en el lema de su teología inmanente de la acción al recordarnos, en el *lógos* Epsilon (VI) de su Filosofía Primera que todo universal compuesto (los conceptos, los organismos o los sistemas de orden) es “universal por ser primero” por referir a una diferencia primera-simple que ya no es conceptual o universal, o genérica, sino el acontecer intensivo del sentido de una diferencia indivisible-límite, la que sí es condición de posibilidad del enlace que compone al universal y se agencia todas las restantes estructuras o determinaciones, cada vez de un modo distinto, de acuerdo con las competencias comunicativo-biológicas del lenguaje en acción y puesta en juego, del que se trate. Para entenderlo solo hay que invertir el sentido psicológico del tiempo y comprender que es lo universal compuesto lo que refiere al límite simple de su condición causal ya no referencial.

Tampoco la filosofía hermenéutica actual lo ha olvidado y mientras que el *kaosmos* de Deleuze-Guattari convierte el aforismo anterior de Heráclito: “Como polvo esparcido al azar...” en el lema de su pasión creadora por re-territorializar y des-territorializar la diferencia, también lo instauro como cifra rizomática de su obra más didáctica: *¿Qué es eso de la Filosofía?* donde el *kaosmos* vuelve a irrumpir contra todo dualismo dicotómico y toda síntesis definitiva. Igual que irrumpe otra vez en el acontecer de la palabra de los mortales-inmortales el filósofo Efesio, señalando ahora que: “El tiempo (*aión*) es un niño que juega, que mueve sus peones: de un niño es el mando (*arché*)” (DK 22 B 52), para advertirnos también que a la *Diagonal* del límite del rayo (y el relámpago y el trueno que lo acompañan, como las imágenes acústicas y visuales acompañan al acontecer del pensar), siendo esto lo que nos permite pensar por posibilitar el re-unirse *a la vez* de la luz y la obscuridad, la noche y el día, separadas en nuestra experiencia cronológica y re-unidas en nuestra experiencia noética, a esa diagonal de rayo-límite del acontecer subitáneo del pensar, no se le antepone ningún sujeto ni ninguna génesis y por eso vuelve a decir Heráclito que: A Zeus le gusta y no le gusta que le llamen dios, pues: “Uno, lo sabio, único, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (DK 22 B 32). Pues el *hén-sophón*, el uno-sabio, el límite indivisible es el rayo, pero no es el rayo *de* Zeus el que gobierna y sitúa en la topología abierta por el espaciar límite las dimensiones del espacio y el tiempo medido (el antes-después, arriba, abajo...) sino que Zeus es dios-rey que gobierna en la medida en que es tenido y se atiene a la ley (*arché*) ontológica del acontecer del límite de la diferencia sin sujeto: unívoca, indivisible: la ley-límite del ser del espacio-tiempo de la simultaneidad de los contradictorios divergentes, otros, diferentes, a ambos lados del límite difracto. La ley de la diferencia sin sujeto que da que pensar, pero no tiene dueño ni amo posible...³³ La ley que permite ser a las diferencias sin mezclarlas, sin hacer síntesis, la

³³ Para estudiar la tradición documental del saber noético propio de la teología helénica en la Grecia Arcaica véase de Giorgio Colli: *La Sabiduría Griega (Dionisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, hiperbóreos)*.

ley erótica de la pasión por lo otro del cuerpo y la mente. La ley del amor a las diferencias que las posibilita abriendo el lugar-tiempo del lenguaje donde pueden acontecer como tales; donde pueden aparecer y les es dado y despejado un dejar ser y persistir en su diferencia tensional co-perteneiente y expropiadora. Basta un instante eterno (*aión*) para que en el cruce se cambien súbitamente pensar y ser.

Hay un antiguo mito sapiencial —no escatológico o metafísico— que guarda ese misterio: el de la transfiguración, para nuestra memoria occidental. Se trata de Perséfone viniendo del Hades, raptada por su demoníaco esposo, y de la diosa madre Demeter, que ha presionado a Zeus con suprimir la alegría de la primavera si no le logra una entrevista de un momento para besar a su hija. Pero las dos engañan al diablo y a Zeus, ayudadas por Hermes, el dios de los cruces de los caminos, por Dionisos, el dios de las metamorfosis, y también por los fieles de la comunidad: los piadosos que quieren ayudar a la *phýsis* a salir del invierno y producir los frutos de la tierra, el pan y el vino. ¡Los que quieren ayudar-participar en la ceremonia del nacimiento del ser! Engañan entre todos al señor del Hades subterráneo, al señor de las tinieblas, pues... ¡ya se cambian la madre y la hija, cuando se cruzan y se besan! La hija sube a la superficie ya preñada y concebirá una hija a su vez que más tarde será raptada por las entrañas de lo cerrado, de la diferencia que se hurta y reserva para el alumbramiento; mientras que la madre baja al Hades y ocupa el frío lecho del esposo que habrá de volver a raptar a aquella otra Demeter-Perséfone... Tal es el mito esencial del Eterno Retorno que se recreaba cada año en los rituales de los misterios sagrados de Eleusis, junto al Ágora y el Teatro donde se representaban las tragedias de Atenas³⁴.

Así se celebraban por todo Grecia los misterios délficos del culto a la doble divinidad difracta de la diosa *alétheia* (*verdad: des-ocultamiento de lo oculto como oculto*) que comparece para enseñar al filósofo Parménides la Diferencia Ontológica, tal y como se plasma en su poema didascálico, dedicado al método de la verdad y a explorar la diferencia entre las dos perspectivas simultáneas y asimétricas que la constituyen por igual, la de la verdad ontológica del ser-pensar y su temporalidad-espacialidad noética, y la de la opinión dictada por las costumbres o dogmas que se instauran por repetición, igual que los conceptos y los números cronológicos, que operan por división, síntesis y análisis. Se trata de dos perspectivas temporales: sincrónica la una y diacrónica la otra, de las cuales la primera es condicionante pero no puede ser sin la segunda: la condicionada, siendo así, no obstante, que se difractan y divergen, pues la segunda es una ilusión como todos los dogmas y creencias, la ilusión de una necesidad del conocimiento, que consiste en escindir lo que está unido para poder esquematizarlo a través del proceso de su recomposición. Esos procesos pueden adoptar múltiples formas pero a la costumbre le gusta repetir. Se trata de ilusiones de convenciones imprescindibles pero que hay que habitar solo sabiendo,

Enigma). Trad. española de Dionisio Mínguez Fernández. Ed. Trotta. Madrid, 1995, y también de Colli el ya clásico: *Después de Nietzsche*. Ed Anagrama, 2ª Ed. Barcelona 1988. Y de Gadamer tres preciosos libros publicados en español por Ed. Paidós: *El inicio de la filosofía occidental* (dedicado a Parménides). *El inicio de la Sabiduría occidental* (dedicado a Heráclito) y *Mito y razón*. Abundante bibliografía y comentario sobre ellos en mi texto: “Gadamer y los presocráticos”. Op. Cit. Supra. Nota 3.

³⁴ Cfr. Teresa Oñate: *El nacimiento de la filosofía en Grecia, Viaje al inicio de Occidente*. Op. Cit. *Primer libro de viaje: Hacia Mileto*. Cap.VII: “Apolo, Dionisos y Orfeo: Mitos de comprensión simbólica y mitos de salvación diacrónica en la doble raíz del nacimiento de la filosofía”. Pp. 114-147.

críticamente, que por esa vía solo se puede “soñar sabiendo que se sueña”, como luego dirá Nietzsche, en el mismo sentido que Heráclito y Parménides.

De este modo elabora Parménides la misma pertenencia sincrónica del “a la vez” noético de la asimetría del límite difracto que rige la divinidad de Apolo-Dionisos. Pero no de acuerdo con ninguna reciprocidad, sino exigiendo una subordinación ontológica de la Mismidad a la Diferencia, y de la Extensión a la Intensión que opera en nombre de los derechos de la vida y de la creatividad, en la esencia misma de la Diferencia ontológica de ambos planos indispensables, reservando el nihilismo del no ser relativo, referencial, cinético, conceptual, solo al ámbito de lo extenso y sus combinatorias, a sus categorías. Mientras señala que la muerte y la ausencia son para la vida, son la creatividad plural e inagotable de la vida del ser. Lo mismo había enseñado Anaximandro en el primer documento de la memoria de Occidente, el que llamamos solemnemente: “La Sentencia de Anaximandro”: que la justicia del ser del tiempo es el devenir de la pluralidad y la posibilidad de lo otro, y que esto necesita el doble plano de la ausencia de la presencia, igual que la vida necesita de la muerte. Es ahora Giorgio Colli, siguiendo a Nietzsche-Heráclito, quien nos recuerda, por ello, lo esencial, al hacer irrumpir desde el fondo de nuestra memoria escritural el acontecer invertido de otro antiguo aforismo órfico, donde se sorprende, esta vez una escena divina: se trata de Dionisos niño jugando con uno de sus juguetes preferidos: el espejo. Y el acontecer súbito del aforismo irrumpe así igual que el rayo, iluminando la inmortal sabiduría délfica de la inversión simultánea en el cruce de los planos: “Cuando Dionisos niño se mira al espejo, lo que ve es el mundo”³⁵.

También para Heidegger esa libertad hermenéutica del ser modal o del sentido, respecto de las configuraciones formales u ónticas de los mundos históricos era esencial, tanto como la difracción de los dos planos asimétricos de la diferencia ontológica a ambos lados del límite y su acontecer. También aprendió de Parménides la mismidad noética del ser--pensar y la henología intensiva de su medida: la unidad indivisible de su ámbito inextenso, activo, pero no motriz, y la simplicidad de lo necesario. Pero quizá lo más importante para él, para Heidegger, lo aprendiera como hizo Nietzsche, tomándolo de Heráclito, pues si en cuanto a la Mismidad Ontológica decía lo mismo que Parménides y también distinguía con neta claridad la unidad intensiva noética del *hén sophón* de la unidad extensa de los movimientos, era por la Diferencia Ontológica de lo mortal y su cruce con lo eterno inmortal por donde Heráclito no tenía parangón posible: había traído a la filosofía la religión hermenéutica oracular y había descubierto que solo por la piedad del mortal se puede dar el lenguaje donde comparece lo eterno, de modo que, en el cruce, cada uno da lo que *no* tiene, el mortal, flor de un día, ofrece a lo eterno su eternidad, un lugar: el lenguaje: hecho de ausencia y presencia, donde durar y morar, recomponiendo la fragmentaria necesidad de su aparición plural en la unidad verdadera del sentido que ya era pero necesitaba hacerse: ser amada y ser descubierta. Mientras que lo eterno ofrece el límite del deseo, el criterio para la elección y la destrucción-vivificación de la misma-diferente morada, que lo inmortal no tiene, y que tampoco tiene lo divino sin el hombre. Fuera de Grecia solo Hölderlin llegó a bucear tan profundamente en el fondo del alma, en lo más oscuro, encontrando allí, como los buceadores delios, el pasaje a la luz de lo otro sin lo que

³⁵ Supra Nota 29 para Giorgio Colli. En cuanto a La Sentencia de Anaximandro véase el texto con el mismo título de Martín Heidegger en *Caminos del bosque*. Ed Alianza, Madrid, 1995, Pp. 290-336.

no somos. Sólo él nos hizo reparar sobriamente en el principio difracto: el *entre* de la diferencia disyuntiva cuya espacialidad intensa es la condición de posibilidad de toda síntesis enunciativa y del lenguaje: una armonía oculta como la del arco y la lira, seguía enseñando Heráclito: “No comprenden (noein) cómo siendo diferente concuerda consigo mismo: armonía que retorna como la del arco y la lira” (DK 22 B 51), “Armonía, ensambladura, no manifiesta, más fuerte que la manifiesta” (DK 22 B 54).

Siempre la misma sabiduría de la diferencia: la *léthe* de la *aletheia*. La comprensión de la unidad de copertenencia expropiadora e intensiva que se abre vibrando en la respectividad tensional de la alteridad de los contradictorios, y de golpe se despliega, se dispara y se lanza hacia el encuentro de su otro. O bien se pliega, se oculta, en la serenidad del comprender sabio de esa difracta unidad del límite, igual que se despliega en los límites de cada mundo. Una sabiduría de la unidad-límite de la diferencia que se afirma en la cópula: que el ser *es* el devenir, que lo simple indivisible *es* pluralidad originaria. La comprensión que destella por igual en estos aforismos de Heráclito y en el Poema didascálico de Parménides, permitiendo sí comprender bien a Parménides, para empezar entendiendo que la verdad de la puerta que la diosa de la verdad (*aletheia*) abre a lo lejos para dejar entrar al poeta, está “allí”, y mirando “hacia allí” le permite al avizorarla, teniendo la apertura del umbral de la puerta en el horizonte, a la vista, poder guiar recto el carro del deseo sin salirse del límite y poder entonces, teniéndose en el límite, mirar a ambos lados, los dos lados diversos del límite a la vez, sin turbarse³⁶. Así lo dice también Heráclito: *Phýsis kriptesthaí phylei*. (DK 22 B 41): la vida, lo que sale a la luz, ama el ocultamiento. Pero también en esta otra flecha del saber sella Heráclito la imposibilidad de extraviarse por la errancia del mero racionalismo conceptual, olvidando el límite difracto de Apolo-Dionisos: “El sol no sobrepasara su medida, si lo hiciera, las erignias, guardianas de la justicia lo descubrirán” (DK 22 B 94), las diosas de la noche pondrían en evidencia al sol. ¡Poner en evidencia al sol! ¡Sacar a la luz la luz excesiva, ebria, desmedida! ¡Denunciar su crimen abrasador!... Pues “Es necesario sofocar la desmesura más que un incendio” (DK 22 B 43). Probablemente fuera por eso y no para asombrar a los amigos y visitantes que se acercaban a su cabaña de campo en la Selva Negra, en Todnauber, donde Heidegger se retiraba para pensar y escribir, donde el filósofo tenía grabado en el tronco de un árbol junto a su estudio el antiguo aforismo heraclíteo: “El todo lo gobierna el rayo”³⁷. Ya que el rayo es el *arché*-límite de cualquier sistema conceptual de orden y para empezar es el *arché* del enlace entre el orden del cielo y la luz del sol, las estaciones cíclicas, los números matemáticos y musicales, etc, y el régimen del fuego y su combustión metamórfica de los elementos en el reino de la obscuridad de la tierra. El rayo enlaza los dos regímenes diversos: el del cielo y la tierra dejándolos estar a la vez en el espacio tiempo del pensar, pues el ser-pensar pertenece al acontecer (*Ereignis*) de la diferencia. Y es por ello por lo que no hemos de olvidar, sobre todo, dos enseñanzas hermenéuticas del sabio Efesio: la primera ésta, relativa al límite limitante: “El pueblo debe pelear por su ley como por sus murallas” (DK 22 B 44)

³⁶ Véase un estudio crítico-hermenéutico en profundidad del Poema de Parménides en mi libro: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia...* Op. Cit. Pp. 183-191 y 67-114.

³⁷ De Heidegger sobre Heráclito y Parménides recomendando leer no los cursos largos sino las espléndidas monografías concentradas en los tres textos que cierran los *Vorträge und Aufsätze: Logos. Heráclito, Fragmento 5. Moira. Parménides VIII, 34-41. Alétheia. Heráclito, Fragmento 16*. En M. Heidegger: *Conferencias y Artículos*. Op. Cit. Pp. 153-208.

y la segunda ésta otra que señala hacia el cruce entre el hombre y lo divino en el *noeín*: “la morada humana (*ethós*) no alberga entendimiento (*noeín*), la divina sí” (DK 22 B 78), pero como ya sabemos: “Morada para el hombre es la divinidad” (DK 22 B119). Aristóteles también impedirá con toda su potencia noética que se confunda el problema del ser que se da en el lenguaje con el problema físico-matemático del mundo-orden, pues el problema del ser afecta y concierne al lenguaje y al deseo, igual que a la cultura estética y política del sentido y la *paideía* de la subjetualidad común. Por eso recordará con sumo cuidado la sabiduría del límite presocrática, enseñando sin excepción en sus lecciones (*lógoi*) que la *sophía praktiké* de la *phylía* a lo divino es la esencia más alta del hombre, pero no en cuanto hombre, sino en cuanto comparte eso divino que en el hombre viene de fuera. Mientras que la esencia del hombre en cuanto hombre es la prudencia: la *phrónesis*.

Los ejemplos de Aristóteles no dejan lugar a duda: el prudente es Pericles, el político democrático mientras que el filósofo es Anaxágoras, apreciado consejero de Pericles pero filósofo independiente, dedicado, además de al gobierno de la polis al cuidado de la única comunidad a ella superior, para Aristóteles, la de la amistad: la comunidad de amigos y compañeros donde se practica el pensar-vivir de la filosofía y donde cada uno puede alcanzar el mayor grado de singularidad posible junto con la mayor intensidad comunitaria posible porque aquí no hay representación; ni cautela ni astucia, como sí recomienda la prudencia política, y necesita el arte de gobernar en medio de los conflictos de intereses y las luchas de fuerzas. Pero aquí no, en el ámbito de la comunidad filosófica la cosa es muy distinta, pues si por un lado es necesaria esa inocencia y confianza muy elaboradas que requiere la entrega a la investigación de los que piensan juntos y se quieren en común, del otro lado y por ello mismo, las intensas discusiones imprescindibles a la investigación dialógica en común comportan el mayor grado de diferencia, libertad y violencia verbal posible.

Una violencia retórica dramatizada, puesta en escena a favor de poder comprender-experimentar y desenvolver las implicaciones y supuestos de las posiciones y los argumentos plurales y en conflicto que necesitan de la confrontación crítica y repelen toda adulación, toda sumisión, toda instrumentalización o silencio o reserva innecesaria. Una violencia verbal, polémica, que precede siempre a las verdades aceptadas en común y solo se puede dar por las ideas y por su materialización, entre amigos, entre los iguales, en el suelo vivo de la amistad. Porque solo la fortaleza, la templanza de la *phylía* aguanta, resiste una conflictividad tan crítica, tan hiriente de todos los dogmas, y puede subordinar el dolor del personaje herido cada vez que haga falta por amor al amigo y por el amor común de la filosofía a lo otro: a lo desconocido. Así pues, la *phrónesis* es a la política lo que la *phylía* es a la filosofía. En los dos casos se trata de un arte de la medida—desmedida, de una virtud del logos relacional, de una virtud dianoética, pero en el paso de la política entre ciudadanos a la filosofía entre amigos, se advierte con claridad la intensificación de la singularidad, la inocencia y la libertad que cambian el criterio del temperar y el sentido del juicio: el de la verdad y la mentira, desde el ámbito de los contrarios dialécticos *morales* hasta el de las singularidades enlazadas por el bien común, incluso en sus conflictos a favor de que el bien de lo mejor se descubra y pueda ser creado, eliminando toda falsa contradicción, gracias a un ejercicio de la verdad y la mentira en sentido extramoral, que conduce tan lejos como el deseo del amor puede llevar en el lenguaje de la mente-cuerpo. Y esa no es, desde luego, la intensidad recomendable en la política.

Por eso, una vez más, de acuerdo con la esencia del límite difracto, la *phrónesis* aristotélica tiene que cambiar de modo de ser y de rumbo al darse la vuelta hacia lo intenso del sentido y abandonar el mundo de las fuerzas, pues si en el primero la medida pide ser debilitadora de los conflictos generales o universales, en el segundo exige la máxima concreción e intensidad no conflictual de los singulares, e igualmente, entonces debilitar todo universal que se haya vuelto fixista, acostumbrado, demasiado cómodo, repetitivo, transparente, autoritario, mecánico, automatizado, como para que comparezca en ello la diferencia, la pasión creativa de la alteridad desconocida, el fuego del amor al misterio y a la creatividad. La pasión por la diferencia. Pero aquí ya no se está en un campo de fuerzas, sino en la lucha conjunta de los camaradas, que dramatizan la diferencia para que acontezca la diferencia común y siga siempre viva la llama de la alteridad intensiva, de los cruces entre posiciones, de la enseñanza de lo que no se estaba dispuesto a admitir, y de las metamorfosis que enriquecen la investigación y el diálogo entre esos amigos que tienen como tarea cambiar el mundo del sentido y lograr que disminuya la violencia. De ahí que no pueda extrañarnos la advertencia de Aristóteles y su ponernos en guardia, en cierto modo, respecto de la *phrónesis* cuando en *Ética a Nicómaco* nos sigue enseñando que esa diferencia invertida del modo de darse la medida en ambos campos ontológicos del ser: el de las potencias de la fuerza y el de las potencias del amor, no puede nunca traducirse en un dualismo, o separación de ambos, ya que solamente, únicamente el amor de la *phylía* es el criterio de la medida que mide y regula a la *phrónesis* misma, la cual, dejada a sí misma, sin *phylía*, tornándose independiente o queriéndose autosuficiente en el campo de la cultura política, los saberes, las artes y las técnicas, podría resultar con el tiempo muy peligrosa, pavorosa incluso, porque podría dar lugar a hombres más brutales aún que las fieras, si llegaran a olvidar que todas las ciencias, las tecnologías y los dispositivos de la prudencia y la astucia deben subordinarse a la dependencia ontológica que marca la Diferencia Ontológica condicional: la que vincula la *phrónesis* al límite del hombre por su otro lado: el que proporciona el criterio infranqueable del espíritu de la ley y solo comprende la *sophía praktiké noética*, que, desde luego no puede confundirse nunca ni con la ciencia ni con la ley misma, porque pertenece únicamente a ese lado de la amistad y el amor que mira hacia lo otro, hacia el misterio de lo otro.

Pues únicamente la amistad puede amar al otro y a lo otro: a la diferencia, más que al sí mismo y dar lugar, abrir el lugar del lenguaje y la vida, para comunidades no dogmáticas, no autoritarias: no solo vivificadas por la verdad creativa y la autocrítica, sino donde, además, el conocimiento y la comprensión de los límites de lo otro del hombre en el hombre: la *phýsis*, lo divino y la muerte, se orienten prioritariamente a cuidar de lo más frágil, a atenuar la violencia del mucho dolor innecesario del mundo, y a atenuar, igualmente lo más pavoroso: el exceso reactivo de las fuerzas de racionalización de la prudencia contra el dolor de la diferencia. Ya lo decía el sabio Empédocles: “Al final se trata de ser médicos, adivinos del futuro, y cantores de himnos” y el sabio Zaratustra, de la mano de Nietzsche le respondía a través de los siglos declamando los mismos versos y rezando la misma oración”³⁸.

³⁸ Véanse dos textos míos: el primero sobre el sentido hermenéutico de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y su crítica a la prudencia: “Proximidad y Distancia del Aristóteles Dialéctico de Pierre Aubenque”. Op. Cit. Supra Nota 4. Y el segundo sobre la relación entre Empédocles y Zaratustra, en torno a la filosofía del Eterno

Sobre estas cuestiones y otras semejantes a ellas, en gran medida heraclíteas y parmenídeas, pero también socráticas, discute Aristóteles con Platón y con los pitagóricos, médicos y matemáticos, astrónomos, religiosos y políticos, educadores y músicos, que se formaban en la Academia de Atenas. Y no de otras sino de estas mismas cuestiones que giran en torno al límite de la interpretación, el criterio, la diferencia, el nexo, los ámbitos y los términos del sentido del ser que se da en el lenguaje y la historicidad política; su relación con la naturaleza viva, con las tecnologías, las epistemes, el arte, y lo divino o lo sagrado, así como la temporalidad y espacialidad de cada mundo histórico, discute la filosofía postmoderna. Vuelve a discutir las después de la dialéctica de la Ilustración moderna, poniéndose en referencia explícita con Nietzsche y Hegel, Marx y Freud, con Heidegger, Habermas, Gadamer y Derrida, Deleuze, Foucault, Rorty... y el Pensamiento de la Diferencia, en general. Así nos ha enseñado a leer las genealogías hermenéuticas de la ontología de nuestro presente Gianni Vattimo, en nada ajeno al mismo trazado del mapa postmoderno de nuestra epocalidad que él mismo ha ido dibujando hito a hito, texto a texto, y de conversación en conversación, amical y crítica, con todos los interlocutores y las posiciones relevantes del pensamiento actual. Creando así y dando curso así a los contrastes y los enlaces, a los emplazamientos, relieves, lugares, escalas, distancias y proximidades que son característicos del aparecer de los problemas y las preguntas concretas que atraviesan las corrientes de este mapa vivo: el de *la hermenéutica de la diferencia como nueva koiné* donde se sitúan y pueden leerse en relación comparativa, en topología pública y conexas, en interlocución tensional y dinámica, las diversas perspectivas filosóficas que convergen en el espacio histórico plural de nuestra época. Una época transhistórica que se caracteriza precisamente por ese *lógos* (enlace): el de la hermenéutica de la diferencia, como superficie de inscripción del aparecer de los fenómenos y las cuestiones que configuran en nuestros días esa nueva referencia, esa nueva koiné: la de la diferencia, articulando la red de su lengua común y abriendo la plaza pública de un espacio público interpretativo para el encuentro y desencuentro de nuevas combinatorias, para la puesta en común del diálogo, la confrontación y el disenso. Tal es la apertura y la determinación de la hermenéutica de la diferencia como nueva koiné de la postmodernidad que debemos esencialmente a la obra, a la labor ingente del filósofo Gianni Vattimo.

Pues sólo su incansable *phylía* vocacional, consagrada al profesorado y la investigación documental filosófica, a labores historiográficas y editoriales, a la escritura de asombrosos libros, prólogos, traducciones o artículos; a la creación de nuevas colecciones de hermenéutica, revistas y nuevos espacios de interlocución; a la vida activa de las instituciones universitarias, intelectuales y políticas, junto con una infatigable y constante entrega a las necesidades y la comunicación crítica de la hermenéutica en los campos de la filosofía, las humanidades, las ciencias sociales, y los foros mediáticos, ha logrado trazar el mapa de la postmodernidad en el que hoy nos movemos y pensamos. Pues es gracias también a la destacada intervención de Gianni Vattimo como periodista y politólogo, como

Retorno de Nietzsche como crítica de la violencia metafísica: “Nietzsche y los Griegos. Genealogías de la Hermenéutica y la Postmodernidad hasta nosotros”, Actas del Congreso de Valencia: “Nietzsche y la Hermenéutica”. Facultad de Filosofía, 2007, en prensa. Sobre la Filosofía del Amor en Empédocles y Hölderlin ha de consultarse una monografía extraordinaria debida al Professor español: J.L. Rodríguez García: *Friedrich Hölderlin: el exiliado en tierra*. Dos Vols. Zaragoza 1987.

parlamentario europeo de izquierda democrática y como solidario defensor de las libertades políticas y sociales de los excluidos, de los marginados y de los más débiles, como se consigue dar idea del profundo compromiso del pensar que distingue a la hermenéutica de la diferencia respecto de cualquier posición meramente teórica. De ahí que su abierta discusión plural, y las cuestiones de interpretación, traducción y disolución de todas las estructuras impositivas de la razón-poder, no dialógicas, que él ha vehiculado y difundido, haya llevado la democracia crítica a la calle, conectándose además de con los medios de comunicación con todos los movimientos alternativos o contraculturales que expresan la misma raíz: los derechos de las diferencias enlazadas. Y de ahí que las cuestiones que afectan a la hermenéutica de la diferencia: la producción-recepción recreación y transmisión del sentido en nuestra era, la de la comunicación telemática, hayan sido puestas por Vattimo en relación, no solo con los principales interlocutores y las corrientes del pensamiento actual (desde su maestro Gadamer hasta Derrida, Trías o Rorty³⁹) sino, que tales cuestiones y discusiones hayan sido llevadas también por el admirable esfuerzo de Vattimo a todos los foros públicos del planeta, desde los palacios de la cultura y los emporios mediáticos, hasta los más humildes o apartados aularios de la tierra. Allí donde haya algún atisbo de mínima acogida, allí ha estado y estará Vattimo oportunamente, trabajando por la *phylía*, por la piedad del pensar, y trazando con todos, de conversación en conversación, el mapa de la postmodernidad comprometida con la no violencia. El amor asombroso, la inmensa simpatía y atención concentrada, la expectativa inmensa con que los públicos de todas las lenguas y estamentos reciben y recrean hoy con dulce entusiasmo el mensaje de Gianni Vattimo no deja lugar a duda de cómo y en quién se reconoce la esperanza del espíritu hermenéutico de nuestra *otra* epocalidad.

IX. Con el Debolismo hermenéutico y cato-comunista de Gianni Vattimo

De ahí, para terminar, que sea en el arco de la obra de mi maestro Gianni Vattimo y en su enseñanza hermenéutica debolista —tal y como se pronuncia ésta en uno de sus últimos libros: el *Ecce Comú*⁴⁰, aparecido por primera vez en español, en Cuba, en el año 2006—

³⁹ Véase de Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Eugenio Trías (Eds): *La Religión*. Eds.: Seoul, Laterza, PPC. Para la edición española PPC, Madrid, 1996. Este libro imprescindible recoge uno de los encuentros más emblemáticos de nuestra época: la cumbre que reunió a Gadamer con Derrida, Trías y Vattimo en Capri del 28 de febrero al 1 de marzo de 1994, para discutir de los problemas que en nuestros días afectan, de una manera esencial, no solo al recrudescimiento de las religiones violentas fundamentalistas sino también *diferencialmente* y como distintivo de una nueva época que sí permitiera ser llamada “nuestra” al retorno de *lo divino libre* como yo lo llamo. El ensayo de Vattimo en este volumen se rotula: “La huella de la huella” (pp. 107-129) en clara referencia a Derrida, pero poniendo en relación el *Ereignis* de Heidegger con la Encarnación y el nihilismo kenótico como sentido afirmativo de la desconstrucción. Mientras que el de Gadamer, con 94 años, se llama “Conversaciones de Capri” subrayando la acción y la actitud de la hermenéutica dialógica (pp. 277-291). Derrida por su parte, se embarca en un hermoso escrito que apelando a un título de Hegel, pero prosiguiendo a Kant y Bergson críticamente, localiza la diferencia que hace divergir entre sí las dos fuentes de la moralidad y la religión, o bien hacia una salvación identitaria fundamentalista, basada en la salud de lo sano-salvo, que estigmatiza la diferencia; o bien hacia un compromiso con la alteridad. y una reflexión ontológica sobre el límite entre lo infinito y lo finito. Cfr: “Fe y Saber: las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón” (7-106).

⁴⁰ La actual edición castellana reelabora en buena escritura la casi oralidad de la originaria edición cubana: Gianni Vattimo: *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2009. He tenido la ocasión, gracias a Daniel Leiro, de presentarla al público en la Feria del Libro de este mismo año en Buenos

donde, en mi opinión se resumen, como en una cifra espléndida de nuestra nueva-otra epocalidad los motivos complejos de la postmodernidad y del cruce de sus tres corrientes configuradoras. Las tres corrientes del Pensamiento de la Diferencia en la Postmodernidad, que he ido señalando hasta aquí, mientras montaba para ustedes esquemáticamente algunos de los relieves y las topologías de este mapa vivo que sigue haciéndose y debatiéndose hoy entre todos nosotros. Pues nadie ha ahondado con tanta lucidez, sobriedad y belleza, en nuestros días, en la racionalidad noética-espiritual del cristianismo del amor, como lo hace activamente el compromiso del pensar que asume el debolismo de Gianni Vattimo, al menos en los cuatro sentidos que quiero recordar someramente para llegar al final de este estudio⁴¹:

A) El sentido crítico disolutorio del debolismo: nihilista o distorsionante, debilitador de toda estructura prepotente e impositiva, perentoria, violenta y no dialogal, que se hurte a la contrastación crítica de la pregunta-respuesta.

B) El criterio preferencial del debolismo: el que declina el Pensamiento Débil en el sentido afirmativo del límite de la interpretación y el criterio del principio del amor y la *cáritas* (en griego *cháris*: gracia) que trasciende el “principio de caridad” basado en la simpatía (el de Donald Davidson, por ejemplo, con marcado carácter gnoseológico) para permitirlo operar como criterio-límite del optar preferencialmente, en todos los casos, siguiendo un catocomunismo de izquierdas democráticas no disciplinarias ni dogmáticas: hermenéutico,

Aires, en mayo de 2009, y la simpatía por Vattimo nunca deja de sorprender y esperanzar. La sala estaba abarrotada. Yo me acordaba entonces de una hermosa mañana de trabajo en Lima, con otro vattimiano: el Profesor Víctor Samuel Rivera, en la Universidad de San Marcos. Allí acabábamos de investir Doctor Honoris Causa a Vattimo, con ocasión de su 70 cumpleaños, justo después de que le hubiéramos otorgado el mismo Doctorado Honorífico en Madrid, en la Universidad Nacional (la UNED) siendo yo su Madrina. Pues bien, como decía estaba yo reunida en la Facultad de Filosofía de la universidad limeña con un nutrido grupo de profesores e investigadores peruanos, presentando y comentando los últimos libros de hermenéutica que habíamos publicado o hechos juntos Vattimo y yo, cuando de repente irrumpió el Profesor Vattimo en el aula escalonada, por la puerta del fondo, blandiendo a lo lejos el *Ecce Comú* y diciendo alegre en español: “Teresa, ya tenemos un libro más. Acaba de salir en La Habana”. Era en febrero del 2006, y si bien la edición dejaba mucho que desear nos pusimos contentos de recibirlo. Véase mi crónica filosófica de aquella época en: “Mi querido Doctor Vattimo, ¡feliz 70 cumpleaños!”. Revista de Filosofía Iberoamericana: SOLAR. N°2. Año 2. Lima, 2006. Pp. 185-227.

⁴¹ De Gianni Vattimo deben leerse tras el giro religioso de su filosofía dos obras imprescindibles: su *creer que se cree* y su *Cristianismo después de la Cristiandad*. Hay dos monografías italianas sobre el pensamiento del último Vattimo que merece la pena recomendar: la de Davide Monaco: *Gianni Vattimo, ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Ed. ETS, Pisa, 2006. Y la de Giovanni Giorgio: *Il pensiero di Gianni Vattimo (L'emancipazione della metafisica tra diallettica ed ermeneutica)*. Ed. Franco Angeli, Milano, 2006. Y en cuanto a la últimas publicaciones del filósofo cabe sin duda destacar dos libros internacionales en honor suyo: el de Santiago Zabala (Ed.): *Debilitando la Filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo* Ed. Anthropos, Bilbao, 2009, que responde a la traducción española de la edición original inglesa aparecida en el 2007, y contiene de Vattimo el escrito: “Metafísica y Violencia”.Pp.451-475. Y el hermoso volumen de Gaetano Chiurazzi (Ed.): *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronti con Gianni Vattimo*. Ed. Bruno Mondadori, Milano, 2008. Donde también figuran importantes firmas de prestigio internacional y se contiene el texto de Vattimo: “Dalla fenomenologia a un'ontologia dell'attualità”, pp. 173-180. Debe contarse, por último con el primer número monográfico de la italiana Revista Trópos (de Hermenéutica y Crítica Filosófica), dirigida por Gianni Vattimo y Gaetano Chiurazzi, y enteramente dedicado a estudiar el pensamiento de Vattimo, bajo este título: “L'Apertura del presente. Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo”, Ed. Luca Bagetto. Anno I. Numero Speciale. 2008. Ediciones Aracne, Roma, febrero 2008.

siempre a favor de los más débiles: los callados, excluidos, marginados, los pobres y desheredados, los enfermos, los necesitados, y todos aquellos *bienaventurados* en cuya fragilidad restalla la eternidad de la inocencia de la apertura del ser.

C) El sentido alternativo del debolismo, que es propio de la teología noética: la espiritualidad *modal* y *transversal* de una hermenéutica no óptica sino ontológica de la alteridad. La cual Gianni Vattimo nos insta a practicar de continuo, respetando la Diferencia Ontológica del sentido del ser-acción-interpretación comunitario. Ello se traduce magistralmente en aquella enseñanza del Evangelio de Jesús, en que decía poco más o menos así: me visteis y cuidasteis en el otro, y cuando tuve hambre me disteis de comer y cuando sed me disteis de beber, y cuando estuve solo me disteis compañía, y amparo y alegría cuando estuve enfermo. Jesús se expresa así en *Los Evangelios* (libros de buena nueva hermenéutica por la encarnación epifánica de lo divino y su ocultamiento en el hombre). Se expresa así habitualmente: con ese distanciamiento de todo literalismo doctrinal que es por sí mismo uno de los factores de mayor libertad y generosidad noética que puedan encontrarse. La señal que distingue al espaciar del espíritu libre de la hermenéutica supra-judicativa entre nosotros, desde Nietzsche hasta Vattimo. También en ello se reconoce el espíritu del amor que disuelve con la elegancia de un mero gesto sereno, todo tribunal de cuentas y toda disciplina inquisitorial erigidos en nombre de la razón conceptual y sus malas costumbres, demasiado resentidas, demasiado dogmáticas y brutales. Pues cualquier sanción de las costumbres-dogmas olvida su mero carácter convencional, necesariamente relativo, y resulta blasfemo usar a Dios (y al hombre) para esos menesteres carcelarios o paranoicos.

D) El sentido debilista de lo teologal cristiano-hermenéutico: la esperanza activa y la alegría, que como virtudes trágicas caracterizan a la fe y la confianza en lo otro, en lo divino, y en el mundo, vertidas, a pesar de todo el dolor y todas las apariencias del fracaso de la historia, en el compromiso con la acción de cambiar el mundo, encontrando para todos los seres animados, y en especial para los humanos y lo divino, las vías de un habitar posible menos violento, y más capaz de comprensión y amistad hermenéutica. Un mundo más cultivado, con más pudor y más cortesía, con menos mercado y más hermandad, con menos objetos y más cultura y arte compartidas. Un mundo más espiritual inmanente, que abomina de los sueños de los burgueses y los fascistas, porque desprecia un poco los objetos posibles y asegurables, y desprecia más aún la voluntad de poder entendida como mero dominio que se autoafirma negando al otro y a lo otro, desconociendo por entero el ámbito espiritual que abren el amor y la *phylia*.

En este último sentido, prosigue Vattimo al Segundo Heidegger de cerca, advirtiendo algo que pocos han comprendido todavía: que lo aquí puesto en juego por su obra implica una secularización de la teología izquierdista, comunista, del catolicismo, ambos entendidos y transformados en sentido hermenéutico. El sentido que libera para la postmodernidad los derechos de la comunidad: lo sagrado, la fiesta, la celebración, los ágapes, la solidaridad compartida, y una sacramentalización secularizada de la cotidianidad y los hitos de la existencia: nacimiento, ritos de iniciación, enlace de pareja, reuniones, buena muerte, rememoración, etc. Siempre a favor de los más débiles. Pues de eso se trata en el retorno de lo divino hermenéutico a la postmodernidad, para decirlo ahora con mis propias palabras, y también continuando a Nietzsche, a Heidegger, a Gadamer y a Vattimo: de

resistir al capital del nihilismo moderno de la secularización protestante, tal y como Max Webber ya enlazaba ambas nociones, dando en el centro de la diana al presentar la secularización ilustrada burguesa del *protestantismo* como *el espíritu del capitalismo*.

Ahora, sin embargo, la secularización ha de darse de *otra manera distinta*: pues como delimitación del in-finitismo ilimitado del dios de la venganza y la conquista de la tierra, se impone ahora para el cristianismo después de la cristiandad *la otra secularización*: una secularización debolista del catolicismo latino que estaba pendiente y que nunca se dio, pues el catolicismo se enfango por los lodos sangrientos de la Contra-Reforma, contestando al terror con más terror. Pero ahora no, ahora se trata de una secularización hermenéutica, difusa, libre, del catolicismo vencido, debilitado y sin dogmática, que no opera recluyendo lo divino en el interior de la conciencia individual, privada, ni se vuelve a la interpretación de las escrituras sagradas bíblicas por la zona de la aplicación de la violencia del Antiguo Testamento, sino que se mueve en medio de una vuelta de lo sagrado espiritual débil, humilde, hermenéutico, y no sacrificial (de ahí la importante discusión de Vattimo con René Girard⁴²) propia del Nuevo Testamento asumido hermenéuticamente y aplicado a la solidaridad democrática, mientras nihiliza lo impositivo fundamentalista y denuncia la lógica relativista del capital y sus guerras infinitas. Eso enseña, en mi opinión, o me enseña a mí, el magisterio de Gianni Vattimo, hoy acogido, de diversas formas, en el mundo entero. “El Papa Rojo” como yo le llamo para escandalizar a los periodistas en las ruedas de prensa: un homosexual divino que habría de estar haciéndose ruborizar al “Falso Papa” del Vaticano, porque cumple mejor que él con su trabajo. Pero ese Papa oficial no ve lo que está pasando, algo comprendería del pensamiento y la piedad de su época si no estuviera encerrado en sus perversas moralinas costumbristas o sexistas, completamente enajenado de cualquier relación con la ontología del presente.

Y sin embargo de eso se trata ahora: de una vuelta al mensaje del Evangelio del amor de Jesús, cuyo kenotismo o debilitamiento de un dios absoluto, disuelto en la Encarnación, es ya el mismo mensaje debolista que traduce la racionalidad hermenéutica contra todos los fundamentalismos⁴³. Un cristianismo sin dogmas, sin sumisión ni superstición, después de la civilización de la cristiandad, tan claramente contrario a la Iglesia de Roma, a los neoliberalismos y neo-ilustracionismos occidentales, como a su complicidad indiferente con la pobreza, la explotación y el dolor. Una falta de compromiso propia de la secularización burguesa moderna, de la cual se diferencian tanto Marx como a Nietzsche, el Segundo Heidegger y a la hermenéutica post-estructural en la postmodernidad, al igual que lo hace el cristianismo solidario del amor, cuyo horizonte cultural aún puede hoy florecer *de otra manera* en el amplio suelo histórico de las comunidades catocomunistas latinas⁴⁴.

⁴² En René Girard y Gianni Vattimo: *Verità o Fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Ed. Transeuropa, 2006.

⁴³ Para una comprensión del alcance de esta propuesta de Vattimo ha de tenerse en cuenta el libro de Gaetano Chiurazzi (Ed.): *Pensare l'Attualità, cambiare il mondo*. Ed. Mondadori, Milano, 2008. Cuenta con mi ensayo: “Il limite dell' interpretazione. L'ontologia ermeneutica nella postmodernità nichilista”. Pp. 51-70.

⁴⁴ Sobre la postmodernidad postmarxiana y hermenéutica en español, pocos pensadores actuales me parecen tan lucidos como el Profesor Samuel Arriarán en los libros: *Filosofía de la postmodernidad. (Crítica a la modernidad desde América Latina)*. UNAM, México, 1997. Y *La hermenéutica en América Latina (Analogía y Barroco)*. Ed. Itaca, Colonia del mar, México, 2007. Del mismo filósofo se ha de tener en cuenta el volumen: *Marxismo más allá de Marx*. UNP de México, 2004. Véase también del Profesor Napoleón

Las articuladas aún por la *phylía* y la *cáritas* del amor comunitario, entendido social y culturalmente, a pesar de haber sido reprimidas durante siglos. Ello sin olvidar nunca más su condición hermenéutica diferencial de pertenencia a lo otro también del hombre: a la *phýsis* y a lo divino otro, eso diferencial que invierte los falsos dioses de la salud y la fuerza, a la vez que invierte sus valores para reorientarse hacia lo más humilde, lo más necesitado, y lo sí indisponible de todos los seres. *Eso otro* que ahora ha llegado a estar amenazado incluso en la raíz de la vida de la naturaleza y del planeta, al nivel elemental de los cuatro elementos de la vida finita: la tierra, el agua, el fuego y el aire, para decirlo con resonancias del Geviert de Heidegger, que se remontan hasta la enseñanza contra- violenta del sabio Empédocles. El inspirador del Zaratustra.

Una vuelta de lo sagrado de la tierra celeste y nuestro planeta vivo, que se continúa en el culto de lo divino plural de todas las comunidades animadas (con alma) de la tierra, y culmina en el lazo de lo divino del amor y su límite noético, misterioso, hermenéutico espiritual: el misterio de la alteridad del acontecer del límite y del dios desconocido al otro lado del límite. El que da lugar a comunidad, al temblor por la fragilidad y el dolor del hombre, al inmenso amor por el hombre y sus posibilidades, el que se desenvuelve largamente desde la noésis sapiencial helénica hasta la más honda y hermosa de las religiones del amor: el cato-comunismo hermenéutico, democrático, plural, solidario, sin partidos burocráticos, sin dogmas irracionales e impositivos, sin cientifismo o alienaciones de fe en el progreso ciego, sino débil, crítico, irónico, el que hoy opera en medio de las sociedades desalmadas del Capital, liberando junto a la justicia y la paz política y social, los ámbitos del sentido del acontecer de lo divino espiritual histórico (en los lenguajes del arte, la religión, la política, la filosofía,) y lo sagrado en todas partes, y en el cada día cotidiano. Liberando lo sagrado cotidiano de una celebración y fiesta del amor al ser de lo otro y la gratitud del reconocimiento de la diferencia, permanentes y constantes. También lo decía Jesús: “Allí estoy, donde estén dos o más reunidos en mi nombre” Y Gadamer nos hacía recordar la proveniencia hermenéutica de Jesús y el *lógos kai erchón* griego (la unidad de palabra y acción) señalando en ella el inicio de la filosofía y la piedad occidental: “Desde que somos una conversación”⁴⁵.

Muchas de éstas son las señales que hoy nos exhortan clamando *debilmente* por “Los Derechos de Dios en la Postmodernidad”⁴⁶, a abrirle a lo divino-otro, lo divino hermenéutico del amor, los espacios y tiempos de la diferencia, ahora que se han disuelto los interdictos dogmáticos del ateísmo y el agnosticismo ilustrado, sostenido en nombre del positivismo y el cientifismo del progreso. Pues ahora quizá hayamos aprendido a escuchar y a recibir; y quizá si no incurrimos en voluntarismos excesivos y nos mantenemos con buen temperamento, pueda lo divino libre, lo sagrado de la diferencia, llegar a advenir a un lugar sereno y pudoroso, socialmente compartido, abierto en algunas estancias del habitar espiritual humano y de la *phýsis*: en algunas estancias del lenguaje comunitario, histórico, artístico, político, religioso, filosófico o mundano, y hasta en la cotidianidad de los gestos y

Conde: *La hermenéutica dialéctica transformacional y la cuestión jurídica*. Ed. Plaza y Valdés con el Instituto Politécnico Nacional. Ciudad de México, 2008.

⁴⁵ Véase de Hans-Georg Gadamer: *Arte y verdad de la palabra*. Ed. Paidós, Barcelona, Buenos Aires, 1998. Y de Ángel Gabilondo: “Leer Arte” Introducción al libro de Hans-Georg Gadamer: *Estética y hermenéutica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996. Pp. 11-45.

⁴⁶ Así he llamado a mi escrito de contribución al libro.

la intimidad de los cuerpos, tal y como he defendido en un libro publicado recientemente ⁴⁷, donde se recopilan una serie de ensayos en honor de Gianni Vattimo, provenientes de filósofos y filósofas de todo el mundo occidental. Los pensadores postmodernos (unos menos que otros y muchos aún con quisquillosas reticencias) que nos disponemos activamente a cumplir con las tareas de la hermenéutica de nuestra época *debilitando la Filosofía* en medio del *lógos* de las diferencias enlazadas. Yo estoy con Vattimo y con los vattiminanos de todas partes, a favor de los más débiles, incluida la fragilidad de la diferencia del ser-pensar.

⁴⁷ Ibidem.

