

HERMENÉUTICA Y NÓESIS EN LA POSTMODERNIDAD: CONTRA LA VIOLENCIA DEL INMUNDO IDIOTA Y SU DESMESURADO COLOR

1. Una ubicación compleja: la cuestión contextual en tránsito

El tránsito entre dos epocalidades nunca ha sido sencillo en Occidente pues tales momentos liminares, de especial densidad, conflictividad y creatividad histórica, están situados en el espacio abierto *entre* dos epocalidades diferentes, cuyas constelaciones de perspectivas como sistemas de paradigmas de vigencia y valoración, topologías de coordenadas que señalan lo insignificante y lo relevante, y, en suma, superficies de inscripción (donde situar los *fenómenos*: en el amplio sentido que va desde los fenómenos sensibles a los inteligibles, en ambos casos mediados por las pre-comprensiones interpretativas y las asunciones endoxáticas del lenguaje, como pensamos todavía siguiendo las indicaciones hermenéuticas del Aristóteles Griego), están puestas en cuestión. Dejan de ofrecer un suelo de creencias estables y pasan a interrogarse como ideas-problemas, para decirlo prosiguiendo con el fecundo contraste entre *Ideas* y *Creencias* que proporciona el *perspectivismo* ontológico-histórico del mejor Ortega y Gasset. Es decir, insistiendo en que tales perspectivas no son puntos de vista diversos (o parciales) sobre una única realidad (total) sino que es la realidad misma y su propia posibilidad la que se da y vierte originariamente en pluralidad de perspectivas en devenir.

Tales épocas de tránsito, además, se discuten entre sí, corriéndose el riesgo dialéctico de que el nuevo paradigma emergente reproduzca algunas o hasta muchas dimensiones del paradigma en descenso, por voluntad de poder ser entendido (y hasta de *aclararse* a sí mismo), o de crecer; mientras que el paradigma en declive suele apropiarse *a la desesperada defensiva* de las críticas más evidentes que recibe, acoplándolas a su revitalización agónica, forzada y las más de las veces de una ferocidad estentórea que suele preferir morir matando... Pero con eso y con todo: las superficies de inscripción contextual están puestas en cuestión. Son ellas mismas las que se han vuelto problemáticas y emergen como densas cuestiones críticas, preñadas de fecundas (pero desasosegantes) interrogaciones, que dejan de proporcionar ningún estable fundamento. Por lo cual se produce una gran apertura. Y ello no de cualquier manera, sino

afectando desde la raíz al cuestionamiento de las creencias admitidas por la mayoría, los sabios, los expertos o las mismas prevalencias performativas del lenguaje contextual concreto del que se trate... Asunto que ya involucra una dimensión de particular complejidad, pues supone (si el lector/a lo advierte) que estamos tomando al lenguaje como *lugar* (y al lugar-espacio como lenguaje) de relieves arqueológicos estratificados, de acuerdo con las tradiciones interpretativas *históricas* que el lenguaje repliega y des-pliega; mientras que el *espacio* mismo de ese *Entre* se nos aparece no ya como espacio extenso y medible cuantitativamente; no como mero espacio *físico*; sino como una singular dis-tancia de espacio temporal histórico-lingüístico que nos mide, que nos envuelve en su inmensa apertura, pues supone nuestro contexto mismo a descubrir.

Y, entonces, no ya tampoco *contando con* una temporalidad lineal sucesiva y mucho menos homogénea. Así pues, en cuanto empezamos a hablar del *contexto* donde situar nuestro discurso o reflexión *actual*: el de una epocalidad que sí consintiera poder ser llamada *nuestra*, irrumpen alteraciones sumamente perturbadoras en cuanto al espacio-tiempo del lenguaje del ser-ahí que somos y dónde estamos: el espacio-tiempo ontológico; perturbaciones que permiten advertir, con el exigente cuidado que la racionalidad crítica demanda, el registro antedicho: cómo todos los parámetros de ubicación señalados (y hemos mentado sólo algunos pocos) están abiertos y sometidos a honda interrogación y reconsideración; mientras que, sin embargo, nos resulta decisivo saber mínimamente (y ello de modo tan indispensable como urgente) a qué atenernos; saber a qué atenernos para comprender y actuar, para percibir lo relevante, el orden de prioridades, y hasta el contorno diferencial de los relieves y sentidos de cuanto nos rodea, sucede y hacemos. Saber a qué atenernos incluso para interpretar cómo situarnos, en qué contexto de ubicación inscribirnos para comprender nuestro enclave... Todo lo cual depende de saber algo tan aparentemente sencillo como *¿dónde (y cuándo) estamos-somos?* y *¿a dónde podemos (queremos) (si es posible) ir-estar-ser?* Asunto, insisto, que permite advertir ya con suma perplejidad cómo irrumpe y emerge el problema de La Filosofía de la Historia, junto con el problema de la Ontología Estética (de la *aisthesis*-percepción) del espacio-tiempo-lenguaje del ser: como contexto de las interpretaciones y perspectivas plurales, en cuanto abrimos siquiera la boca. Al menos en Occidente: Europa y América, cuando no ya en todos los lugares de la tierra, inmersa en la Globalización comunicacional y telemática. Pero ¿entonces? ¿Qué es lo que nos ha pasado, y nos está pasando, para que el ser del tiempo y el espacio emerjan como problema esencial (inaplazable) de *nuestro tiempo* (para decirlo, de nuevo, con Ortega y Gasset). ¿Qué está pasando para que el tiempo-espacio contextual de nuestra historicidad sea, él mismo, el tema esencial de re-flexión de nuestro tiempo?... Y ¿no nos ocurre que, mientras tanto, tales cuestiones se ven atravesadas por el vínculo inmanente del lenguaje que ahora sí se sabe necesariamente (in-decidiblemente) histórico? Una vuelta de tuerca más: y si es *histórico* (pero espacial-simultáneo) porque re-une las topologías de los estratos diversos de las epocalidades que lo configuran, en vez de *superarlas dialécticamente* como hacía la Modernidad que se despide tan

violentamente, entonces también es, *a la vez*, necesariamente plural-político y ecológico; sin que ello obvie, ni permita omitir, durante un solo segundo, el nexos igualmente vinculante de todas las dimensiones traídas con el Arte, como mínimo en tres sentidos convergentes:

- a) El arte-técnica de las tecnologías digitales y cibernéticas (telemáticas) que ya hemos *incorporado*: a nuestros cuerpos, nuestra memoria e imaginación y nuestra cotidianidad como espacio envolvente.
- b) La ontología del arte como estética del ser-lenguaje histórico del espacio-tiempo, en el sentido ya señalado por estas mismas líneas como *problema esencial de nuestro tiempo*.
- c) El arte como alma-vida esencial de la racionalidad noésica-espiritual-comunitaria *poética*: perteneciente a la creatividad. Pues tal es su correlato: la nóesis, que, desde los griegos hasta Hegel, luego retomado amplia y críticamente por Nietzsche y Heidegger, llegando hasta nosotros de diversas maneras [a los Hijos/as de Nietzsche, como yo nos autodenomino, llamo (invoco) y reconozco, siguiendo al Zaratustra que espera la llegada de sus hijos] tiene que ver con la Poesía Productiva: con la Poésis, con las acciones y obras poéticas (públicas) que dan lugar a lazo social; para empezar por la poesía de la tragedia ática y su función educadora de la pólis, en la asunción del límite: iniciación que comienza por la asunción de la muerte, que se pone en escena gracias a las máscaras de la risa y el llanto *a la vez*. La nóesis que se declina según la tríada del *noên poiétikos* (pensar espiritual-comunitario creativo-productivo); el *noên pathetikós* (pensar receptivo: el museo, la biblioteca...) y el *noên orexikós* (pensar espiritual-comunitario deseante: del lazo entre ambas noéticas: la poética y la receptiva; por deseo del bien común, del límite como plenitud. Tres dimensiones que se enlazan en el *Andenken* (rememorar, repensar, renombrar) de Heidegger –siguiendo a Nietzsche—cuando responde a la pregunta: *¿Qué quiere decir Pensar?: (Was heiss Denken?)* y contesta subrayando la unidad articulada (enlazada por el *lógos*) de la gratitud de lo gratuito esencial que es correlato del darse del ser-tiempo, pues se declina como *Danken-Denken* (agradecer-pensar, recibir, los dones del presente); *Gedanken*: rememorar, celebrar, los pensamientos recibiendo-interpretando selectivamente los pasados posibles; y *Dichten*: poetizar, recrear los futuros mejores: los habitables, pensando en el bien de los tiempos y seres venideros. *Denken-Gedanken-Dichten*. Un asunto que desde los presocráticos: Parménides, Empédocles y Anaxágoras, tiene que ver con la *philia*: con la amistad y el amor (eros) al bien ontológico, o bien de la plenitud común, tal y como seguirá elaborándolo el mejor Platón y lo recibirá y recreará y relanzará el Aristóteles Griego.

En nuestros días ha sido Hans-Georg Gadamer, siguiendo a Heidegger, quien ha entronizado el *noên*: el pensar espiritual comunitario como *VERSTEHEN*: *pensar como comprender e interpretar*, situándolo en el centro abierto a la alteridad de la racionalidad

espiritual de la Hermenéutica Crítica, en tanto que nueva *koiné*, *lingua franca* o *Lógos*: lazo y espacio público, plaza pública, donde se puede producir el encuentro (diálogo, debate, escucha, disenso, traducción, interpretación) entre las corrientes actuales del pensamiento.

Tres dimensiones del *noéin*, para abrir boca, que convierten a la Ontología Estética en algo muy diverso de la mera Crítica de Arte y señalan, al menos, el lugar racional *por donde* sí poder abordar y plantear los problemas que competen a la complejidad singular de nuestra ubicación también histórico-política: el *Dónde* estamos-somos-podemos-obramos-creamos, etc., que afecta esencialmente a la Ontología de la Historia *emergida* como cuestión esencial. Y ni siquiera aún abordada “del todo” o tensada hasta su límite o con la complejidad que requiere y exige la cuestión; pues bien podría ocurrir, además, en cuanto a todo este asunto (*tà prágmata* del pensar del ser-tiempo), que estuvieran pasando algunas cosas tan sumamente inquietantes como las descritas sí, pero a partir, por un lado, de *comprender* que no se tratara sin más (para nosotros, en el siglo XXI) de un mero *cambio de época*, sino más bien de una puesta en cuestión de la Historia misma, como superficie de inscripción, donde poder situarnos. Que fuera ella: La Historia (y el ser-sentido de la Historia) la esencialmente puesta en entredicho. Por lo cual sería necesario asumir otra vez “toda” su memoria (de otra manera) y advertir que es la supuesta ordenación sucesivo-epocal progresiva que la estructuraba la que ha saltado por los aires poniendo a nuestra disposición los repertorios libres de los pasados posibles en relaciones de proximidad y distancia insólitas para la Historia *anterior*: la filosofía (metafísica) de la Historia Ilustrada, como secularización de la historia de la salvación cristiana, que procedía linealmente desde el pasado hasta el futuro y *más allá*, dejando cada presente-pasado atrás. Una cuestión de orden teológico-político que salta por los aires con *la muerte de Dios* anunciada por Nietzsche.

Ya que si el Dios bíblico ha muerto (tal y como sucede con el Cristo de la Cruz, y sucede con muchos semidioses, benefactores de la humanidad, hijos de un dios y una mortal, para las tradiciones greco-cristianas, por ejemplo: Diónisos), entonces lo que salta por los aires es todo aquello que *Las Metafísicas* (las síntesis híbridas de mitos bíblicos y pensamiento griego, que se apropiaron de las ontologías y teologías de la espiritualidad racional helena para *ajustarlas* al judaísmo, al cristianismo, la fe musulmana y la fe reformada moderna) habían depositado en los hombros del Dios Metafísico. Eso es lo que salta por los aires (quizá para bien y para mal): la juntura justificadora de una síntesis que sometía, transformaba, deformaba, la teología racional filosófica a las necesidades civilizatorias de la fe bíblica, puesta en curso por las teodiceas salvadoras *de la Historia de la Redención* y sus secularizaciones tecnológico-científicas y económicas “todopoderosas”: racionalistas. Pues, en efecto, lo que arrastra y arrasa *la frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (sentencia que, tal como nos recuerda Heidegger, ya había sido pronunciada por Hegel) no es sólo el Fundamento: el Sujeto, el sustrato, el *hypokeímenon* lógico y metafísico: *gramatical* (ya antes discutido radicalmente por Heráclito) como último refugio causal

temporal-lineal (para los racionalismos metafísicos) basado en los nexos de asociación por semejanza y contigüidad sucesiva de los fenómenos; tal y como ya había quedado (expuesta y al paio) la cuestión de la racionalidad causal, tras la crítica operada por el empirismo de David Hume. De ahí que la cuestión causal hubiera de ser remendada luego por Kant, quien procede volviendo a re-fundamentar el espacio y el tiempo entre los *a priori*s de la sensibilidad del *sujeto transcendental*. Una re-fundamentación sumamente discutible, a partir de la Muerte de Dios, tanto por el lado del Sujeto [que se pro-pone y ante-pone como *anterior* al orden racional del mundo y el tiempo (¡que él mismo instaure!, pero ¿en qué tiempo *antes* del tiempo? ¿Y qué diría Parménides de ese mito cosmogónico que está en la matriz de todos los mitos-dogmas?)] como por el lado de la reducción de la temporalidad-espacialidad al ámbito de la unificación-localización de los fenómenos sensibles (todo el idealismo alemán protestará *contra Kant* por este motivo); unos fenómenos que por tal unificación-localización espacio-temporal se vuelven susceptibles de ser objetos inteligibles (se pretende) y de recibir la formalización de los Esquemas y las Categorías transcendentales, a expensas del intrincado problema de cómo se involucra *el tiempo* entre los mismos Esquemas de la imaginación transcendental y su uso, tanto como en el uso de las Categorías, para empezar por la de Causalidad misma. Siempre el problema del *tiempo*. Y lo mismo (análogo) afecta a la *fundación*, en los últimos escritos de Kant, del progreso racional lineal de la historia de la civilización ilustrada, basada en el tiempo lineal y en el teísmo de una fe “religiosa”, ya francamente declarada instrumental, para los intereses laicos colonizadores: aquéllos que justifican la religión dentro de los límites de la razón (y su contrario, ahora ya invertido: “superado”: incorporado o dejado a atrás). Siempre el problema del *tiempo*; que en este caso lleva a revisar el creacionismo del génesis secularizado y la *hybris* (ebriedad des-mesurada) del sujeto todopoderoso *humano, demasiado humano* aprestándose a ocupar el lugar del Dios muerto, del Dios asesinado por los asesinos de Dios. Los peores de los hombres, a decir de Nietzsche.

2. El Problema histórico de la Verdad

Pero, además, la cuestión de la causalidad está intrínsecamente conectada con el problema de la verdad y basta con *el caso de la verdad* en las metafísicas racionalistas modernas, por ejemplo, para advertir la densidad de los problemas esenciales depositados en los hombros del dios todopoderoso que ahora ha muerto. Pensemos un momento en Descartes, para muchos el fundador de la Modernidad, y en la asombrosa cuestión del *Genio Maligno* que planea en sus *Meditaciones Metafísicas*. Como se recordará, el escepticismo metodológico del filósofo francés le conduce a poner en cuestión incluso las *evidencias* que se siguen de nuestros principios matemáticos y lógicos, haciéndole interrogarse de la siguiente manera o de una parecida: ¿Y si un Genio Maligno nos hubiera creado de tal modo que justo cuando nos basamos en que *A es A*, o

en que los dos ángulos de un triángulo rectángulo suman 180 grados, o en que la distancia más corta entre dos puntos es una recta... estuviéramos equivocándonos y el Genio Maligno se regocijara ante nuestra torpeza, mientras que en vano quisiéramos aplicar tales falsas evidencias a los objetos del mundo exterior o nos engañáramos al hacerlo?... En tal caso, fallando las certezas, no podríamos asegurar *la verdad* como *adaequatio intellectus et rem*: como adecuación del contenido intencional interno a la conciencia (*intellectus*) del sujeto, y la cosa o substancia exterior (*rem*), con la cual tiene que concordar el concepto-juicio para ser verdadero... Pero esto no puede ser —sigue razonando el fundador de la Metafísica Racionalista Moderna—. ¿Y por qué? ¿Por qué no puede ser? ¿Por qué no podemos estar “mal hechos” en cuanto a los primeros principios lógicos a partir de los cuales procedemos?... Y ahora viene la respuesta *metafísica*, híbrida, con una carga de teodicea (justificación del mal por recurso a Dios) tan estremecedora como apabullante, y casi inverosímil hoy para nosotros, si no fuera porque en ella, en tal respuesta, se transparenta ingenuamente la proveniencia esencial del mundo metafísico *dogmático* donde todavía no se ha dado la refinada secularización de la intervención de Kant: No, no puede ser —sigue Descartes— porque Dios es bueno. Porque la bondad pertenece necesariamente a los caracteres de la esencia de Dios; quien no podría divertirse con nuestros errores, ni haber creado a la criatura humana deforme y mal construida. Así pues ocurre como en San Anselmo de Canterbury y *el Argumento Ontológico*: que Dios siendo el *Sumun Ens* perfectísimo no puede no ser, porque ser es una de las máximas perfecciones. Y en Descartes, no puede además no ser bueno: ya que la creación es difusiva y bondadosa... Argumento (el de San Anselmo) que ya se encargará de discutir el Kant *pre-crítico* en aquél texto emblemático suyo, perteneciente, junto con *La Nova Dilucidatio* y *La Dissertatio*, a su producción *precrítica* o anterior a la *Crítica de la Razón Pura* (1781): el texto conocido abreviadamente por el *Beweisgrund: El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios...* (1763). En este tratado Kant se basa únicamente en la noción de *existencia* y en argumentar que ésta no es un concepto ni puede estar incluida en los caracteres analizables de ninguna esencia; lo cual refuta a San Anselmo, pero procede, en su interpretación (la de Kant) del ser: asimilado a existencia, sin advertir que tal interpretación (luego naturalizada: olvidando su origen) del ser como existencia (y del ser de Dios como la única esencia que consiste en existir) proviene por completo del acervo escolástico elaborado no ya por Francisco Suárez y hasta ni tan siquiera por los árabes: Ibn'Rushd (Averroes) o Ibn'Sina (Avicena), sino directamente por Santo Tomás de Aquino. Baste acercarse para registrarlo no ya a la densidad incomparable de la *Suma Teológica* del dominico Doctor Angelicus, sino a un breve tratado suyo más fácil de leer y discutir como es el *De Ente et Essentia*; en el cual, por cierto, gracias al intento de aproximar aristotelismo y cristianismo, “se olvida” Tomás de Aquino del *ser primero* esencial del Aristóteles Griego: el alma: *la próte aitia tou einai* (primera *ousía* que es ser como causa); a la cual Aristóteles entiende no como alma individual potencial, sino como alma-vida que es acción (*enérgeia*) como praxis comunitaria-pública. Acción excelente que da lugar a comunidad (en todos los seres animados) y

es correlato de la *noésis* lingüística inteligible porque se expresa como verdad ontológica (*alétheia*). Es éste primer sentido causal (último para nosotros a partir de los fenómenos), el más elaborado, el que es máximamente inteligible por parte del *noein* de la verdad del ser de Aristóteles, el que pasa a ser olvidado por Tomás de Aquino siendo sustituido en el tomismo por la *existencia* inefable, irracional, y separada de las esencias inteligibles (en la mente del Dios Creador bíblico), pues (igual que luego en Kant) no es concepto, ni se obtiene por análisis de los semantemas de los conceptos; sino que “se añade” a las esencias ¡y la añade el Dios testamentario! En esto desemboca el genuino des-cubrimiento del Aristóteles Griego olvidado, quien, siguiendo a Parménides, sentaba que la verdad ontológica del ser (que se dice de plurales maneras en el lenguaje del ser), es su máximo sentido y límite último irreferible: último para nosotros y primero desde el punto de vista causal, ya que el *méthodos* —camino— de acceso a las causas primeras inmanentes, es la inversión del sentido individual del tiempo cinético-psicológico. Y sentaba que la verdad ontológica (*alétheia*) es prático-poética (creativa). Que la verdad ontológica del ser es acción-obra poética participativa, inmanente a la comunidad de la pólis (en el caso del hombre, pero también inmanente a las acciones excelentes de todos los mundos de la vida animada y sus comunidades). Lo cual, de saberlo, de haberlo sabido Kant: que su noción de *existencia* repetía lo más original de la aportación de Tomás de Aquino a la cristianización (tremenda) del Aristóteles Griego, habría puesto en serios apuros al filósofo ilustrado de Königsberg, y hasta quizá le habría sonrojado. Asunto que no obstaba para que el genio de Kant redescubriera, pero ya como descubrimiento *propio* (de Kant) la primacía de la Razón Práctica sobre la Teórica... pero ¿a qué precio? Al del olvido del ser, al de reducir la praxis (antes acción ontológica) al antropocentrismo y a la *Fundamentación de la Metafísica de Las Costumbres*, en nombre de la Libertad-Razón del sujeto (ilustrado), entregando la Razón Teórica en manos de la ciencia determinista newtoniana... mientras negaba el *noein* teórico de la comprensión, interpretación, etc. Más tarde también Kant discutirá el *dogmatismo* de Descartes y la bondad conmovedora de su dios; terminando por relegar la función racional (ya secularizada) de dios a la de ofrecer un ideal dialéctico asintótico, como supuesto útil para la ordenación sistemática de los conocimientos objetivos del sujeto... otra cosa es que la crítica de la razón pura práctica sí pueda situar la Metafísica de las esperanzas cristianas escatológicas en el terreno de unos postulados de inmortalidad y justicia que premien y refuercen el cumplimiento del deber racional del hombre libre ilustrado... pero el sujeto autónomo se basta a sí mismo con los imperativos puramente racionales. Es cristiano reformado y secularizado; lo cual no puede hacernos olvidar a nosotros que la metafísica cristiana moderna está en la base y en la continuidad de la secularización ilustrada que la prosigue y vehicula, ahora relegando a dios y asumiendo el sujeto humano el control de la expansión civilizatoria del mundo salvaje a colonizar y salvar.

Para nosotros lo evidente, mientras tanto, es que la interpretación del ser como *existencia* diferenciada de la *esencia*; y su asignación respectiva a un mundo exterior (existencia: presente, ya no correlato de ningún *noéin* como percepción espiritual racional-comunitaria-histórica y supra-conceptual), separado, a su vez, del mundo interior (esencia conceptualizable, definible: óptica); ambos separados y unidos por Dios (garante entonces de la verdad-enlace) es, en todos los sentidos, un avispero de agudos problemas: un engendro metafísico de alto voltaje, que da por supuestas demasiadas cosas, entre ellas el dogma-mito del Génesis Bíblico, que hace de las esencias las ideas de la mente de Dios y *después* hace de las existencias *el ser* de tales ideas-esencias, una vez creadas por el Todopoderoso como criaturas dependientes suyas... Es cierto que para la piedad del Santo de Aquino en todas las existencias está Dios: la única esencia que *en verdad* existe; pero se trata ahora de una noción de *ser* que no era para nada la griega —pues supone el dogma de la Creación del Génesis del Antiguo Testamento en que Dios crea *ex nihilo* (desde la nada) garantizando la separación de Dios y el Mundo Creado—. Se trata ahora de una noción de *ser* que no podemos encontrar entre los griegos *porque* ha roto con el pensar; se ha convertido en irracional, inefable, dogmática: no se pudo correlacionar ni con *el ser (eînai) que se dice de plurales maneras en el lenguaje (lógos)* del Aristóteles Griego; ni con el *ser (eînai)* que se da en mismidad (*tó autó*) con el pensar (*noéin*) del Poema *didaskálico* (educativo) de Parménides, quien nombra por primera vez así al ser del Uno: a la unidad indivisible (eterna y necesaria) del límite constituyente o vinculante del *Arché*; la cual (como precisará el Aristóteles Griego) ha de decirse en pluralidad numérica originaria (inderivada), justo *porque* precisamente es el modo de ser de su unidad intensiva indivisible diferencial el que no permite ser confundido con ningún Uno-*Todo* cuantitativo, extenso, divisible. Un modo de ser: el de la unidad intensiva indivisible o límite-limitante, ya descubierto por los primeros teólogos racionales: los Milesios, cuando denuncian que la esencia de todo mito está en el antropomorfismo que se vierte en las cosmogonías y teogonías, basadas en el mito del creacionismo genésico y la linealidad del tiempo.... Una denuncia crítica con la cual nace, para hablar con precisión, la Filosofía como racionalidad no mitológica (contra-dogmática) de Occidente. Pero bueno, está claro que Grecia es otro mundo y que la Filosofía Griega no era ni judía, ni árabe, ni cristiana. Así que dejemos a las metafísicas modernas y a sus secularizaciones metafísicas (racionalistas, empiristas, ilustradas), en el lado en que las sitúa la Muerte de Dios: en el lado medieval y moderno que se aleja de nosotros en tanto que ya somos post-secularizados y por lo tanto post-cristianos. Fenómeno histórico-filosófico de enorme envergadura que aún estamos lejos de poder entender y asumir, quizá porque no conocemos (y los no-filósofos lo des-conocen) lo suficiente, la historia de la memoria de la verdad que llamamos *Filosofía* y mucho menos conocemos el pensamiento filosófico griego ni las ontologías y teologías espirituales (contra-mitológicas) del ser y de lo divino inmanente, helenas. Pues las *fuentes griegas* fueron celosamente tapadas (y deformadas), sustraídas, saqueadas y olvidadas por las teologías dogmáticas que se apropiaron de ellas sin citarlas; fueron escondidas entre rejas o en profundas mazmorras, fueron quemadas en hogueras inquisitoriales o bárbaras, como un tesoro

(enterrado mil veces por un ladrón en un pozo sin fondo): el que alguien roba en la larga noche, olvidando, después, donde tiene que ir a buscarlo. O peor aún: fueron recubiertas (y utilizadas) por (y para) los sentidos óptico-dogmáticos que estamos advirtiendo, merced a transformaciones y traducciones *históricas* destinadas al dominio civilizatorio y colonizador que se operaba en el nombre de Dios.

¿Resulta casual, entonces, que el nombre de la verdad ontológica del ser que se da (y se vela) en el lenguaje como su límite constituyente, sea para la Filosofía Griega, desde Parménides, NO la *homóiosis* (homologación, adecuación, semejanza) que se reserva para la verdad lógica (óptica); propia de los juicios compuestos y su corrección semántica, pendiente de mostración racional y fundamentación en cuanto a la legitimidad (derivada) de sus cópulas, SINO la *alétheia* como mismidad del ser-tiempo en el pensar, que literalmente ha de traducirse por des-velamiento, des-encubrimiento, des-cubrimiento, que *acontece* de modo simple o indivisible? Pues acontece de modo no generable, ni corruptible, ni cinético-categorial: No de acuerdo con los cambios entre contrarios de cantidad, cualidad o lugar extenso...cambios ópticos que son medidos y medibles, SINO sólo únicamente (*haplós*) de modo absoluto y no relativo a su vez: medidos por el límite-criterio ontológico intensivo, inextenso e indivisible al cual los cambios y los movimientos hacen referencia para ser y por eso son pensables. Tal es el trazado de la diferencia ontológica entre el lenguaje del ser y el lenguaje del ente. Éste sí es pensable y sí ofrece el legado de la ontología helena; cuya carga teológica estriba en que lo divino (*tó theion, tá theia*) es únicamente (en plural numérico) aquello en que se da *el modo de ser de la unidad intensiva indivisible*. Si bien *eso*: aquello en que se da *el modo de ser* divino indivisible irrumpe por doquier y se localiza de modo inmanente en el *lógos* (lazo) comunitario espiritual de todos los seres vivos, tal y como lo descubre el lenguaje reflexivo de los humanos mortales; pues la eternidad necesaria es lo que le falta, lo que no tiene...al mortal, si acepta el límite de la alteridad constituyente que nos asigna la muerte. Debido al cual podemos percibir que la ausencia es y restituir la sincronía del espacio-tiempo intensivo del lenguaje del pensar del ser y ofrecer a lo divino-eterno un lugar donde darse, a la vez que experimentar el acontecer de su plenitud en múltiples ocasiones. Volveremos sobre ello.

3. La Frase de Nietzsche «Dios ha Muerto»

Sirva lo dicho como mero botón de muestra de la crítica a las Metafísicas racionalistas; una crítica abierta por estas cuestiones de hondo calado teológico político, que Nietzsche pone en circulación y afectan esencialmente a la Metafísica de la Historia, pues bien templadas y temperadas, operan advirtiendo un sólo vector principal al que señalan con espesas tintas negras y rojos subrayados: la denuncia de la secularización en Occidente (ya iniciada por Roma) como un cristianismo sin dios, que opera violentamente en el nombre del dios todopoderoso a través del

tiempo lineal y la ocupación del espacio colonial, arrasando (con supuesta justificación *racionalista*) todas las otras culturas animadas y espirituales de la tierra, incluidas las culturas *pasadas* del Occidente mismo. Es desde este punto de vista, estrictamente espiritual y contra-violento, desde el que Nietzsche puede (contra la violenta reducción que se concentra en la causalidad temporal cinético-lineal) proponer la alternativa de Otra Temporalidad, como alteración eficaz a la barbarie de las síntesis bíblicas reductivas y elementales que se apropian del Lógos heleno: la alternativa de otra filosofía de la historia, basada en la temporalidad curva del pensamiento del eterno retorno. Una hipótesis que nada tiene que ver con el tiempo cosmológico-físico de la física terrestre o celeste, sino con la teología política que afecta a la transformación radical de la ontología del ser-tiempo de la filosofía de la historia y el espacio del lenguaje interpretativo de la misma. Así lo explica el propio Nietzsche en algunos textos emblemáticos: uno muy temprano que se llama *Fatum e Historia* (1862) escrito por un Nietzsche muy joven, con sólo 17 años, cuando acaba de descubrir la poesía y la filosofía de Friedrich Hölderlin (a pesar del desprecio que le profesaban sus profesores del Pforta) y lee entusiasmado su propuesta de *Ein anderer Anfang* (*Un otro inicio*) para Occidente. Los lectores pueden encontrar ese temprano texto de Nietzsche fácilmente en internet y pueden leerlo junto con: *Libertad de voluntad y Fatum* (1868). En ambos el joven Nietzsche dibuja la aporía de los postkantianos, fictheanos y spinozistas, en torno a la cuestión del (libre) ateísmo y la interpreta así: estamos condenados a ser meros epígonos eruditos de la Historia, restringidos a poner notas a pie de página en los voluminosos tratados de la historia acontecida; o bien a ser ingenuos ignorantes, que creen que están descubriendo el mundo y pueden cambiar la Historia a su gusto, porque no la conocen, *a no ser que*: el pasado sea posible; a no ser que las categorías de la ontología modal (podemos colegir nosotros), la posibilidad, la contingencia, la necesidad, la realidad, no se distribuyan de acuerdo a un tiempo lineal que reserva la contingencia para el futuro y pone todo el peso de la necesidad (inamovible) en el pasado. Es decir: a no ser que el pasado no esté escrito *del todo* sino abierto a las reinterpretaciones que lo liberan permitiendo que vuelva como *futuro anterior* inédito del que mana el presente. La hipótesis del Eterno retorno ya late en estos textos tempranos, donde se trata de la misma cuestión que volverá Nietzsche a abordar en *Las Consideraciones Intempestivas* y en especial en *La Segunda*, dedicada a reflexionar *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. La misma cuestión que se acrisola en el Pensamiento del Eterno Retorno: *Ewige wieder kert des Gleichen*, emblemáticamente desde *La Gaya Ciencia* hasta el *Así habló Zaratustra* y se puede rastrear en toda la producción nietzscheana, pues la honda preocupación por la ontología temporal de la Filosofía de la Historia y su Teología Política, no ha dejado de acompañar nunca al pensamiento de Nietzsche y de condensar su más lúcida creatividad como alternativa a la *Muerte de Dios*, en el advenimiento del post-cristianismo.

Pero no nos confundamos ni obremos precipitadamente. Tal alternativa, una vez situada en su contexto de intervención propio: el de la ontología de la historia y la teología política, no implica sin más la apertura de otra época que venga a sumarse y superar a las anteriores, eso, desde luego, ha de estar claro ya; por lo cual las alternativas que se abren son esencialmente... ¿Cuáles? Yo pienso que como mínimo cinco, que no tienen por qué excluirse entre sí:

- a) Repensar la *ontología* y *teología* griegas y devolverle la investigación y la palabra filosófica racional que las tradiciones semíticas bíblicas le habían sustraído en traducciones híbridas, transformadoras y deformadas, poniendo la espiritualidad religiosa helena (empezando por Apolo-Diónisos) al servicio de los intereses de la expansión civilizatoria platónico-judeo-cristiana, a partir de Roma. Para ello ya se contaría con el hilo conductor de la Filosofía de la Historia y la Ontología del Tiempo-Espacio, vertidos en el Lenguaje interpretativo de las culturas artísticas.
- b) Que tal repensar se situara en el *Entre* (el *Zwischen* de Hölderlin), reencontrando la espacialidad abierta de una causalidad topológica intensiva que enlazara por la diferencia a las pluralidades comparativas, respectivamente diferenciales. Tal espacio intensivo ya lo había descubierto Heráclito con su *armonía oculta* tensional entre los límites extremos que se co-pertenece y se vuelcan el uno en el otro, cruzándose y apareciendo/des-apareciendo... Pero para toda la Filosofía Griega en general se trata de topologías a partir de los Milesios. Con lo cual, la Diferencia se diría reflexivamente dos veces. Ello dibujaría una cordillera o un archipiélago: diferencias isonómicas (iguales ante la ley) de las islas y las cumbres, como epocalidades de mundos y culturas históricas, cada una de las cuales sería un universo (inagotable) no superior ni inferior a los restantes, sino isonómico, como las constituciones jurídico-políticas plurales del panhelenismo, orientado a la paz, estando enlazadas, las diferencias, por el espacio libre de la distancia y la diferencia misma. Un modo de relación-vínculo libre: abierto, que no subsume las diferencias tratadas como partes en ningún todo. Un modo de relación-vínculo que no pertenece a la extensión.
- c) Que tal repensar supusiera una resurrección o liberación del ser olvidado, sepultado por el lenguaje óptico y la temporalidad-espacialidad cósmica de las metafísicas, que una vez puestas en suspenso, permitieran la gran apertura del retorno de lo divino inmanente plural; lo sagrado indisponible; la *Phýsis* viva ecológica y liberada a su misterio; el encantamiento simbólico del mundo, y el *Lógos* del lazo social como lenguaje constituyente comunitario y poético: creativo, culto, cultivado, interpretativo, pluralista, transmitido mediante el aprendizaje educativo de las artes y los saberes críticos, incorporables al desenvolvimiento de la riqueza de la vida personal y comunitaria, que se articula a través de instituciones justas y acciones participativas, dialógicas, en el ámbito de la *Pólis*. Pero no sólo, también en el de todas las comunidades de los mundos

animados del planeta. También contando con lo sagrado (indisponible) de los animales, las plantas y la tierra misma.

- d) Que tal repensar supusiera una crítica (y un vuelco) del sistema de valores que subordina la intensidad creativa de las culturas de la paz, a la civilización aseguradora e impositiva, excluyente, propia de los sistemas de dominio y los valores de la sobrevivencia bélica que se afirma negando. Para lo cual bastaría también con una re-proposición de la criteriología helena que descansa en la ontología del límite tal y como es lúcidamente elaborada por los primeros ontólogos del lenguaje: Los Milesios: Tales, Anaximandro y Anaxímenes; Parménides y Heráclito; Empédocles y Anaxágoras... viniendo a acrisolarse en la esmerada henología de lo uno y lo múltiple del Aristóteles Griego, que los recibe y reúne por primera vez, configurando el enlace (*lógos*) articulado de las voces plurales de los filósofos Pre-socráticos o Pre-platónicos, para proseguir la investigación de los límites y criterios que rigen en los diversos géneros literarios y los usos lingüísticos del ser-diferencia que se dice de diversas maneras, en el lenguaje de los mundos de la vida. Una criteriología, en suma, que subordina lo extenso a lo intensivo.
- e) Que todo ello no llevara a olvidar el olvido: no llevara a olvidar que en el corazón del acontecer de la *alétheia* como verdad ontológica se retiene y vela lo que tiene de más propio: la *léthe*, lo que no se da, se resera, se retira, se difracta y suspende, como condición de posibilidad del darse del ser en el tiempo y el pensar, que son necesariamente históricos. Por lo cual es el misterio inagotable del devenir del ser (y no el movimiento genésico del ente) lo que *esta otra historicidad* no puede olvidar. Y ello implica: expropiación, des-posesión de la Diferencia que el pensar no puede *tener* ni *dominar* ni *disponer*, ni instrumentalizar, ni *calcular* porque pertenece la Diferencia: pertenece a la gratuidad-gratitud indisponible y sagrada del misterio radical de todo cuanto se da en el ámbito abierto de la verdad del ser: en el límite de su gran apertura.

Así pues ¿Qué es lo que retorna con y *después de Nietzsche*? ¿No ha de ser todo lo excluido, todo lo reprimido por las civilizaciones ascéticas de las bárbaras metafísicas de raigambre platónico-semita? ¿No ha de ser el proyecto *nunca antes realizado* de la ontología trágica griega como ontología poética de los límites y teología de la historia isonómica? El proyecto de una cultura culta, cultivada, estética, interpretativa y democrática, que sigue vivo en los textos de nuestra memoria filosófica de la verdad del ser... Basta con que no supongamos la *barbaridad* de creer que Grecia quedó atrás, consumida y consumada, y menos aún que la civilización política griega *realizó* nunca las posibilidades de la filosofía: de la ontología modal de la historia de la verdad del ser, que siguen vivas en las raíces filosóficas de todos los lenguajes del pensamiento de Occidente. Contra ello nos previene Nietzsche cuando clama enfáticamente en el texto de *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (los presocráticos) aquello de:

Unos pueblos tienen sabios, otros tienen santos, sólo en Grecia la Filosofía está justificada y no tiene que ir, junto con su hermano el Arte, mendigando ser escuchada... así pues: ¡Dadme una verdadera cultura, dadme una comunidad y yo os enseñaré lo que de verdad pueden el Arte y la Filosofía!... Pero hace tiempo que hemos venido a parar entre bárbaros y ahora no sabemos cómo librarnos de ellos.

Ahora bien, que Nietzsche (y muchos de sus hijos: de los hijos/as de Nietzsche) que estamos y seguirán llegando, lo piense así, no parece implicar en absoluto que nosotros hayamos de seguirle *al pie de la letra*, ni en todo, ni por la vía de esa alternativa precisa, pues, para empezar, más bien la *liberación de Grecia*, por así decirlo, lo que parece es implicar: desde la liberación del simbólico y la liberación del azar y lo gratuito, junto con la liberación de la alteridad, la inmanencia y la diferencia que se reúnen en la divinidad de Dionisos; la liberación de todas las culturas y los pueblos sometidos a menosprecio y superación por el desarrollismo de las metafísicas en expansión del poder monoteísta y secularizado de la Historia. Las metafísicas de los grandes meta-relatos que hoy han perdido legitimidad, mientras que el dios muerto bien podría estar resucitando ahora en las divinidades-simbólicas (antes sometidas) de todas las culturas animadas de la tierra (una vez más) celeste. En la gran apertura de la tierra celeste. Pero si son los pasados posibles los que irrumpen en escena cargados de futuro ¿cuál es ahora el espacio-tiempo de nuestra historicidad? ¿No tendríamos que volver al *inicio* para advertir que allí mismo se abrían otras sendas transitables y para poder, desde ellas, responder a algunos de estos interrogantes? ¿Y no ha de hacerse tal retorno, si ha de ser posible, desde plurales instancias y referencias, tan libremente como demande la elaboración de los contextos cultos, pensantes y artísticos, que haya cultivado cada uno de los mundos de la vida y a través de las interlocuciones y los textos que a cada uno le hayan cultivado, a su vez, poniéndolos ahora en común?

Eso hace esta revista preciosa que el lector/a tiene entre las manos, y por eso encaramos la cuestión esencial de por qué la Ontología de la Historia es el leit motiv: el hilo conductor, el enlace (el *lógos*), el denominador común, o, para decirlo con Ortega y Gasset: el tema de nuestro tiempo. Un *tema* (musical) y trágico, que este Número de la revista hace resonar desde la hondura de plurales voces y referencias, enlazadas por la lúcida resistencia *contra el Inmundo* en que las fuerzas del capitalismo ilimitado de consumo y el desalmado neoliberalismo relativista, vienen convirtiendo a nuestro planeta, progresivamente provocado y explotado incesantemente hasta la náusea.

4. Desde la teología de los primeros filósofos griegos: la ontología estética del espacio-tiempo como problema crucial de la historia del ser

Veamos brevemente lo mismo un poco más de cerca, apuntando algunas ideas. Si nos ceñimos a la *Historia de la Verdad* que asume la memoria filosófica, distinguible de la *Historia del Poder-Dominio* y distinguible de la *Historia Sobrenatural*, que introducen más bien las tradiciones semitas o bíblicas que se apropian de lo religioso inmanente, contamos, al menos, con una tríada de vectores diferenciales a la hora de acometer críticamente la complejidad de la pregunta por nuestra ubicación histórica. Ello al menos de un modo no tan reductivo-elemental (y violento, por ello) como el que a menudo padecemos. Claro está que las tres dimensiones de la Historia que estamos distinguiendo, no pueden aislarse entre sí y han de considerarse de acuerdo con el juego que combinatorias plurales y diferenciales que dibujan. Esto nos permitirá, según espero, si no poder contemplar ampliamente las epocalidades de Occidente, sí al menos poder advertir que no estamos ya en ninguna de ellas, sino en un enclave mucho más complejo que el de ninguna, pues para nosotros/as no se trata ya de localizar los caracteres de una *nueva epocalidad* dentro del mismo decurso histórico; sino que (como estamos viendo y por mucho que no sea nada sencillo de expresar, por eso mismo) es La Historia Unitaria, tal y como la concebíamos desde Roma (concretamente desde *Las Confesiones* y la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona) hasta aquí, lo que ha saltado por los aires, arrastrando consigo al espacio extenso homogéneo, pretendidamente *realista* o *a-lingüístico*, junto con el tiempo lineal sucesivo o cronológico, calcado de los esquemas elementales del movimiento de traslación y crecimiento en tal espacio extenso (medido y medible): reservado al *exterior* de la conciencia *interior* del supuesto sujeto, libre del dominio de los *objetos* físicos. El lector/a reconocerá en tales esquemas de una elementalidad casi brutal, la (olvidada) violencia de aquel *Africano* cartaginés, venal y dualista (contra-maniqueo): Agustín, que tras convertirse al cristianismo (dualista, platonizante) e iniciar una vía ascética a menudo incumplida por sus *tentaciones* y *pecados* (a sus ojos más bien de *la carne* y *el cuerpo*), llegó a ser Obispo de Hipona y *fuentes preclara* de la teología iluminista del cristianismo occidental romano, que el propio Agustín introdujo a partir de una síntesis entre esquemas neoplatónicos, fuertemente jerárquicos, combinados con la labor *patrística* de los Padres Griegos de la Iglesia, sumándose así a quienes se fueron apropiando durante siglos de la teología y la ontología política helenas para ponerlas al servicio de La Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento, hasta dar lugar a la teología dogmática, administrada por los sacerdotes de la Nueva Iglesia. Así pues, varias son las transformaciones y entronizaciones de hondo calado (y amplio destino) operadas por el santo obispo de Hipona, que se pueden resumir en estas doctrinas:

- a) La Historia lineal de la Salvación como historia escatológica de la cristianización de Occidente, de acuerdo con un vector de orientación determinado: dejar atrás el mundo sensible (de pecado: sexual) y encaminarse a la Ciudad de Dios y el Reino de Dios; como

república intersubjetiva *sobrenatural* de dominio del mundo *natural* por parte de los Santos sacerdotes: los puros, o sin pecado, o salvados del mismo por la ascesis y el dogma. Repárese en que desde tal vector unidireccional y dicotómico todos los pasados no cristianos se hacen *paganos*, *profanos* y salvajes o primitivos y superados o superables o civilizables, o salvables. Todos quedan atrás, en la noche de los tiempos *ahistóricos* (¡) y entre ellos (desde luego muy rentablemente) la Filosofía Griega: la ontología y teología inmanente de la compleja espiritualidad reflexiva (noésica) helena y su creativa (poética) comprensión *histórica* de las praxis creativas comunitarias: su aprendizaje y su retransmisión. A ello volveremos.

- b) La *Meta-física cristiana trascendente*, siempre *más allá* (*metá tá*) de la *Physis* (de la naturaleza espontánea y auto-legislada: soberana, de los griegos). Una Metafísica que ha sustituido a la ontología del tiempo griego por un tiempo elemental: el ¡calcado del movimiento genético físico! Un tiempo diacrónico y materialista. Este vector, casi nunca comprendido, es el del mismo calco platónico reduplicativo de lo sensible en el espacio de lo llamado *supra-sensible*. Lo cual cierra y desconoce propiamente el ámbito de lo espiritual (noésico) inmanente: el de la teología espiritual inmanente. Este segundo punto es tan “endiablado” como el anterior, pero igual de reductivamente elemental o violento, pues trastoca “a la baja” todos los términos, los ámbitos y los nexos. Reduplica lo sensible y detesta lo sensible, pero lo calca en el llamado mundo *suprasensible* que sitúa más allá, mientras lo conquista progresivamente (punto A) como poder de los santos (varones, sacerdotes). Sólo el contraste heleno permite medir la distancia y la dimensión de lo “tapado” “reprimido”. Veámoslo: La Ontología del Tiempo griego es tetradimensional: está el *Chrónos*: Tiempo-Titán que devora sus hijos. El tiempo edípico o falocrático, visto desde la muerte; un tiempo impotente que tiene que matar para ocupar el lugar siguiente, sucesivo: del *después*. Pero también está el *Aídion*: el Tiempo Divino visto desde el continuo eterno de la vida siempre: simple, incondicionada, imposible e indivisible, sin muerte. Pero también está *Aión*: el instante eterno: divino inmanente, discontinuo, que no muere ni nace, sino que irrumpe: aparece y des-aparece, sin generación ni corrupción, cuando se dan las condiciones de su acontecer. Así piensa el Aristóteles Griego, por ejemplo, el alma espiritual (*psiché* noésica) (comunitaria) y la verdad ontológica (*alétheia*) del ser, que se da en el lenguaje de las obras y acciones participativas, unitarias (*enérgeia*) que hacen la praxis de vida política de las instituciones y la sociedad civil en la *Politeía*. Repárese en que *Aión* es un lazo, enlace (*lógos*) entre *Aídion* y *Chrónos*: es eterno, pero es, *a la vez*, instante. Si bien no es cinético sino extático. Tiene el modo de ser de la *unidad intensiva* indivisible (el límite-limitante: *péras*) que la Filosofía Griega (desde los primeros presocráticos en el siglo VI a. C. hasta los últimos neoplatónicos helenos, en el siglo VI d.C.) llama ley (*arché*) y *divinidad* o *lo divino*

(*theion, theia*), habiéndole dado Parménides el nombre de ser (*eînai*), por advertir con lucidez que el participio (*tó on*) y el infinitivo (*eînai*) del verbo *ser* no se dividen y siguen siendo unidad indivisible-límite (*arché-péras*) reflexivo, que se repliega y despliega: unidad articulada de ser y ser posible, inmaterial, inextensa, como la temporalidad del *Aión* (también lo piensa así Heráclito) que incluye su ausencia: en la *léthe* (lo velado callado, tapado, difracto, reservado, diferido: lo que no se da) de la *alétheia*. En la *léthe* que posibilita retirándose el don del darse y velarse en el darse de des-cubrirse. Una temporalidad intensiva sincrónica y en devenir (a la vez), que irrumpe o acontece porque puede ponerse con ella en relación (como con su límite) el deseo. Para lo cual ha de curvarse el tiempo e invertirse el sentido individual o numérico o psicológico del mismo que reflexionando en el límite anticipado y retenido se espacia haciéndose sincrónico-comunitario: espiritual. Gracias al deseo: al deseo del bien ontológico. Por eso dice Parménides que la *alétheia* de la unidad diferencial e indivisible de ser y ser posible *está allí: en el límite hasta donde el deseo puede llegar a alcanzar*, sin que para comprender la pluralidad haya necesidad ninguna de situar el No-Ser (la Nada) entre los Primeros Principios ontológicos, pues basta la articulación indivisible de ser y ser posible: de presencia y ausencia; de pasado, futuro y presente, enlazados por la distancia-diferencia de lo posible que sí es, porque la ausencia es, y hace posible el pensar; igual que la temporalidad sincrónica del pensar hace posible el darse del ser, ofreciéndole el lugar donde albergarse y el deseo de ser, de que acontezca. Un deseo éste que desea eso mismo: la plenitud diferencial indivisible intensiva y eterna que se co-pertenece también con la intelección espiritual (noésica) que es comprensiva e interpretativa, re-transmisiva o poética y, como digo: deseante: el *noên orexikós*. Así está completa la tríada del pensar espiritual: el *noên poiétikós* (creativo) y el *noên pathetikós* (receptivo), y el *noên orexikós* (deseante). Estando, como en el caso del tiempo, las tres dimensiones de la racionalidad espiritual, enlazadas por el desear espiritual de la acción plenificante del bien común. Una cuestión que tiene que ver con el correlato del ser-tiempo y el pensar espiritual (reflexivo-comunitario) que se co-pertenecen pero no se agotan en tal co-pertenencia porque la *léthe* de la *alétheia* no se da, sino que se ausenta (reserva, retira, difiere), a la vez, como condición de posibilidad de la recepción del don delimitado y del darse del don. Falta saber, no obstante, cuál es la cuarta dimensión del tiempo ontológico-teológico heleno: y ésta es el *Kairós*: la temporalidad oportuna que señala el Criterio: por dónde se enlazan y es mejor que se plieguen (y pueden hacerlo) *Chrónos* y *Aidíon* para dar lugar al *Aión*. Esta cuarta dimensión del tiempo, como estamos viendo, es espacial: tiene que ver con la distancia del *entre* que corresponde a la ontología del límite (la henología de lo uno y lo múltiple) indivisible. Del límite que une (enlaza) y separa (diferencia), enlazando por la diferencia libre de lo abierto que pertenece a la pluralidad originaria y no derivada, cuando se trata de los primeros principios (*archai*) que

no pueden derivarse u obtenerse por división a partir de ningunos principios ontológicamente anteriores; ni de ningún Uno-Todo extenso, divisible que no podría ser primer principio indivisible, activo, vivo y deseado, pero diferente, según cada comunidad viva diferente y según cada modo de vida. Este *Kairós* ha de enlazar, pues, a las diferencias por la diferencia y su espacialidad distancia intensiva es un límite atractivo de convergencia: la de la gracia (*Cháris*) del tiempo oportuno; la del don gratuito que no permite cálculo; la de la maduración de la belleza de la niña bonita; la de las oportunidades únicas que nos brinda (y nos hurta) la vida trágica a la que pertenecemos los mortales capaces de divinidad inmanente. También la *caridad* cristiana derivará de la misma raíz *chairótica* haciéndose, a su modo, cargo del irrumpir del bien que acontece en medio del tiempo-espacio del deseo de ser.

- c) Falta añadir a las reflexiones anteriores la consecuencia principal: Tal espacio-tiempo heleno, que no es motriz o cinético (ése es únicamente el dominio “segundo” de *Chrónos*), sino que es sincrónico, es el de las pluralidades diferenciales re-unidas (y posibilitadas en cuanto a su estar propio distante y diferencial, reconocible) en el espacio abierto de la diferencia o distancia ontológica. Una diferencia ontológica que se da en el lenguaje y posibilita la topología del lenguaje mismo como lugar: su capacidad de albergar y su capacidad reflexiva. Tal es una temporalidad-espacialidad que no es óptico-física ni individual: pertenece al ser-pensar; pertenece al ámbito de la Filosofía Primera (ontología y teología), pero no al de la Física o Filosofía Segunda de los entes materiales cinéticos, compuestos y descomponibles. También la Física óptica pertenece al lenguaje, claro está, pues ¿qué realidades o posibilidades admitiríamos si no fueran comunicables, incluso precisamente cuando se trata del restallar del misterio sagrado indisponible que irrumpe no en cualquier lugar sino en los límites del decir-pensar como su más propio *silencio posibilitante*: el de lo no-dicho o no-pensado, “albergado” por lo dicho-pensado, como sus hondas posibilidades de futuro anterior? Pero el lenguaje óptico no es el ontológico; así como el espacio-tiempo del ente compuesto no es el espacio-tiempo de las diferencias y la diferencia de ser. El lenguaje óptico es el de las definiciones que dicen “algo de algo”, según los órdenes categoriales de lo dividido y medido. Se trata del ámbito de las *epistêmes* o ciencias normales donde los criterios son homogéneos, de acuerdo con los espacios-continente de los todos holísticos y las partes merológicas. Son epistemes informativas que responden a la frecuencia estadística numérica; siendo el número (*arithmós*) a su vez, una síntesis binaria de indeterminado y determinado, donde el límite está recubierto por la cantidad, y los enlaces se conectan o realizan en función del uso disponible. Aquí la medida de lo medible extenso y la prospectiva de la repetición la saca el hombre en base a su necesaria sobrevivencia. Nada hay de malo, por supuesto, en ello: no tendríamos ni las matemáticas del cálculo, ni la agrimensura, ni la

música armónica, ni la astronomía o la medicina hipocrática, ni las técnicas utilitarias, si no fuera por estos campos categoriales extensos y *a la mano* (para decirlo con el Heidegger de *Ser y Tiempo*); si no fuera porque aquí la miseria ontológica de *Chrónos* hace del hombre que lo posee un Titán racional del cálculo *que necesita el tiempo cronológico de lo medible según el antes y el después*; incluso para anticiparse con prospectiva al darse de los fenómenos materiales. Pero, nada hay de malo en ello, sólo si el comprender-obrar no *se queda sólo ahí*. Sólo si no olvida el ámbito ontológico del ser-pensar: del *eînai-noên* indisponible, cuyo lenguaje no pertenece a los conceptos y las definiciones ónticas (ha de basarse en ellos, pero saltar desde ellos al otro plano del ser), sino más bien al ámbito de las acciones intensivas del lenguaje comunitario participativo del ser, cuya verdad ontológica (como enlace del mutuo co-pertenecerse y diferenciarse del límite del ser-tiempo en el lenguaje del pensar: del ser) es un lenguaje originariamente ético-político y sobre todo: poético: creativo y recreativo del sentido de los mensajes de la posibilidad del habitar en el espacio-tiempo abierto del ser y por su acontecer mismo... Si tiene dónde y cuándo ser albergado en cuanto a su dimensión diferencial de eternidad immanente y divina: la que mide, la que nos mide y nos permite a nosotros: los mortales, medir la dis-tancia con los inmortales y sacar la distancia que proporciona el criterio-límite del construir, habitar, pensar [para decirlo ahora con el Segundo Heidegger que culmina, tras la *Kehre* (vuelta) de su pensar en *Tiempo y Ser*].

- d) Así pues, la Diferencia ontológica se traza entre dos espacios-tiempos-lenguaje: el diacrónico-extenso de los entes numéricos individuales-universales: sus conceptos y sus juicios compuestos: materiales, divisibles, cinéticos, medibles y ordenables, por un lado del límite, mientras que por el otro lado del límite lo que hay es la sincronía intensiva de los seres simples (indivisibles), cuyo modo de ser es la unidad intensiva: singular-comunitaria (sin todos ni partes, sin movimiento) que se da como comunidad re-unida de acciones y obras participativas extáticas. Unas obras y acciones participativas que son reflexivas-espirituales y expresan el modo de vivir artístico-espiritual de una sociedad civil culta. Su régimen es el de retransmisión del sentido: el aprendizaje, la creatividad, el descubrimiento (*alétheia*) y la conservación selectiva de su memoria interpretativa. Sus modos y técnicas son las de la paz civil que permite la convivencia: su expresión más participativa acontece en el seno de la memoria del sentido de la verdad ontológica que aún llamamos *Filosofía*, si bien su ámbito más propio es de la teología immanente que se agencia las ciencias y las técnicas ónticas en base a la mejor habitabilidad y libre apertura del espacio-tiempo implicado: el del acontecer del ser y su misterio sagrado indisponible. Pues no se puede olvidar el olvido ni dejar atrás la *léthe* sincrónica (pero divergente, difracta retirada, velada, ausente) de la *alétheia*, como no se puede olvidar la muerte a la que pertenece el mortal, que sólo lo es si reconoce la alteridad de lo inmortal:

de lo divino y su diferencia. Ahora bien ¿qué historicidad corresponde entonces, a un Occidente que ya hubiera sido advertido del problema esencial de la violencia elemental y bárbara que implica el olvido del ser y el olvido de la Diferencia Ontológica? Y antes de poder formular esa pregunta ¿Qué historicidad corresponde a la obra de arte espiritual que expresa (y reserva) vela y des-vela, la posibilidad de repensar y renombrar el acontecer del ser de la religiosidad, la politicidad y la poeticidad creativa? Ahora sí nos acercamos, al menos, a la inteligibilidad contrastada (no reductiva ni genérica) del rótulo-frontispicio del hermoso Número editorial que el lector/a tiene entre las manos. Ahora si nos acercamos también a la posibilidad de otro inicio, de un inicio otro del ser de Occidente, que no supere ni olvide sus pasados posibles, ni la diferencia ontológica del espacio-tiempo del ser. Pues, tras lo dicho... ¿No es verdad que (re)suena de otra manera la cuestión del *olvido del ser-tiempo*, alcanzando a la apelación histórica (y documental) de proceder a la reinterpretación de *otra* memoria del lenguaje filosófico, que se alberga en los textos de la historia de la filosofía llegados a nosotros?

Tal lleva magistralmente a cabo esta Revista que el lector/lectora tiene entre las manos y pertenece ya al futuro que está viniendo, con cuya atenta lectura podríamos comprender el movimiento de resistencia contraviolenta que es propio de la filosofía crítica del siglo XX, y abrir el preciso espacio-tiempo tras-histórico del siglo XXI en que ya queremos sí poder habitar de un modo radicalmente diferente. Ya que, después de todo, cabría pensar que la Historia pudiera ser maestra de vida, también por enseñarnos lo no que no podemos seguir repitiendo, continuando ni soportando: el In-mundo en que convierten la historia (cerrada) de la diferencia de ser, reducido a ente cósmico, las metafísicas ónticas desarrollistas y positivistas de los tiempos que corren hacia la gran cloaca tóxica del capitalismo de consumo ilimitado y neoliberal: una máquina de guerra suicida, como dice Gilles Deleuze.

Nota documental: Bibliografía Básica del presente artículo

— DE TERESA OÑATE:

- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa (2000): *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad*, Alderabán, Madrid
- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa (2001): *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid
- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa (2004): *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid

- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa (2009): *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad I*, Dykinson, Madrid
- OÑATE Y ZUBÍA, Teresa (2010): *El Retorno teológico político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*, Dykinson, Madrid

— *COLECTIVOS:*

- OÑATE, Teresa & ARRIBAS, Brais (2015): *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*, Col. Filosofía - Diario El País, Barcelona
- OÑATE, Teresa & CÁCERES, David & O. ZUBÍA, Paloma (2012): *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras 10 años sin Gadamer. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad IV*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & CÁCERES, David & O. ZUBÍA, Paloma (2013): *Crítica y Crisis de Occidente. Al encuentro de las Interpretaciones. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad V*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & CUBO, Óscar & O. ZUBÍA, Paloma & Otros (eds.) (2012): *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & NÚÑEZ, Amanda & Otros (eds.) (2010): *El Compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*, Alderabán, Cuenca
- VATTIMO, Gianni & OÑATE, Teresa & NÚÑEZ, Amanda (2008): *Politeísmo y Encuentro con el Islam*, Dykinson, Madrid
- VATTIMO, Gianni & OÑATE, Teresa & NÚÑEZ, Amanda & Otros (eds.) (2007): *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*, Dykinson, Madrid

— *EN PRENSA:*

- OÑATE, Teresa & DÍAZ ARROYO, José Luis & O. ZUBÍA, Paloma & HERNÁNDEZ NIETO, Marco Antonio & CÁCERES, David (eds.) (2016): *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo, Dolor, Justicia, Relatos*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & HERNÁNDEZ NIETO, Marco Antonio & O. ZUBÍA, Paloma & DÍAZ ARROYO, José Luis & CÁCERES, David (eds.) (2016): *El Cuidado de Sí, después del humanismo: Cuerpo, Alma, Mente y Mundo*, Dykinson, Madrid

Nota Bene

Agradezco encarecidamente a la filósofa mexicana, la Profesora Doctora Doña Rebeca Maldonado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM de México-DC., que me haya permitido reanudar la propuesta de este artículo, que se basa, a) en parte, en unas Lecciones más de Postgrado y unos Seminarios de Doctorado, impartidos en la UNAM en noviembre-diciembre del año 2015, y b) en parte, en mi contribución al *LIII Congreso de Filósofos Jóvenes: Lógicas del Presente* (mayo 2016) con una Conferencia de homónimo título al del presente artículo. Esta conferencia, filmada por el equipo de Comunicación Audiovisual de la Universidad de Salamanca, está disponible *online*¹. En cuanto a aquellas Lecciones Mexicanas, algunas se han publicado en el volumen colectivo, Editado por Rebeca Maldonado: *Ontología e Historia en un siglo XX convulso. La Resistencia filosófica*. Libro encuadrado en el Proyecto de Investigación PAPIIT T IN 105014, cuya Investigadora Principal (IP) ha sido la Profesora R. Maldonado y de cuyo Equipo de Investigación he tenido el honor de formar parte.

En Madrid, Aguasanta, 10 de noviembre de 2016.

María Teresa Oñate y Zubía es Catedrática de Filosofía de la UNED (Universidad Nacional de Educación), Presidenta de la SAF (Sociedad Académica de Filosofía de España), Coordinadora del Programa de Doctorado en Filosofía por la Escuela Internacional de Doctorado de la UNED y Directora de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA [UNED & ULL-Tenerife & UAM-Madrid & U. Torino & Centro Luigi Pareyson-Italia & UNAM-México & CEILAM: Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos], cuyos Presidentes de la Cátedra son Gianni Vattimo (Doctor Honoris Causa por la UNED) y Ángel Gabilondo (Exministro de Educación del Gobierno de España) y sus Directoras Ángela Sierra (ULL) y Teresa Oñate (UNED).

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=C1vyI5KXs1E> y <https://www.youtube.com/watch?v=TJWZjiDURf0> (URL consultadas a 1 de noviembre de 2016)