

---

# Aristóteles y Vattimo: El conflicto de las racionalidades y la tradición del debolismo

TERESA OÑATE

---

In memoriam *Franco Volpi: Amigo, filósofo,  
y compañero de investigaciones hermenéuticas.*

**ABSTRACT:** The central subject of this writing is to work in the exploration – following an Aristotle’s lesson in his First Philosophy: Book IV 2 – of the conflictual relationship between three kinds of reason: the Dialectical one, the Sophistic, and the Philosophical thought. This analysis permits to realise how in our time Gianni Vattimo’s Debolist Hermeneutics – after Gadamer, the Second Heidegger and the critic of the metaphysics based on Nietzsche – is one of the best positions and perspectives for going on in Philosophy, weakening the violence of the dialectical metaphysics and its sophistic brutality from their own roots, after the dialectics of the Enlightenment and the unwanted results of the un-limited nihilistic capitalism.

KEY WORDS: dialectic, sophistic, possibility, action, limit, violence.

## I. La crítica de Aristóteles a la Dialéctica y la Sofística

Hay un conocido pasaje de La Filosofía Primera de Aristóteles que ha ido adquiriendo en nuestros días una singular actualidad, sobre todo a partir de las investigaciones aristotélicas de Pierre Aubenque. Se trata de un pasaje del libro IV-2 de los llamados *lógoi metafísicos* donde el Estagirita contrasta tres racionalidades en conflicto por la hegemonía de la paideía política (y la consiguiente primacía ético-educativa en cuanto al diseño de las subjetualidades democráticas): se trata para Aristóteles de investigar qué racionalidad debe gobernar sobre las restantes y de acuerdo con qué criterios de orientación, en orden a lograr el bien y la virtud, o la excelencia diferencial máxima posible,

a la vez para cada uno de los individuos diferentes y a la vez para la pólis toda, entendida ésta como la articulación de la vida buena en sociedad: la vida activa comunitaria y la unidad plural posibilitante de la vida mejor, aquella que ofrece una constitución jurídica y unas instituciones adecuadas para asegurar la excelencia posible de todos y cada uno de los ciudadanos, a través de la puesta en obra de las acciones civiles participativas, las realizadas en común por ellos, en orden a la máxima realización de las potencialidades diferentes elegidas razonablemente por cada uno, y a través de su plural y también diferente colaboración conjunta, en dichas acciones comunicativas.

Pues esto hay que indagar y razonar: si la razón buscada como hegemónica es la Dialéctica, la Sofística o la racionalidad Filosófica.

Aristóteles, como es sabido, se decanta por la Filosofía, tras mostrar argumentalmente – en el contexto crítico del completo libro Gamma de *los metafísicos*, dedicado precisamente al análisis del conflicto y contraste entre las mencionadas racionalidades – lo que ya declara el filósofo desde el comienzo de este *lógos*, de esta lección de su Filosofía Primera: que si las otras dos racionalidades concurrentes se ocupan de los mismos asuntos (*tá prágmata*) que la Filosofía, es porque tales tareas son las propias de ésta, de la Filosofía: el estudio del ser en cuanto ser y sus modos de darse en el lenguaje de los hombres; el estudio de los principios y las causas; el de la entidad y sus categorías (esencialmente las determinaciones de cantidad, cualidad y lugar); la investigación de la unidad y las suyas (lo mismo, lo otro, lo relacional recíproco, lo relacional asimétrico, lo uno-múltiple cuantitativo, lo uno-múltiple cualitativo, etc); el de la potencia, la acción, y los modos diferentes de ambas; el de lo verdadero y lo falso, junto con sus plurales-unitarias maneras de darse en los distintos ámbitos lingüístico-ontológicos; y el de los modos de ser de lo divino.

La Dialéctica y la Sofística se ocupan de estos mismos que haceres, razonará Aristóteles, porque los toman de ella, *derivándose* de ella en un sentido no genético o deductivo, sino en el sentido referencial o condicional ascendente, que corresponde precisamente a la estructura relacional o causal de la necesidad hipotética, pues ésta racionalidad, que parte de las pluralidades originarias y se dedica a encontrar los ámbitos, los nexos y los términos o criterios que deben suponer las investigaciones mismas en materia causal, es la propia de la racionalidad topológica sincrónica que caracteriza y distingue la manera de operar de la Filosofía, en tanto que saber aitiológico (causal) y archeológico (principal): como investigación de las causas y los principios transcendentales, posibilitantes y determinantes de los fenómenos, tal y como la Filosofía se ha planteado críticamente ya desde su nacimiento presocrático, por contraste con los relatos mitológicos o dogmáticos, los antropocéntricos, que concebían lo divino a imagen y semejanza del poder del hombre.

Así se explicita la crítica y la alternativa al mito que opera en las ontologías o mejor en *las teologías de los primeros filósofos griegos*, para decirlo con la famosa expresión de Werner Jaeger, los legisladores de Mileto, Parménides, Heráclito, y los llamados filósofos pluralistas: todos los que buscaban *el arché* o *los archaí*, las leyes constituyentes del ser, el conocer y el devenir, para decirlo ahora con el lenguaje del *Fedro* de Platón, a quien continua críticamente Aristóteles, mostrando – contra los abusos extra-limitados de la Dialéctica metodológica académica – que dicha investigación es la tarea propia del pensar de la Filosofía como *epistémē tes aletheías* o ciencia de la verdad, es decir de la Filosofía Primera o de lo Primero: los Primeros Principios divinos inmanentes, que rigen o posibilitan la experiencia dialógica racional sincrónica, justamente contrapuesta, consciente y críticamente, por los presocráticos y los peripatéticos, a los mitos narratológicos, cosmogénicos y teogénicos y sus esencia dogmática, autoritaria, irrefutable, antropocéntrica, humana demasiado humana, como protestará en el mismo sentido Nietzsche, la esencia potencial cinética de los mitos genéticos de salvación trascendente, de la cual no consiguió desprenderse la Dialéctica de la matemática pitagórico-platónica en la Academia de Atenas. No lo consiguió o no lo quiso hacer: pues sin duda fuera de la fuerza de las costumbres y la razón de la fuerza, la fragilidad del bien racional muestra una esencial debilidad. Una debilidad constitutiva que abre las puertas a otra esperanza diferente. Sin escatología, sin salvación, ni huída a otro mundo, sino enteramente entregada a lograr lo mejor de lo posible en esta tierra, en la tierra celeste.

Por otra parte, o por los mismos motivos, ninguna de las otras dos racionalidades “derivadas” o dependientes – las que han de suponer a la Filosofía como su racionalidad condicionante necesaria, debido a su carácter hipotético, es decir: la Dialéctica y la Sofística, que son relativas a ella – pueden ser consideradas (siempre de acuerdo con Aristóteles) ciencias o epistémēs *normales*, ya que tampoco la Filosofía lo es. No es ninguna ciencia normal, ni es solamente universal, sino “universal por ser primera” (*katholou huto hote próte*) y relativa a lo primero simple, vivo, necesario, eterno, según la celebre fórmula del libro Epsilon de los *Metafísicos*. Tampoco puede la Filosofía ser una ciencia particular o genérica, ni una metaciencia, ni una dóxa, ni ninguna orto-doxia o recta opinión. Aristóteles rechazará de manera radical, contra su maestro, las violentas consecuencias del intento platónico de convertir a la Dialéctica (asimilada por Platón a la razón filosófica) en una *doxa-alethēs* u opinión verdadera: mixta.

La Filosofía, para el Estagirita ha de basarse, como en Parménides y Heráclito, por el contrario, no en la síntesis, ni la mezcla, sino en el espacio abierto por la diferencia ontológica del límite entre la verdad del ámbito del

ser y la doxa del ámbito del ente, para encontrar, a partir del territorio en que también del ente quepa una verdad “derivada” o referida a la del ser, esa misma verdad ontológica, que no puede darse sino como diferencia constituyente y límite-criterio del pensar. Ha de situarse en la experiencia del pensar (*noeín*) del ser y su unidad sabia, la de la unidad necesaria parmenídea indivisible o la del *lógos* heracíteo y su *hén sophón*. Ha de desenvolverse en la experiencia de que la Filosofía misma no es una ciencia particular o genérica (que pacíficamente opere dentro de un género universal unívoco, avanzando por divisiones, axiomas e hipótesis deductivas, como lo hacen las ciencias particulares). Igualmente, prosigue Aristóteles, no puede la Filosofía ser ni una meta-ciencia globalizante que absorbiera las diferencias primeras en conceptos o en géneros cada vez más universales hasta llegar al género supremo o el Uno supremo, pues tratándose del “ser en cuanto ser”, ha de alcanzarse un límite indivisible: el del *arché* parmenídeo y heraclíteo, el límite de una unidad-necesidad simple o indivisible (*adiaíreton*) que actúe como límite de las diferencias enlazadas. El uno-límite indivisible que ha de darse numéricamente en plural para no poder confundirse con ningún Uno-Todo abstracto: divisible, conceptual, o con unidad solo potencial. Pues únicamente una unidad simple o necesaria, indivisible y actual, o diferencial, puede proporcionar la unidad-mismidad (*tò autó*) entre el ser y el pensar, para que se cumpla lo enunciado por Parménides en la tesis del ser (*to autó estí noeín kai einai*) como asunto esencial del pensar racional que ha de observar rigurosamente la restricción diferencial de que el ser no es un Uno-Todo, ni es un Género, sino que se dice en el lenguaje, de plurales maneras, pero siempre hacia una (*prós hén*) única o unívoca manera de ser, en la cual se localiza precisamente el límite referencial del sentido, el criterio, el *métron* condicional de la serie o las series causales concernidas. Sólo las diferencias, límites intensivos, dividen la extensión. Y pensar de otro modo: el de los dogmas del poder, o el equivalente contrario a éste: el de la relativización de las leyes ontológicas confundidas con dogmas, una vez cerrada la diferencia ontológica, esconde la repugnancia al límite, la violenta intolerancia al límite, que tiende ya a trascenderlo ya a producirlo.

Ello supone una nihilista inversión de los valores contra las leyes del ser del lenguaje que traducen la primacía de lo intensivo sobre la extensión, debido a que las unidades intensivas diferenciales (y comunes) dividen a las extensas o genéricas, abstractas y cinéticas, tales como los entes matemáticos y las figuras geométricas. Los cuales, si bien no nacen ni mueren en el sentido de la corrupción, no por eso dejan de tener materia abstracta, cantidad, movimientos y potencias. Sólo que no tienen acción: ésta, la acción, para Aristóteles, se da sólo entre los seres vivos, los animados, los dotados de alma

y mundo comunicacional re-flexivo en los mundos que no solo están en el lenguaje sino que son los tejidos y articulaciones, las inflexiones, modificaciones o transformaciones creativas de la vida del ser del lenguaje. Los mundos donde se da el enlace entre la espontaneidad autologislada de la *phýsis kai lógos*: la misma que se descubre en la *politeía* de la *pólis*. Pues en la tríada “*phýsis kai lógos kai pólis*” sí que se manifiesta la unidad intensiva racional.

## **2. Las razones modales de la Filosofía**

Bien entendido, como acabamos de recorrer, que tal unidad-simple no puede dejar de pertenecer a la diferencia, por lo que siendo *modalmente* una y simple, ha de ser numéricamente plural. Ello equivale a lo más difícil de entender cuando del Aristóteles griego se trata: la cuestión de “los simple”, que necesita alterar la gramática predicativa, pues aquí no se trata de sujetos ni de objetos: de nada ente. Si bien, bien mirada, ésta es la misma cuestión del Bien mismo, tal y como ya Platón nos la enseñara a pensar en *La República*, cuando situaba tal cuestión en la cumbre del *arché* del mundo de las Ideas, formulando la doctrina del Bien Ontológico o bien *modal*: el que es como el sol de la *Politeía* o República de las Ideas, del cual participan por igual todos los *eide*: las entidades causales platónicas. El Bien que como el sol, da vida, calor, plenitud y unidad, a la inteligibilidad plena de todas las entidades diferentes, constituyendo su relación en la propia de un *kósmos*, mundo, orden. Pues para ambos filósofos: Platón y Aristóteles, que comparten por igual la doctrina del Bien Ontológico – tal y como en nuestros días ha subrayado con gran acierto Hans-Georg Gadamer – sienta la unidad del Bien que enlaza a las Ideas que participan en él, siendo *una unidad modal, solamente modal*; que no pertenece ni a la forma o determinación, ni a la materia o indeterminación, sino solo a la modalidad determinante, al límite limitante, al modo de ser *plenamente, únicamente, unívocamente* cada diferencia-*eidos* eso que ella es, lo que era su ser: *tó ti hén einai*, como dirá Aristóteles para referirse a la diferencia singular de cada uno, de cada vida, de cada alma-causa...

De ahí que el Sócrates platónico de *La República*, en diálogo con Glaucón, haya de subrayar esta dimensión *solamente modal (simple, haplós)* del Bien ontológico, diciendo – no sin cierta ironía – que está más allá de la entidad (*hepékeina tes ousías*) por lo que no es concebible ni inconcebible, en tanto que no es ni puede ser ningún objeto-sujeto, ningún contenido de conciencia; pues no puede pertenecer a la lógica compuesta del hilemorfismo del concepto (género y diferencia específica), sino que otro es su modo de ser infinitivo (*einai-esti*) y de percepción infinitiva (*noein tò autò*) al pertenecer al *lógos* sim-

ple del *noéin*: el pensar del ser como unidad modal ontológica de las diferencias.

Y si el lenguaje mismo se ha de forzar, se ha de distorsionar para poder decir ese modo, ello es debido a la diferencia ontológica misma y a lo inadecuado, necesariamente, de todo intento de decir el ser en el lenguaje del ente. Inadecuación y error imprescindibles para saber cómo es lo que no es lo ser y lo que sí es la nada del ente. Un solo paso queda ya por explicitar: que tal unidad modal indivisible y de plenitud, aquella por cuya participación en ella las Ideas son causas del ser, el conocer y el devenir, ha de ser solamente, única y unívocamente, acción. Acción-Posibilitante sin contrario, acción intensiva re-uniente, convergente: acción participativa: el límite, lazo, *lógos*, de las diferencias enlazadas. El límite del pensar del ser, y de toda dialéctica metodológica. Un límite supradialéctico, supradogmático, supraconceptual e inteligible solo como *modo de ser*: el mismo modo de ser que tiene el pensar del ser. El modo de ser y pensar de la verdad ontológica. Un modo de ser-pensar que es el mismo entre ambos y que es *práxis*, acción participativa verdadera, sin contrario. Ni formal ni material, ni indeterminado o infinito, ni determinado o finito, sino solamente fin, límite limitante, modal, indivisible, intensivo, re-uniente, simple. Y Aristóteles añadirá el colofón que se sigue necesariamente de ese elenco: que ese modo de ser es el modo divino: el modo de ser del límite limitante que se da originariamente en dos ámbitos difractos a la vez: el pensar y el ser, como su enlace y como enlace-criterio del enlazar, de todas las diferencias causales entre sí: el modo de ser diferencial propio del ser-causa trascendental y no mero fenómeno u objeto, ni sujeto, ni contenido de conciencia. Un modo de ser del cual hay una epifanía propia, una experiencia inteligente y autoconsciente: la del pensar (*noéin*), la del comprender del sentido que se da por participación inmanente en las acciones noéticas o dianoéticas del lenguaje comunitario, más allá de toda semántica y toda cientificidad normal, más allá de toda física material-formal de objetos y sujetos; y más allá de toda experiencia sensible: del gusto, tacto, visión, olfato, audición, porque a todas estas sensibilidades las reúne y transforma, igual que a todos los conceptos u objetos, en la experiencia práctica de la unidad del sentido de la acción participativa de la que se trate: por ejemplo, la acción teatral de una tragedia ática en escena; la acción musical de tocar y oír la flauta, que enlaza entre sí al artista y al público, o la acción filosófica de una lección de Aristóteles en los jardines del Liceo, sobre la diferencia ontológica entre el ámbito de las entidades causales modales y los fenómenos ópticos por ellas condicionados.

Una experiencia de lo divino inmanente, tan cerca de nosotros y tan extremadamente distante como solo lo está eso que es tan verdadero, tan

siendo... de todos los seres vivos, y de nosotros, los mortales, como el límite mismo que nos constituye desde su radical alteridad.

Pero oigamos ya la prometida y retenida lección de Aristóteles ahora que ya sabemos algo de lo que, *prudentemente*, en ella se pone y está en juego:

Los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo, pero la Sofística es una sabiduría solo aparente, y los dialécticos disputan a cerca de todas las cosas, y a todos es común la entidad, pero evidentemente disputan a cerca de estas cosas porque son propias de la Filosofía; la Sofística y la Dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo asunto que la Filosofía; pero ésta difiere de una – de la Dialéctica – por el modo de la fuerza (*dýnamis*) y de la otra – de la Sofística – por la previa elección de la vida; y la Dialéctica es tentativa (*peirastikè*) de aquellas cosas de las que la Filosofía es cognoscitiva (*gnoristikè*), y la Sofística es aparente pero no real: trata con los fenómenos pero no con las entidades causales (*he de sophistikè phainoméne, ousa d'ou*)<sup>1</sup>.

Así pues, los tres saberes – Dialéctica, Sofística y Filosofía – corresponden a lo medido, a lo inmedible y a la medida. A lo determinado, a lo indeterminado y a lo determinante. A lo limitado, lo ilimitado y lo limitante del límite. Se distinguen por igual de las ciencias particulares y tratan de todas las cosas, son saberes universales. Pero uno es demasiado determinado: científico-tecnológico (el pitagórico platónico) y el otro demasiado indeterminado (el de la cultura general o *polimatía* de los sofistas). Se distinguen entre sí, de todos modos, por un lado – todo límite tiene dos lados como mínimo – debido al carácter potencial de la dialéctica inconclusa (*peirastikè*), que, por exceso de fuerza, no llega a pararse en los límites ni tiene la flexibilidad de saltar a otro lugar; por el otro lado (el lugar de los límites-acciones-verdades, o primeros principios ontológicos-prácticos: las leyes del ser del lenguaje) igual que no puede, en consecuencia, dejar de ser una racionalidad hipotética, o de estar encerrada en los universales, los géneros, los conceptos, sus divisiones, su dobles, sus reduplicaciones o repeticiones y sus movimientos lógicos: los de los números y las figuras matemáticas. Con lo que no sobrepasa nunca una física-matemática del ser: una dinámica tentativa en dirección hacia lo indeterminado cada vez más genérico y englobante, con un

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IV-2, 1004b 18-1004b 28 [Nuestra traducción, basada en Valentín García Yebra, ed. Trilingüe, vol. I. Gredos, Madrid, 1970. pp. 160-161]. Conviene oír el pasaje completo en griego para percibir el ritmo de la tríada: «*dialektikoi kai sophistai to autò mèn hypodyontai schema to philosophò. He gàr sophistikè phainoménen mónon sophía estí, kai dialektikoi dialégonται peri hapánton, koinón dè pasi tò on estin, dialégonται dè peri touton delon hóti dià tò tes philosophías tauta einai oikeía. Peri mèn gàr tò autò génos stréphetai he sophistikè kai he dialektikè te philosophía, allà diaphérei tes mèn to trópo tes dynámeos, tes dè tou bíou te proairései. Esti dè he dialektikè peirastikè peri on he philosophía gnoristikè, he dè sophistikè phainoménen, ousa d'ou*».

máximo de extensión y ninguna diferencia. Pero la Dialéctica es una racionalidad indiferente. Así pues la dialéctica peca por exceso y por defecto: peca de exceso de fuerza, de pesantez potencial dinámica y de falta de agilidad: no sabe ni puede curvarse, no sabe dar la vuelta, no tiene el arte del contorsionista, condena la mentira sin comprender las potencias indispensables de lo falso para la verdad del ser. Es moralizante y puritana, normativa, censora, paradigmata, reaccionaria en todos los sentidos, estatalista, científista, dualista... y mitológica: puebla el mundo de premios y castigo ultraterrenos o de penas de ultratumba. Mientras que, por el otro lado del límite, por el lado de un exceso igualmente impotente, la sofística no acepta que haya leyes causales ontológicas y haciendo de la libertad del juicio del hombre el *métron*, criterio o medida, ignora la dimensión esencial o causal ontológica (del ser del lenguaje) de los fenómenos.

La Dialéctica peca por defecto de verdad modal y exceso de fuerza o potencia solo conceptual-cinética: no descubre los límites indivisibles porque los busca en un lugar equivocado: las definiciones lógicas, y de un modo equivocado: el de la potencia, el litigio, la polémica, la fuerza, el sobrepasamiento o transcendimiento material: por divisiones e inclusiones al infinito en las cantidades predicativas. Ni puede evitar el problema del *Tercer Hombre* platónico, ni puede evitar ser inconclusa: *peirastiké*. Por lo que, en consecuencia, tiene que recurrir a *deus ex machina* de todo tipo: ya como el Demiurgo del *Timeo* ya como el *phrónimos*: el hombre prudente del *Teéteto*, en quien se descarga la responsabilidad de encontrar el criterio de la buena mezcla de las síntesis, ya que no puede Platón, no pudo nunca, por exceso de potencia-fuerza, encontrar el límite limitante modal sin incorporarlo a un paradigma moral-técnico de las costumbres e imprimirlo por repetición e imitación normativa en el curso del tiempo dinámico y su trascender meramente cronológico: dialéctico, cinético, material, bélico, poderoso y asegurador del poder dominador al que traduce toda voluntad de verdad, pensada a imagen y semejanza del poder. La Dialéctica no puede alcanzar el límite, por exceso de fuerza, es impotente: no puede detenerse ni saltar en el límite hacia el otro lado, hacia el otro ámbito del ser; está impelida como un proyectil cinético por su deseo de liberación: de escapar de la muerte y de la vida. Platón es el primer gran secularizador griego, el gran mitólogo racionalista, el superilustrado reaccionario que cree poder sobrepasar el límite de Moira, como el Prometeo del progreso: el patrón, junto con la Atenea ciega y su balanza, de la suerte de una Atenas que añoraba el alma de Esparta: quedarse encerrada hasta la muerte entre las murallas de la ciudad-estado y de sus rivales, sin dar el paso a la *politeía* del *lógos* del panhelenismo.

### 3. El límite-limitante y el ser-acción del lenguaje

La sofística, por su lado, adolece de la misma *hybris* o desmesura *demasiado* humana: ignorar que la medida la da el ser del límite, el ser del lenguaje. También la sofística es propia de una concepción excesiva, nihilista, resentida, la de los esclavos, la de los que solo desean la liberación y no pueden tolerar ley o límite alguno por vivir toda ley como restricción y no como posibilidad, entrega o servicio público a la comunidad. En realidad, como dirá Aristóteles en otro conocido pasaje del mismo libro Gamma en el que nos estamos deteniendo, los sofistas, los supuestos magos del lenguaje y la retórica política son como plantas mudas, pues al multiplicar al infinito la individualidad de los unos y perder el enlace (*lógos*) de las diferencias, desembocan en la imposibilidad de la comunidad: *pólis kai lógos* o de la politicidad ciudadana, por lo cual desconocen o pretenden ignorar el *lógos* de la ley común comunitaria: el límite constituyente. Pertenecen al exceso de una libertad reducida a la elección previa e instalada en el juicio, tanto como la Dialéctica pertenecía al defecto de una universalidad indiferente debida a la potencialidad antitética del cinetismo dinámico o materialismo abstracto. Ignoran lo mismo: el límite del bien de la acción, la *práxis* y su modalidad simple e indivisible, primera; la *enérgeia* del límite. Por eso enseñará Aristóteles en el libro Epsilon de esta misma Filosofía Primera – que no es sino una teología política que alcanza a todos los seres vivos y a todos los mundos de la vida – algo de notable importancia. A saber: que la Filosofía es universal solo por ser primera (*katholou houte hoti próte*), es decir: porque la unidad sintética de los conceptos, los organismos, o cualquier composición o síntesis articulada, lo es por referencia a una unidad simple indivisible: ni individual, ni universal, sino simple, modal, intensiva, activa, a la cual hacen referencia las unidades compuestas porque para cada una de ellas *esa diferencia*, la suya, es su propio modo de ser plenamente, cuando es participado en la colaboración común, *eso mismo* que ya eran cada una de esas diferencias potencialmente o numéricamente: su alma viva, la unidad diferencial de su *to ti hen einai* (lo que era su ser), cuando por no entrar en juego con las diferencias de los otros, no llegaban a darse sino como abstracciones o meras hipótesis universales, como repertorios potenciales disponibles para las acciones comunicativas excelentes, las cuales se agencian tanto los movimientos potenciales como sus sujetos y objetos.

O para decirlo con completa propiedad por fin, debido a que son los individuos, sus procesos, repertorios y dispositivos los que *desean*, por la sola plenitud del ser-acontecer, y entrar en el juego del lenguaje del ser, ponerse en

la relación que los vincula a la acción común indivisible: la que únicamente y solamente (*haplós*) es y resulta posible entrado en el juego común del enlace con las diferencias de los otros, a la vez (*háma*). Lo mismo que pasa en el lenguaje y rige para toda sintaxis subordinada a la expresión.

Cada uno diferencialmente y sin que las diferencias sean absorbidas por ningún concepto o noción universal, sino por una acción común intensiva o simple. De ahí que en el corazón dianoético de la ontología del lenguaje aristotélica, del Aristóteles griego, libre por fin de las Escolásticas neoplatónicas, medievales y modernas, se halle la diferencia ontológica entre ser acción (*práxis teleía*) y movimiento potencial inconcluso (*kínesis*), tal y como el Estagirita la desenvuelve con cabal coherencia entre los lógos 6-10 del libro IX de la Filosofía Primera: el libro central de la ontología de Aristóteles dedicado a la modalidad primera: a los modos de ser de la acción (*enérgeia, alétheia, entelécheia*) y sus potencias, no ya cinéticas sino participativas, comunes, posibles. Tal es la modalidad de la acción que desemboca en la verdad ontológica sin contrario: la alétheia, del descubrimiento, atravesando la tríada: *enérgeia, alétheia, entelécheia*. Pues la verdad comunicativa-práctica necesita ser acción participativa que se recibe, reinterpreta y recrea en el receptor que la prosigue transformada. Ya que como enseña el maestro de los que saben: Aristóteles: «el fin del maestro es ver al alumno enseñando». Lo cual permite comprender también cómo responde genialmente Aristóteles a la cuestión socrática, la cuestión suscitada de modo acuciante por Sócrates sobre la enseñanza de la virtud política y la posibilidad de una ciencia ética y no meramente tecnológica de las virtudes que sí pudieran enseñarse merced a una ciencia-ética de la *paidéia* política, que sí hiciera buenos a los ciudadanos y a sus deseos.

Pues de modo restrictivo, gracias a la comprensión del límite limitante intensivo, y su restricta inagotabilidad, enseña Aristóteles que *solo y únicamente* la virtud modal, y no ningún contenido normativo o semántico, es lo que puede enseñarse: que solo se enseña y transmite: el modo (excelente) de ser de la virtud. Una unidad de estilo que realiza plena o gradualmente la unidad doria entre *lógos* y *érgon*, entre el lenguaje y la obra, en medio de la acción común. Es de nuevo el error, la falta, la reserva, la diferición restrictiva de la *léthe* de la *alétheia*: la ausencia de la presencia en el descubrimiento de la ausencia o la epifanía de la ausencia como tal, lo que puede enseñarse, lo que puede ser transmitido por el buen maestro virtuoso: el que se oculta a favor del don y tiene puesta la vista en el horizonte de ver al alumno enseñando, una diferencia sin repetición, como corresponde a la creatividad efectiva y participativa de los ciudadanos libres en el bien común y la riqueza de sus diferencias. Nada de premios y castigos mitológicos, nada de brutalidad dis-

ciplinaría: basta con el amor noético (*nous horetikós*) al bien, que nos hace la experiencia de la virtud. Basta con su placer y su creatividad (*nous poietikós – nous pathetikós*); basta con que el maestro sepa retirarse: darse la vuelta a favor de la diferencia del otro y de lo otro. Basta con la teología inmanente del *eros* y la *philia* dianoéticas para rechazar de raíz cualquier teodicea mitológica del terror y la superpotencia: la del génesis y la del final de los tiempos, pues ambas vacían el ser del tiempo al hacerlo contingente: producido, como si pudieran, igual que el lenguaje (supuestamente) instrumentalizado, o el límite (supuestamente) sobrepasado, tener amo y señor. Mitos bárbaros, inciviles, acrílicos: los mitos de la superpotencia y el dominio, que siempre habrá de debilitar la Filosofía.

Resta solo añadir que los dispositivos de tal puesta en obra de la verdad ontológica pertenecen al arte y sus técnicas, a la afirmación supradogmática de la persuasión retórica, y a la poética, pues la puesta en obra de la verdad necesita la interpretación y recreación del sentido unitario de la puesta en escena estética de la acción misma y del placer, así como las artes técnicas de su producción de sentido. Tal y como por ejemplo se dan en la acción teatral, ya de la tragedia y la comedia áticas, ya de la investigación filosófica dialogal, en el aula, o bien de las acciones retóricas del foro, y la dramatización de la vida política en general. Pues es en el conjunto de tales acciones participativas, libres, artísticas, donde se da la vida activa de la *polis*, cuando se trata de una *politeía* democrática y creativa. La posibilitada por una constitución que asegure la posibilidad de la excelencia para todos los ciudadanos libres.

#### **4. El Manifiesto de la Filosofía: Hermenéutica y Crítica de la Violencia**

En efecto, la crítica de Aristóteles a la *deriva* pitagórica del platonismo matematizante y cientifista de la Academia de Atenas, se dirige, entre otras cosas, a rescatar, por eso, la espontaneidad reflexiva y autónoma de los mundos de la vida y sus plurales lenguajes; los de la *phýsis biológica*, la *prâxis ético-política* y la *poiesis creativa*, que el Estagirita sitúa más cerca de la verdad virtual – posibilitante – que el relato histórico de los hechos acontecidos desde el mero punto de vista del dominio del poder. Pero es sin duda la crítica exhaustiva con que Aristóteles denuncia en su Filosofía Primera – llamada a partir de Andrónico en el siglo I. a.C. *Metafísica* – las aporías inextricables tanto de los presupuestos monológicos como del método genetista de la dialéctica platónica, entronizada con la pretensión excluyente de establecerse como el único saber hegemónico total-gracias a su estatuto de permanente relato inacabado en progresión ilimitada hacia principios cada vez más vacíos de toda concre-

ción y diferencia, lo que no podía dejar indiferente a la postmodernidad pos-  
ilustrada del occidente actual, igualmente comprometida, a partir de la crí-  
tica nietzscheana del positivismo y el historicismo, con la necesidad de posi-  
bilitar una *politéa* contranihilista y cabalmente democrática, prudentemente  
post-ilustrada: una diferente epocalidad advenida *después de* las violentas con-  
secuencias indeseables de *la Ilustración moderna*.

Ello contribuye sin duda hoy a explicar cómo el descubrimiento herme-  
néutico actual de la racionalidad práctica de Aristóteles – tal y como se  
desenvuelve en los *lógoi* éticos y sobresalientemente en las lecciones de *Ética*  
*a Nicómaco* –, los *lógoi* de Filosofía Primera o las lecciones de la *Poética* y la  
*Retórica*, se ha convertido ya de manera reconocida (sobre todo a partir de  
Hans-Georg Gadamer y de Franco Volpi) en el núcleo de la *praxis* teórica  
de la razón hermenéutica interpretativa. Por lo que si la hermenéutica filo-  
sófica ha llegado a ser, a decir de mi maestro Gianni Vattimo, discípulo de  
Gadamer, el lenguaje de la racionalidad que es hoy la *nueva koiné del pensa-  
miento actual* – tanto en el sentido de ser la lengua común de su comunica-  
ción, diálogo y disenso, como en el sentido de ser el lugar público y la plaza  
pública donde mantener y poner en relación los debates propios de las dis-  
tintas corrientes del pensamiento actual –, ello se debe a que *la hermenéutica*  
*como nueva koiné* se basa esencialmente en el Aristóteles griego, redescubier-  
to de diferentes y plurales maneras por el helenista Nietzsche, por  
Heidegger, por Gadamer, por Vattimo, y por nosotros.

Porque si *la hermenéutica como nueva koiné* se basa en Aristóteles para libe-  
rarse de la dictadura que ha venido ejerciendo a lo largo de la modernidad  
ilustrada el modelo de la racionalidad de la ciencia moderna o ciencia posi-  
tiva físico-matemática, dominando sobre las diferentes prácticas discursivas  
que constituyen los saberes y las ciencias del espíritu, no habrá de estar tan  
claro, entonces, que Aristóteles haya escindido la *theoría* de la *prâxis*, y sí lo  
está, por el contrario, que ha defendido la autonomía de la filosofía teórica  
como racionalidad práctica, respecto de las pretensiones monológicas y  
metodológicas, ya del mecanicismo atomista de Demócrito ya del racionalis-  
mo dialéctico matematizante, propio del cientifismo dialéctico de la  
Academia de Atenas: el basado en el tratamiento matemático de una *phýsis*  
*deterministamente* convertida en objeto de dominio tecnológico por el Platón  
del *Timeo*, a pesar de que Platón tuviera el *Timeo* por un mero mito político,  
al servicio de *Las Leyes*.

Aristóteles y Vattimo, el más comunicativo de los discípulos de Gadamer,  
parecen estar entonces preocupados por la misma preocupación: debilitar los  
excesos de la razón-potencial, a fin de librar a la *pólis* de las aporías de repe-  
tición obsesiva transcendente, que permitan encontrar en el límite, el pasaje,

la salida al afuera del laberinto. Ello cuenta con la doble corroboración que proviene tanto del criticismo aristotélico contemporáneo, si se atienden sus unitarios resultados críticos, a partir de la rigurosa investigación académica de las universidades del siglo XX, como de la hermenéutica filosófica que se inicia con Nietzsche, Heidegger y Gadamer y alcanza con Vattimo la Postmodernidad filosófica. Porque ¿no era precisamente de esto – de las implicaciones abominables de una violencia infinita ejercida en nombre de la racionalidad – de lo que discutía Aristóteles con su maestro Platón intentando oponer a la formidable *potencia* de la dialéctica platónica la ontología de la finitud y el límite, de acuerdo con las leyes ontológicas del lenguaje que rigen por igual la tríada inseparable de *ph sis-pólis-nómos*? Porque, si la libertad no se subordinara a la justicia del límite del *lógos* como razón común-enlace, y a la verdad de la *nósis* como experiencia abierta de la diferencia del pensar del ser que se dice en el lenguaje hermenéutico dialogal, entonces la dialéctica y la sofística – unidas por debajo de su aparente discrepancia – no dejarían de precipitar el lenguaje de la pluralidad y las diferencias enlazadas del ser, en el abismo de su propia supresión, en la nada de la barbarie monológica o relativista. Esa nada *indiferente* tan propia del dogmatismo de los absolutos indiscutibles, como de la cháchara banal de los relativismos donde no hay nada que discutir. Los dos infinitos de la fuerza que son por igual ajenos a la dialogicidad comunitaria.

La alternativa posible reside en la apertura de un renacimiento de las culturas estéticas y cívicas de la paz. Se trata de culturas trágicas que asumen la alteridad, la muerte y la inmanencia, así como la responsabilidad por el cuidado de la fragilidad del bien. Son culturas interpretativas, capaces de educar y transformar la violencia, en medio de la experiencia del arte comunitario y las tecnologías comunicativas del sentido. Son sociedades *debolistas*, que se cuidan de la debilitación de la violencia de todas las estructuras impositivas, fehacientes, no discutibles y no-dialogales, dando prioridad a la solidaridad con los más débiles. Además, han de ser culturas democráticas, orientadas por los principios legislativos y las instituciones de la *politeía*, que remiten al griego Aristóteles desde el pluralismo, la complejidad de la ontología del lenguaje y sus espacios topológicos, la transformación perspectivista de la dialéctica infinita en hermenéutica del límite y la finitud – del hombre y del ser – y la defensa del primado racional de los mundos de la vida, la acción y su espiritualidad inmanente. En otras palabras, se trata de culturas de la diferencia dialogal y la racionalidad hermenéutica de la comprensión del sentido, coherentes con el contexto de su medio, que no es otro que el de la era de la comunicación y la interpretación, donde por primera vez quizá sea posible la realidad de la paz. Se trata de filosofías y culturas que han apren-

dido a localizar en el infinitismo ilimitado de los idealismos-materialismos abstractos y el progreso infinito de su pseudoracionalidad monológica, la mezcla de la razón-poder con los mitos más pavorosos del ansia humana, demasiado humana: los mitos y dogmas ateos que tienden a ocupar el lugar del dios-ídolo construido a imagen y semejanza del hombre – el dios todopoderoso – con tal de escapar a la muerte.

## **5. La Diferencia del camino de vuelta**

Como si no hubiera nada que aprender ni entonces ni ahora, salvo la todopoderosa violación de la elemental estructura de la tierra para poner el dominio de la ruptura atómica de nuevo a rentar por terror a la muerte. Un terror titánico, supratecnológico, puesto ahora al servicio de la actual guerra neocolonialista y terrorista cibernética ¿Cómo no habría de parecernos urgente la crítica y delimitación de la racionalidad dialéctica tardomoderna, y sus permanentes crisis, en medio del nihilismo insaciable de la globalización y la expansión del capitalismo ilimitado? ¿Cómo no habría de denunciar *la filosofía debolista de las diferencias* el proyecto y la empresa de ese infinito trascender dialéctico que se exagera hasta la saciedad desencadenando y asimilando las desesperadas reacciones de los fundamentalismos pauperizados? ¿No los provoca en su propio lenguaje y en nombre del mismo dios salvador-vengador de sus enemigos? ¿Cómo no ver hoy, a comienzos del siglo XXI de la era cristiana, en la utopía realizada por la siempre inconclusa racionalidad dialéctica y sus mitologemas o grandes relatos “una máquina de guerra suicida”?... Así la increpa Deleuze, porque en eso parece haberse convertido hoy, *tras la muerte de dios*, la dialéctica del olvido de la diferencia del ser, la metafísica nihilista de la historia de occidente – para decirlo ahora con Nietzsche y Heidegger, otra vez implicados, de la mano del Aristóteles griego, en la “inversión del platonismo”.

Pues no es sino contra la misma violencia de esa monstruosa des-mesura, que siempre se ejerce en nombre de la ley racional identitaria – y de su vaciamiento – contra la que se levanta, desde Aristóteles, la de-limitación de la Dialéctica por parte del pensar de la diferencia y en nombre de la Filosofía. En nombre de la Filosofía – como enseña el sabio macedonio – en tanto que de-limitación crítica de los dos infinitos compensatorios: el infinito por exceso de univocidad dogmática, que es propio de la Dialéctica de la potencia, y el infinito por defecto de la Sofística indeterminista, que es propio del relativismo reactivo ante la ley de los dogmas racionalistas. Se trata de una dialéctica de amos y esclavos que se desenvuelve conjuntamente hacia el desarrollo de la racionalidad tecnológica de los conceptos y las hipótesis – con sus respectivas

relativizaciones –, sin dejar de extraviarse, progresivamente, en el infinito camino de ida que no sabe encontrar el camino de vuelta. Por eso el síntoma de tal pseudoracionalidad está en que, dando el pasado por perdido y hasta por mitológico, no puede alcanzar el ámbito de la acción y su serena temporalidad. La prueba más asombrosa de lo que decimos está en cómo el nuevo capitalismo nihilista ya se sabe neo-liberal, y opera en “las sociedades abiertas de control” – para decirlo con Foucault y Deleuze –, la alianza pavorosa entre la temporalidad cinética de la dialéctica progresiva potencialista y el nihilismo relativista de la sofística: el que trasciende toda eticidad, todo lugar y todo tiempo histórico, hacia la nada de las diferencias y su desvinculación.

De ahí que los filósofos postmodernos sigamos denunciando los violentos movimientos del *projecto* civilizatorio y liberador occidental, que no han sabido detenerse ni siquiera ante la monstruosa experiencia del holocausto de la Segunda Guerra Mundial, prolongada hasta nosotros sin fronteras, universalizando el espanto de la *hbris realizada*, desatada por las potencias infinitas. De ahí que la postmodernidad crítica se inscriba en la referencia al *pensar del retorno de la diferencia* contra todo tradicionalismo y todo costumbrismo, todo relativismo y toda sofística, pero que lo tenga que hacer, en especial, situándose contra la fuerza “natural” que se arma de razón-poder, en manos de las dialécticas ilustradas y sus asaltos revolucionarios a ambos lados: los conservadores y los relativistas, pues sólo las dialécticas de la ilustración racional se creen legitimadas a partir de la violencia excluyente que irrumpe por la revolución en nombre de la justicia, instalándose después en el poder de su propia ley identitaria, contra toda revolución posterior y con pretensiones de perpetuidad civilizatoria: universales e infinitas. Éste y no otro es el descubrimiento esencial que comporta el camino del retorno para la racionalidad hermenéutica transformada: ser de-limitación de la ilimitada violencia dialéctica. Ya sea en el caso de la Ilustración reactiva platónica, ya sea para remitirse, de nuevo, *después de Hegel*, con Nietzsche y el segundo Heidegger, a *la diferencia de Aristóteles*.

Por eso no es de extrañar que en nuestros días *tal diferencia* alcance a los filósofos postilustrados: los hermenéuticos, postestructuralistas, desconstruccionistas, debolistas, neopragmáticos o tragicistas: todos los que integran las diversas corrientes de la postmodernidad o del pensamiento postmetafísico y siguen denunciando, desde *la ontología del lenguaje de la diferencia*, la violencia del positivismo cientificista y tecnocrático, que se vincula al historicismo relativista del progreso dialéctico y los procesos coloniales y neocoloniales del capitalismo globalizado. Como si la sofística liberal indiferente y la metafísica dialéctica de la historia-total llevaran largo tiempo unidas por el capitalismo planetario tendente al nihilismo de la globalización.

Así descubre el pensar histórico, en el camino de vuelta, su esencial proveniencia y vocación: ser la de-limitación de la dialéctica (ilimitada); ser la prudencia de la *hbris* desmesurada del conocimiento racional y su infinita sed de saber-poder; ser la *phrónesis* de toda erudición y toda ciencia, para sentar la crítica en la *praxis* teórica de la ontología de la finitud y el límite de la interpretación como lazo social comunitario que actualiza la *philia*. Así la hermenéutica actual de Aristóteles corresponde al descubrimiento crítico de la soberanía de la sabiduría práctica que establece el criterio y la medida tanto de las acciones éticas y políticas como del uso y el lugar de los conocimientos científicos y tecnológicos. Ello sin olvidar la educación estética del ciudadano en la *inversión de los valores* mencionada, a la cual para Aristóteles se accede, además de con la filosofía y la vida filosófica, que sólo escogerán algunos, con la *paideía de lo trágico* como instauración de lazo social para todos, gracias a la acción poética del arte que educa la violencia vengativa nacida del resentimiento ante las desigualdades.

De tal manera, la diferencia, al involucrarse en la repetición del camino de ida, se encuentra con que ha de pensarlo de modo tan totalmente diverso a como lo creía y lo recordaba mientras lo atravesaba y dejaba atrás, mientras lo había tomado antes como creía que antes era, cuando se trataba del movimiento de ir hasta allí, que ahora que tiene experiencia del límite y puede por primera vez volver, tiene que volver a pensar lo recorrido de manera radicalmente nueva y radicalmente otra, otra vez.

## **6. Habitar el Porvenir**

Sólo entonces es posible comprender que para volver a su elemento y al lugar del sentido, la racionalidad del pensar crítico, en tanto que es esencialmente *filo-sofía* – porque pertenece al amor – sólo pueda hallar el hilo conductor de la diferencia que la oriente, en la selva de la repetición laberíntica de lo inesencial, en esa misma *philia* de la diferencia, en la piedad y el amor a la diferencia. Ya que la filosofía esencial es siempre noética: deseo de la experiencia del descubrimiento de la verdad, y deseo de pertenencia al lugar donde es posible su acontecer en medio de la *philia* de la amistad y la *philia* comunitaria del sentido. Y si sólo la diferencia permite salir del laberinto es porque *el verdadero pensar* introduce siempre en el camino de vuelta la experiencia radicalmente transformadora e inesperada del inédito descubrimiento que comporta precisamente la esencia del sentido que el límite-fin proporciona: la alteridad.

Pero sin Heidegger, Gadamer y Vattimo ¿caso no habrían sido banalmente absorbidos los dispositivos nietzscheanos del salto hacia otro lugar y

otro tiempo – no sobredeterminados por la violencia escatológica de la metafísica dialéctica y la enfermedad indiferente de la historia – en la banalidad de una mera crítica irrelevante de la cultura burguesa de su tiempo? Sin embargo, gracias a la apertura intempestiva del lugar donde se sitúa la era del *lógos* hermenéutico, como *koiné* del pensamiento actual, asistimos ahora a un insólito renacimiento de la filosofía y la diferencia ontológica. Se trata de un renacimiento de la experiencia del pensar y del sentido de la historicidad de occidente desde su comienzo. Se trata del renacimiento filosófico que se produce con el resurgimiento de la racionalidad hermenéutica, en cuanto ésta se hace cargo de su propia génesis y de su desandadura – deconstrucción, rememoración, debilitación – a la vez, al mismo tiempo, es decir, cuando comprende la asimetría inconmensurable de la diferencia entre el camino de ida y el camino de vuelta, enlazados por el “a la vez” de su simultaneidad sincrónica y su copertenencia expropiadora.

En esa vía entramos gracias a la rehabilitación nietzscheana del segundo Heidegger. Pues si no hubiera sido por la profunda y contrita lucidez del activo arrepentimiento de Heidegger – en bancarrota psíquica y moral tras su colaboración con el nazismo en el Rectorado de la universidad de Freiburg durante el año 1933 –, quizá no hubiéramos podido leer siquiera la ontología del retorno de Nietzsche. Ya dice Heidegger bien significativamente, y Vattimo nos lo recuerda lúcidamente, que hay que leer a Nietzsche como se lee a Aristóteles. Pero no quiero cerrar la puerta del agujero negro de esa angustia demasiado pronto, sin hacer hincapié en la estremecedora fragilidad del pensar de la diferencia. Pues sin la *conversión* de Heidegger a la *piEDAD del pensar* después de la *Kehre*, y la productiva vuelta de su pensar, vertido en la honda reparación filosófica del segundo Heidegger, decidido y empeñado en hacer imposible la repetición de la violencia titánica de la metafísica platónico-cristiana-secularizada – y su pletórica autoposición de fuerza legitimadora, en el mundo del infinito total de la libertad, que es propio del idealismo alemán emancipatorio, a partir de la dialéctica de Hegel, Fichte y Schelling – se habría cerrado ya, quizá para siempre, la diferencia ontológica entre poder y verdad, tanto como el límite interpretativo del amor cristiano. Y en consecuencia se habría cerrado también la diferencia entre la historia del poder y la historia del sentido de la verdad, dónde únicamente puede habitar la filosofía crítica y el amor a la diferencia, que necesita la inversión de los valores. La inversión del platonismo que se cumple en la filosofía del amor debilitadora de todo poder.

Por eso el Segundo Heidegger se remite explícitamente al pensamiento del retorno del Zarathustra de Nietzsche para permitir que se lea tanto la ontología estético-trágica como la teología inmanente de la diferencia, que

Nietzsche vuelve a aprender de los presocráticos y de Aristóteles, tanto como la aprende de Empédocles, de Hölderlin y de la tragedia ática. No dejando de abrir, al hacerlo, una posibilidad asombrosa para otra hermenéutica del amor cristiano que devolviera al cristianismo-heleno, escrito en griego en Alejandría, la buena nueva de su mensaje originario: la recepción de la espiritualidad-racional de la noética griega comunitaria, enhebrándose esencialmente a la experiencia radical de una diferencia superior a todo poder. La experiencia de la divinidad de los bienaventurados: los más débiles, los excluidos, los inocentes, los desposeídos, los explotados, los despreciados, los enfermos... los siempre otros, donde arraigaba la ética de la solidaridad cristiana del amor comunitario, remontándose a la verdad del dios Dionisos despedazado por los titanes. El dios necesitado de la ayuda y la piedad de los hombres, del concurso de los intercesores, para poder transfigurarse y resucitar, según atestiguan los iniciados en los Misterios.

La experiencia de la divinidad-mortal necesitada del cuidado del hombre, donde arraigaba la estética de la diferencia cristiana en el brillo más intenso de lo divino quebrantado, efímero, inocente y absolutamente indefenso, irguiendo esa otra belleza de la debilidad al desvanecerse la apertura inmensa de su estremecimiento y alteridad, al borde de la muerte, contra todas las estéticas vulgares del poder, la riqueza y la salud. Una ética-estética de la comunidad entre lo divino-mortal, que invertía todos los valores mundanos del poder, siendo la única desde la cual cabía racionalmente comprender y participar en la verdad del misterio natural de la resurrección inmanente.

Ese ámbito hermenéutico del límite del sentido nos devolvía intacto el retorno de Nietzsche, pues de igual manera que Aristóteles había sido usado durante siglos para esconder en los pliegues de su propio lenguaje y con su propio texto distorsionado hasta lo irreconocible, el mensaje del descubrimiento del sentido debilista de la verdad-*philia*, desde el cual se instauraba lúcidamente la crítica filosófica de la racionalidad violenta elemental, el propio texto de Nietzsche habría corrido sin Heidegger la misma suerte, pues habría sido engullido por el capitalismo tecnológico de la hipermodernidad nazi, en nombre de la revolución industrial de masas, dispuesta a eliminar de un solo golpe la lacra de los costes de los obreros manuales cualificados – mayormente judíos europeos – a fin de tomar también de un solo golpe las riendas imperiales de la tecnológica civilización moderna mundial. Nietzsche, fue usado contra Nietzsche y a favor de lo que Nietzsche más aborrecía – el superhombre del poder, la bestia rubia teutónica y el pangermanismo operístico del cristianismo bárbaro – el que fue conducido al paroxismo de la autocomplacencia por *el caso Wagner*, convertido en paradigma

de la obra de arte total. Qué triste si, desde estos parámetros, se estaba utilizando el texto de Nietzsche contra Nietzsche, igual que antes se utilizara el texto de Aristóteles contra Aristóteles. Y siempre por el poder manipulador de los mismos censores: los vengadores, los restauradores del orden bélico “natural” que se vengaban de la crítica filosófica a la dialéctica, obligando al texto cautivo de la Filosofía a hablar al revés y en contra de su propio sentido.

Para el genio inigualable del helenista Nietzsche no se trataba, sin embargo, sino de localizar y reconocer en todas sus declinaciones el nexo entre Hegel-Platón, que Nietzsche nos hacía saltarnos hacia atrás de la secularización moderna de la metafísica cristiana, vehiculada durante siglos por el compacto de las lecturas que integraban en un cierto Platón, un cierto Agustín de Hipona, un cierto Pablo de Tarso, y hasta un cierto Aristóteles pasado por la escolástica latina, la todopoderosa maquinaria de la razón dialéctica: la teodicea como teología política de salvación transcendente y mitológica: la historia del sentido de la verdad subordinada a la historia de la voluntad de poder del hombre, que ahora había ocupado el lugar del dios asesinado, una vez más, por el espíritu de venganza.

Habrà de ser *después de Hegel-Marx* la filosofía del segundo Heidegger, remitiéndose a la crítica del nihilismo de Nietzsche y retornando el transcendentalismo kantiano, en un sentido no idealista, sino abiertamente histórico-ontológico y hermenéutico, la primera en redescubrir que ya Nietzsche no estaba en absoluto dispuesto, por así decirlo, a dejar las cosas como las había dejado Hegel. Y – tal como nosotros vamos sabiendo cada vez más y cada vez mejor – la que se había ocupado genialmente de reescribir y vehicular el mensaje desconocido, siempre tapado y al parecer siempre distorsionado y dislocado, del Aristóteles Griego. Subrayando esta vez de manera radical, la diferencia encubierta por Hegel: la crítica de Aristóteles a la metafísica dialéctica de Platón, y el conflicto entre las racionalidades de occidente: el conflicto entre una racionalidad superadora, excluyente, dominadora de la salud y la guerra, y una racionalidad rememoradora post-dialéctica, post-ilustrada, estética y ética, como delimitación reorientadora del sentido hermenéutico de las anteriores, a las que sí hereda y continúa, pero reconduciéndolas al sentido de las artes débiles: las de la paz civil y la *philia*. De ahí que la lucidez del Pensamiento Débil de Gianni Vattimo, en medio de la hermenéutica como nueva *koiné*, encarne sin más la posición de la Filosofía, que impide hoy el cierre metafísico de la diferencia ontológica. Porque ante el infinito espíritu de venganza propio de la voluntad de poder, resentida contra el tiempo y su fue, sólo cabe la inversión del retorno: el perdón, el devolver bien por mal, y el afirmar la afirmación sin contrario de la inocen-

cia ontológica. Solo cabe el pensamiento del eterno retorno de la mismidad-diferencia, el pensar que inaugura por igual la razón filosófica y transmite, en imágenes, el mensaje hermenéutico del Jesús de Los Evangelios.

De ahí que sea la vía debilista de la hermenéutica cristiana filosófica, reinaugurada hoy por Gianni Vattimo, la posición y el enclave desde donde se responde con las virtudes activas de la dianoética: la sabiduría práctica, la prudencia y la *philía* del amor y la amistad, a las acuciantes exigencias actuales de una tradición tan antigua como la memoria de Occidente. Una memoria atravesada por el conflicto interno de sus racionalidades en torno a la cuestión de la *paideía* política. La cual sigue señalando y demandando, quizá con la apelación de una responsabilidad hacia el futuro, hoy mayor que nunca, la necesidad libre de optar por la vía de la filosofía hermenéutica debilista: la vía de la racionalidad crítica debilitadora de las potencias de la fuerza, que logra invertir el nihilismo letal reorientándolo hacia el vaciamiento del dogmatismo y el relativismo ensamblados, para acertar lucidamente a abrirse camino como racionalidad alternativa: la que devuelve a la acción comunitaria creativa de la verdad e hija de la *philía* dialógica, democrática, sus inalienables derechos de soberanía; estar siempre a favor de los más débiles, los vencidos, los otros, los diferentes, aquellos que únicamente pueden alterar los tiempos que corren, y abrir la diferencia por donde podría llegar hasta nosotros, quizá hoy, un porvenir menos violento.

*teresao@fsf.uned.es*