



## ARISTÓTELES Y LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA ACTUAL. METAFÍSICA IX 6-10 Y LA FRASE DEL DEVENIR DEL SER

Aristotle and the Hermeneutic Ontology Nowadays. Metaphysics IX 6-10 and the Sentence of the Becoming of Being

TERESA OÑATE

Investigadora de HERCRITIA / UNED, España

---

### KEY WORDS

*Praxis*  
*Energeia*  
*Alétheia*  
*Entelécheia*  
*Nóesis*  
*Critical Hermeneutics*  
*Ontology of the limit*

### ABSTRACT

*We propose to show how for the Modal Ontology of the Greek Aristotle, and according to the central logos of his First Philosophy (IX, 6-10), ontological truth has a practical and a poetic status of community historical transmission, which founds the universal and isonomic assembly of the political legislation. We will also show how contemporary hermeneutic ontology and the French thinking of difference drink abundantly from this understanding of truth, that fully belongs to the modal-temporal ontology, which thinks of the modes of being-time of action (energeia) and power (dúnamis) in Aristotle.*

---

### PALABRAS CLAVE

*Praxis*  
*Energeia*  
*Alétheia*  
*Entelécheia*  
*Nóesis*  
*Hermenéutica crítica*  
*Ontología del límite*

### RESUMEN

*Nos proponemos mostrar cómo para la Ontología Modal del Aristóteles griego, según el logos central de su Filosofía Primera (el IX, 6-10), la verdad ontológica tiene estatuto práctico y poético de transmisión histórica comunitaria. Lo cual funda la asamblea universal e isonómica de la legislación política. Mostraremos a su vez cómo la ontología hermenéutica contemporánea y el pensamiento de la diferencia francés beben abundantemente de esta comprensión de la verdad que pertenece de lleno a la ontología modal-temporal que piensa los modos del ser-tiempo de la acción posibilitante (enérgeia) y la potencia (dúnamis) en Aristóteles.*

Recibido: 21/ 07 / 2021  
Aceptado: 31/ 08 / 2021

## I. El descubrimiento de la Diferencia Ontológica (Modal-Temporal) del Aristóteles Griego

Desearía comenzar haciendo comprensible uno de los centros esenciales de la *Filosofía Primera* de Aristóteles. Me voy a referir al Libro IX de la denominada *Metafísica*<sup>1</sup> y, en él, a los *lógoi* comprendidos entre el 6 y el 10, ambos inclusive. Este libro IX pertenece de lleno a la que llamamos hoy *ontología modal-temporal*: aquella ontología que piensa los modos del ser-tiempo de la acción posibilitante, eminentemente comunitaria, intensiva y participativa, auto-incrementativa y sincrónica, indivisible o reuniente, por un lado, y por contraste diferencial con ella, por el otro lado, con el modo de ser propio del movimiento individual, determinado, compuesto-divisible, diacrónico o cinético extenso<sup>2</sup>. En el libro IX de su *Filosofía*

<sup>1</sup> Como la crítica aristotélica ha localizado, la denominación pertenece a los discípulos de Aristóteles y ha sido profundamente confundente para la posteridad ya helenística. Aristóteles dice más bien *Filosofía* o *Ciencia Primera* para referirse a la ciencia contemplativa [*theoretiké*] que trata del ente en cuanto ente y del ente simplemente [*peri óntos haplós*], es decir, de aquello eterno, inmóvil y separado [*aidion kai akíneton kai chorístón*] [Épsilon, I]: filosofía o ciencia de las leyes ontológicas constituyentes, de las entidades primeras y sus primeros principios-causas activos, *archai*, de *physis*, *polis kai logos*. De ella dice Aristóteles que es "...universal precisamente por ser primera" [*...kathólou oútos hóti próte*] [1026a, 30-31]. En torno a los sentidos de la denominación de *Metafísica* a la *Filosofía Primera*, véase mi: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson, Madrid, 2001: (Oñate, 2001, pp. 387-390). A su vez los libros de la *Filosofía Primera* son "lógoi hekroaménoi", discursos escritos para ser escuchados (es decir, leídos), escritos orales destinados a la discusión cuyos receptores eran personas determinadas y cualificadas para su comprensión y discusión crítica. En este sentido los escritos no eran estrictamente publicados, sino que permanecían en todo momento abiertos a posibles correcciones o revisiones juzgadas pertinentes por el maestro. Estos textos no fueron escritos para nosotros, ni para un público atemporal y abstracto; en este sentido nuestro acercamiento a ellos ha de ser otro al exigido por un libro moderno. Véase al respecto: (Oñate, 2001, pp. 21-28).

<sup>2</sup> Para la discusión pormenorizada de la diferencia henológico-modal de potencia y acción en la *Filosofía Primera* de Aristóteles véase mi trabajo: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, op. cit. loc.: (Oñate, 2001, pp. 187-285); así como, de entre mis últimas contribuciones a este área de estudio, mis dos capítulos en el libro colectivo coordinado por Bily López: *Hermenéutica*,

Primera o *Metafísica*, que ocupa el lugar del sol inteligible o centro irradiador de sentido no sólo de la *Filosofía Primera* (ontología del ser que se dice de plurales maneras en el lenguaje del logos-común y culmina en la teología inmanente de la verdad ya en este mismo libro IX), sino también del *De Anima*, las *Éticas* y la *Poética*. Un centro irradiador basado en la diferencia y el límite temporal con que Aristóteles distingue (lo cual no equivale a des-vincular ni desconectar entre sí) y enlaza a su vez, con neta claridad, ambos modos de ser: el físico óntico o cinético, cuyo estudio pertenece en realidad a la *Física* o *Filosofía Segunda*, y este otro modo de ser primero irreferible: el noésico-espiritual o dianoético y poético (creativo) comunitario y reflexivo, cuyo tratamiento pertenece a la *Filosofía Primera*. No voy a tratar aquí de los cinco primeros *lógoi* (lecciones) del Libro IX dedicados a la Potencia Cinética: *Dýnamis katà Kínesis*, correspondientes al compuesto de forma-materia, su fuerza, su alma individual mortal vinculada al cuerpo, y la correspondiente estructura de su entidad óntica, cuyo plano correlativo gnoseológico se circunscribe al lenguaje judicativo categorial, pues el movimiento es el pasaje-nexo entre los contrarios categoriales, divisibles según la cantidad, la cualidad y el lugar, sobre todo, y sus leyes lógicas. Aquellas del lenguaje predicativo compuesto, que dice "algo de algo" (*ti katá tinós*). Por contraste, como estamos viendo, nosotros nos concentraremos aquí en investigar el *otro modo de ser*, superior y primero, plural-diferencial, simple e indivisible o sin contrario, el que corresponde a las entidades primeras, su carácter legislante como causas o principios-leyes primeros posibilitantes, sus condiciones, su vida (alma) inmortal y su conocimiento supra-judicativo al que Aristóteles denomina "*Nôesis*" del Ser (*Eínai*) siguiendo a Parménides y tras criticar el *Nôus* agente de Anaxágoras (que se mueve-compone o relativiza al mover); por no alcanzar éste destacado filósofo, consejero de Pericles, a comprender (igual que ocurre en el caso de Platón, según Aristóteles) la verdadera naturaleza transcendental (posibilitante) de la

*Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el siglo XXI*. Col. Hermes, Ed. Fénix Filosofía. Sevilla: (Oñate, 2020, pp. 18-29, 197-222).

causalidad final: tanto inmaterial como no formal, de aquello que mueve al deseo (*Órexis*) por amor al Bien ontológico: a su propio Bien ontológico, no moral. Un estudio esencialmente propio de la Filosofía Primera y específicamente re-descubierto por la ontología hermenéutica actual [a partir de Hegel-Nietzsche] tras siglos de ocultamiento histórico producidos básicamente por las religiones bíblicas que se apropian de la Teología Inmanente del Aristóteles Griego, la transforman y adaptan a sus cuadros fundamentalmente mitológicos: creacionistas, genésicos y de parentesco físico-antropológico; y la desvirtúan, mientras la silencian, no citando las fuentes. A la vez reducen el legado de Aristóteles (demediado) a la Lógica, la Física y la Ética de la Justicia (*Diké*), y hacen de las Virtudes Dianoéticas (centradas en la verdad ontológica: *Alétheia*) meras disposiciones pedagógicas de la Enseñanza Superior. En todos los planos *ontifican y fisicalizan* a Aristóteles: lo reducen al plano sensible, mientras se apropian de su teología inmanente y su ontología espiritual de la Acción (poética-creativa) Posibilitante: *Praxis-Poésis* que es *Enérgeia*. Y ello no sólo desde el neoplatonismo judeo-cristiano de Agustín de Hipona, sino también en la Modernidad que seculariza la historia de la Salvación con el macro-relato del progreso científico-técnico del racionalismo ilustrado que conserva el Tiempo Lineal.

En todos estos casos se apropian de la teología inmanente y el tiempo curvo y sincrónico del lenguaje del ser: mientras deforman el plano teológico por el Mito-Dogma y su poder. Este fenómeno es el que llamamos con Nietzsche: “Meta-Física” y con Heidegger “Onto-Teo-Logía”. Un fenómeno crítico que subraya y denuncia cómo las tradiciones “meta-físicas” vienen en todos los casos a cerrar durante siglos el plano de la Diferencia Ontológica (que redescubre también Heidegger) o a situarlo “más allá” o “después” en base al Tiempo-Lineal físico y mitológico, ya denunciado como re-ductivista e ignorante del propio plano divino y sí inteligible, activo, creativo e inmanente de la vida: el ámbito que es para el Aristóteles Griego (siguiendo a “sus Presocráticos” como dice Gadamer) el modo de ser propio de las *proté ousíai*, o las entidades primeras, con alma-vida divina gracias a alcanzar

su modo de ser temporal-curvo y sincrónico rememorativo: la eternidad o inmortalidad propia de las acciones-obras que sí la logran o alcanzan con carácter transhistórico y comunicativo: la eternidad inmanente ontológica.

Ese ámbito del espacio tiempo del lenguaje del ser que las tradiciones onto-teológicas, metafísicas o del libro, interpretaron y deformaron ajustándolo al dios sujeto-monoteísta creador y todopoderoso, así como a sus mitos de salvación: premios y castigos ultraterrenos. Relatos que entronizan a un Dios mitológico y físico, que ya discutió Aristóteles críticamente incluso alzándose contra el *Timeo* cosmogénico del mito político platónico, imposible para Aristóteles, no sólo en defensa de la una *Physis* viva, soberana y autogobernada por su propio deseo inmanente del Bien, sino en cuanto Aristóteles alberga un politeísmo racional y espiritual noésico que defiende el modo de ser de las acciones excelentes creativas de los mundos de la vida, como aquel modo de ser que da lugar a comunidad y como aquel modo de ser en cuyo lugar-tiempo virtual es donde acontece lo divino participativo inmanente<sup>3</sup>. Todos los aspectos y problemas que nosotros vamos a estudiar en el Libro IX 6-10 de su Filosofía Primera (mal llamada *después* del sabio macedonio: “Metafísica”), devolviendo la palabra originaria a los mismos: a los *lógoi* o lecciones que se centran no en la Potencia Cinética (fuerza) sino en la Acción Posibilitante (*Enérgeia*).

Nosotros vamos a estudiar estos complejos *logoi*, pues, desde la perspectiva indicada: desde la perspectiva de la Ontología Modal de una *Filosofía de la Historia* que, centrada en la *Ontología estética y política de la acción poemática* (ético-política, comunitaria), manifiesta la capacidad crítica-hermenéutica de limitar la *hybris-desmesura* de la modernidad; pues ésta en la Ilustración había llegado a

<sup>3</sup> Convendría entonces contrastar las interpretaciones que del Libro Theta de *Metafísica* nos ofrecen Martin Heidegger y F.-W., Hegel. Al respecto véase: Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, GA 22, Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno, 1993; así como del mismo autor: *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, GA 31, Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno, 1982. Así como: Hegel, F.-W., *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*, Werke, 18, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.

establecer la aparente oclusión a toda alteridad ontológica respecto al hombre occidental racionalista (sin reconocer la soberanía ni de la *Physis* ni de lo Divino, ni de los otros pueblos, tiempos o culturas). Fenómeno elemental que se muestra, por ejemplo, en cómo La Modernidad Dominante opera de manera característica y progresiva al reducir a la infinita autonomía otorgada al Yo racional, todo lo relativo al Mundo (Heidegger, 2007, p. 29)<sup>4</sup>; así como lo propio de la comunidad, de lo divino y de lo sagrado (indisponible) de la *Physis*<sup>5</sup>. Por contra la apuesta de la Grecia filosófica de Aristóteles y sus Presocráticos (los Milesios, Parménides, Heráclito y Empédocles, esencialmente) es por la comunidad heterónoma en relación a la alteridad constituyente de lo sagrado indisponible, de la *Physis* y de los otros seres vivos, radicalmente diversos y plurales; pues se trata de una apuesta afirmativa por la ontología de los Límites<sup>6</sup>. Una cuestión que, según desearía poder estar subrayando yo en estas páginas, todavía hoy en el siglo XXI, hace que los filósofos ontólogos seamos griegos y permite que la memoria viva de Occidente que aún llamamos *Filosofía* piense y escuche en griego. Todo ello en un sentido crítico matizado por el que se cumple aquello que decía Hölderlin sobre que nosotros somos todavía más griegos que los griegos, precisamente por ser las hespérides necesitadas de la apertura *a lo otro* que nos permite decir y pensar *nuestra* helenidad sin poseerla<sup>7</sup>. En este

sentido mismo, propiamente hermenéutico, me parece cada vez más necesario distinguir que “la verdad” se declina en términos de *Filosofía de la Historia* —y si no se entiende esto, tampoco se entenderá la discusión de la *postmodernidad filosófica* con la *modernidad*—, que tienen que ver con la *teología política*; pues se ha de diferenciar entre esa historia de la búsqueda de la verdad a través del tiempo (*historia de la filosofía*); y la verdad en el sentido de la *historia del poder* (historiografía geo-política<sup>8</sup>); distinguiéndolas a ambas con sumo cuidado a su vez de la verdad que afecta a la *historia sobrenatural* (historia de las religiones). Ello teniendo en cuenta, claro está, que una vez plurificadas y diferenciadas suficientemente todas estas instancias históricas, han de trazarse, a continuación, sus nexos y podrían complejificarse sus ámbitos de interrelación de muy diversos modos, pero no ya confundidos ni asimilados inadvertidamente<sup>9</sup>. Una tarea que, nuevamente, tiene a nuestra memoria viva de la Filosofía Ontológica Griega como guía. Pues tampoco desde este punto de vista, hemos perdido nunca a Grecia, tal desgracia no nos ha ocurrido jamás, ni mucho menos ha llegado a sucedernos de una manera irrecuperable, pues en la interpretación la repensamos, la reactualizamos y hasta se puede decir sin temor a exageración alguna que sólo podemos pensar el lenguaje del tiempo-espacio del ser desde Grecia. La cuestión de fondo es cómo el *futuro anterior* —ya no perteneciente a un tiempo lineal-mitológico—, pertenece a lo *Ungesagte* y a lo *Ungedachte* (no-dicho y no-pensado *dentro de lo dicho y pensado*). Un futuro anterior que es para nosotros en la *postmodernidad filosófica* una delimitación de la recreación de la Grecia no recibida y no transmitida; una limitación de la *hybris* de la modernidad. Esta cuestión de *la alteridad y la diferencia*, que resulta esencial a la postmodernidad, nos adviene y acerca, con una

<sup>4</sup> Así como: (Heidegger, 2005, p. 176).

<sup>5</sup> He dedicado diversos trabajos a mostrar la mismidad de las *Filosofía(s) Primera(s)* de Aristóteles y Heidegger. Al respecto véase, por ejemplo: “La hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)”, en *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra la violencia I)*, Dykinson, Madrid: (Oñate, 2019a, pp. 213-234); así como “Heidegger, hó Skoteinós (el oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*”, en *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*, Dykinson, Madrid: (Oñate, 2012a, pp. 21-112).

<sup>6</sup> Como muestra la *paideía* que nos lega Aristóteles. Véase al respecto: (Oñate, 2019b, pp. 299-313).

<sup>7</sup> Nosotros, en filosofía, sabemos de su nostalgia, sabemos de lo amado (Grecia), pues propiamente seguimos siendo griegos. En torno a la marcha de Hölderlin —siempre para Heidegger el poeta de los poetas— en su consideración de Grecia, véase: (Heidegger, 2010b, pp. 244-249) y (Heidegger, 2016, pp. 148-167); así como especialmente del

mismo autor “La tierra y el cielo de Hölderlin”, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2016, pp. 169-200.

<sup>8</sup> Muy a menudo, en términos de Benjamin, escrita por los “vencedores”.

<sup>9</sup> Véase al respecto mi: “Por qué la ontología de la Historia es el problema de nuestro tiempo”, en *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra la violencia III)*, Dykinson, Madrid, 2019, pp. 313-335; especialmente la sección: (Oñate, 2019c, pp. 325-331).

re-proposición de esa Grecia no-recibida, a una *crítica histórica* de la desmesura de la modernidad; crítica que marca exactamente nuestra epocalidad. Gracias a “Nosotros los Griegos” (ya lo decía Goethe) podemos discutir posiciones que, como mínimo desde el punto de vista de Gadamer, la Hermenéutica Crítica hace tuyas, son *impías*, no han tenido la *Pietas* de la heredad (en sentido jurídico) de los pasados que nos constituyen por derecho y fuera de cuya heredad se nos convierte en analfabetos desheredados<sup>10</sup>. Nuestra tradición (crítica siempre de sí misma) es greco-latina y es cristiano-moderna, pero para nosotros y nosotras, en la Postmodernidad, la crítica de la metafísica del tiempo lineal a través de la ontología del tiempo-espacio curvo y la alternativa comprensión de la *Filosofía de la historia* —no como historia de la salvación-secularización, sino correspondiendo a la apelación del pensar inmanente que arranca de Nietzsche-Heidegger [y sus hijos-hijas: también Vattimo y Ricoeur así como el Post-estructuralismo de Foucault y Deleuze o la Deconstrucción de Derrida]—adviene como *Filosofía de la historia de la diferencia del ser y como apertura a otra Teología política*. Todo lo cual nos hace críticamente ahora estar en la necesidad de volver a ser griegos. Quizá más que nunca. Tal es el vector sobre-determinante de la Ontología Hermenéutica de los Límites arrojada en nuestro mundo actual. En defensa de la Ecología de la *Physis* viva y de lo Sagrado indisponible como *Diferencia* que altera el antropocentrismo y el capitalismo ilimitado de consumo depredador del planeta y de todos los mundos de la vida, en especial explotadora de los más débiles y vulnerables. Pero lo más sorprendente es que todos estos vectores críticos se centran filosóficamente en el redescubrimiento del Aristóteles Griego olvidado: tapado por las capas de

tergiversaciones centenarias que se apropiaban de su propio texto.

## II. La frase del devenir del ser: ontología modal en Metafísica Theta (IX) 6-10

Desde los *logoi* 1-5 del Libro IX de su Filosofía Primera, Aristóteles se dedica al modo de ser de la potencia cinética<sup>11</sup>. Y *tras* ello, ya con el *logos*-6 y hasta el 10, se adentra en el modo de ser de la acción posibilitante. Repartición de simetría exacta que responde al principio metodológico del Filósofo: “que lo último para nosotros es lo primero en sí”, porque invierte el tiempo psicológico individual cronológico y no lo niega sino que lo subordina al tiempo sincrónico re-unidor del lenguaje comunitario, que se agencia al movimiento. Afirma entonces Aristóteles: en el IX-6, el carácter acabado o perfecto (*teleía*) de las

<sup>11</sup> La sección quinta de Theta cierra el estudio de la potencia que se abre en el *logos* primero continuando la discusión con los megáricos que se despliega al inicio del tercero [1046b, 29]. Si lo “posible” [*tò dunatòn*] tiene potencia para algo determinado [*tì dunatòn*] [1048a, 1-2], y de lo posible no puede seguirse lo imposible [*tò adúnaton*] [1047a, 24-29] toda vez diferenciado lo “imposible” de lo falso [1047b, 9-14] —siendo precisamente lo “imposible” aquello privado de potencia [*ei adúnaton tò estereménon dunámeos*] [1047a, 11-12]—, la potencia de hacer [*dúnamis tou poiên*] no solamente resulta determinada y no in-determinada, sino que, si bien lo potente —vale decir, según *logos* [*tò dunatòn katà logon*], [1048a, 13]— cumpliría lo que puede hacer (es decir, lo hace *necesariamente*) cuando se cumplieren las condiciones a su potencia [1048a, 12] (ello es condicionado), cumplimiento que supone decir que la potencia se orienta hacia la cosa por la vía del deseo, no podría sin embargo ninguna potencia hacer *simultáneamente* [*háma*] efectos contrarios [*poiên dúo è tà enantía*] [1048a, 21-22; 1051a, 10-14]. Si la potencia determinada y condicionada es principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro [*archè metabletikè en állo é è állo*], la acción será anterior [*próteron*] a la potencia [1049b, 4-8], no desde el punto de vista de la generación/corrupción sino de la eternidad [1050b, 6-8; 1051a, 19-21], en cuanto a la *ousia* y al *eidei* [1050a, 4-7; 1050b, 2-6], en virtud de lo que denomino la *inversión del tiempo psicológico* [1050a, 5-6] que nos exige pensar la inversión teleológico-causal por la que el fin (*telos*) es acción y por su causa se da —marcadamente intransitivo en griego: *lambánetai*— la potencia [*kaí toutou chárin he dúnamis lambánetai*] [1050a, 9-10]. Recomendamos la guía de lectura del libro Theta de *Metafísica*: Oñate, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson, Madrid, 2001: (Oñate, 2001, pp. 622-627); así como: (Oñate, 2012b, pp. 309-310) [nota número 6].

<sup>10</sup> Recomiendo al respecto mi: “Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, *ÉNDOXA*, Series Filosóficas, 20, pp. 795-934, UNED, Madrid: (Oñate, 2005); así como: “¿En qué se reconoce el lógos de la era hermenéutica?”, en Oñate&Cáceres&Zubía (eds.), *Acontecer y comprender. La Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer*, Dykinson, Madrid, pp. 241-260: (Oñate, 2012c).

acciones (*práxeon*) por cuyo límite (*péras*) se da en ellas el fin (*telos*) sincrónico a su propia acción [1049b, 18-35]. A esta *Práxis* pertenece la acción que es *Enérgeia*, lo cual significa que es *en-ergon*, es en unidad de obra que tiende a la *Entelécheia* [1050a, 21-23] y se expresa, se da o acontece como verdad sin contrario [1051b, 21-32], que hemos de escuchar como la *Alétheia* griega y su significado de des-velamiento, des-ocultamiento, es decir, aquello que sale de lo velado, callado, tapado, como epifanía de ello mismo manifestando(se) así el estatuto ontológico de un ad-venir no meramente presente<sup>12</sup>. Es pues en la acción, y no en el movimiento, donde acontece el carácter unitario de la obra en la *Filosofía Primera*. Y esta acción, *Enérgeia*, que recoge la unidad de obra [1048b, 18-35], se expresa como *Alétheia* tendiendo a la unidad diferencial de límite y el fin que dice *Entelécheia*. En realidad el puente o la tendencia propia de *Entelécheia* es causal-condicional<sup>13</sup>, pues solo si esa verdad de la unidad de obra es recibida por la unidad de límite y fin (*Entelécheia*) —que es capaz de recibir activamente porque ya está regida por la filiación a la verdad<sup>14</sup>—, esta verdad logra recrearse y

<sup>12</sup> Debemos la apertura de esta comprensión de la verdad como *Alétheia* a Martin Heidegger. Véase al respecto por ejemplo: (Heidegger, 2005, pp. 169-214), (Heidegger, 2001, pp. 191-208).

<sup>13</sup> Dice Aristóteles que: “Porque la obra es un fin [*telos*], y la acción es la obra; por eso también la palabra acción [*toúnoma enérgeia*] está directamente relacionada con la obra [*légetai katà tò érgon*] y tiende [*sunteínei*] a la *entelécheia*”; los corchetes son nuestros en la traducción de García Yebra que tomamos con algunas variaciones: (García Yebra, 1998, p. 466). La tendencia no es asintóticamente hasta el infinito, en un movimiento por tanto ilimitado, al modo en que modernamente se ha interpretado, por ejemplo en Kant, la tendencia de la razón a aspirar a los ideales de la razón que nunca alcanzarían su fin (tampoco se trataría del “infinito bueno” hegeliano). En la acción más bien se da el fin [1048b, 22-23], su límite pertenece al fin. Por el mismo lado, la relación de *enérgeia* y *érgon* por la que aquella tiende a la *entelécheia* se dice con el verbo “*sunteíno*” que podríamos pensar como *sun-teíno*, estirarse o tender uno-con-el-otro, uno-junto-al-otro, sin movimiento o desplazamiento, en la necesaria divergencia-convergencia manifestante y relacionalmente constitutiva de su modo de ser (*enérgeia-alétheia-entelécheia*).

<sup>14</sup> Para Aristóteles, ello sería el discípulo, el amigo, el querido, el público amado, que, cuando ello se dé, recibe el mensaje de la acción del *logos* comunitario. Basten al respecto los recurrentes ejemplos de Aristóteles en torno a

reenviarse transformada, nunca como lo idéntico, sino que vuelve tornada-transformada en el sentido de la mismidad-diferencia del *tò autó* de *pensar y ser* dicho por el fr. III del Poema de Parménides (Oñate, 2012a, pp. 88-91)<sup>15</sup>. Y así puede afirmar Aristóteles que la *Nóesis* es acción [1051a, 30-31]. Es de observar pues cómo la *entelécheia* recoge y congrega sin reducir la diversidad de los hitos mentados: *Práxis-Enérgeia-Alétheia-Nóesis* (la acción-interpretación, traducción, recreación, retransmisión, comprensión, exigidas por la verdad); así como que de este modo, por el mismo carácter ético-político y poético del modo de ser de la acción, Aristóteles instituye la esencia de la educación civil que afecta a la formación de la asamblea de los hombres. Educación siempre trágica, pues atañe a aquellos hombres que saben del límite, que se saben mortales<sup>16</sup>.

---

la relación práctica de maestro/discípulo [1047b, 31-35; 1049b, 30-33; 1050a, 17-19], así como la *inversión* entre el aprender, como ejemplo de potencia [1048b, 18-25, 29-35, así como: *De Anima*, 429b, 5-10] —potencia que, entendida en *De Anima* a propósito del alma individual, apunta al salto de la potencia a la acción [417b 9 - 418a 3], pero no al estatuto henológico-modal, eterno, necesario, simple, de la acción misma en cuanto tiende a *Entelécheia* y se expresa como *Alétheia*—, y el enseñar (en cuanto mostrar y manifestar también: retransmitir) [1050a, 17-19], en el retorno de la verdad retransmitida que supone la tendencia hacia *Entelécheia* desde la acción.

<sup>15</sup> Para el estudio detallado de la reproposición aristotélica del poema de Parménides en discusión con el platonismo pitagorizante y mitológico: (Oñate, 2004, pp. 237-369). En estos sentidos la reunión de la diversidad de niveles puestos en juego por Aristóteles es pensada por la *nóesis* o *Inteligencia perceptiva*, propiamente instancia re-flexiva del sentido de las acciones comunitarias, participativas, que dan lugar a comunidad y son dadas (lugar) por la excelencia de la misma acción. Dice Aristóteles al respecto: “*Theoreîn tês práxeos*” [], el contemplar intelectual del *theoreîn* —pensado junto al *Noeîn* en *Ética a Nicómaco* [X-7, 12-28] y ejemplo de acción en Theta, 6 [1048a, 30-35]— es un contemplar intelectivamente aquellas acciones que dan sentido a la puesta en obra del ser del ente (la esencia divina de las cosas).

<sup>16</sup> En torno a la *paideia* político-estética y poética contraviolenta propia de la misma *ontología griega del límite* en Heidegger y Aristóteles, como alternativa crítica a la desmesura antropocéntrica, véase: (Oñate, 2020, pp. 197-222); así como: Oñate, T. “Escuchar a Heidegger hoy: la Cuestión Judía, la Cuestión Griega y la Revolución Espiritual del Futuro Anterior”, en *Pensamiento al Margen. Revista digital de ideas políticas*, número monográfico *Heidegger revolucionario: Crítica al capitalismo, arte y políticas del ser*,

Detengámonos, para comprender mejor esta *Paideía* hermenéutica, en un ejemplo de cuño aristotélico que nos va a permitir continuar creciendo en esta intelección. El ejemplo del flautista que ya sabe tocar la flauta recorre la *Poética*, la *Retórica* y la *Metafísica*. Dice Aristóteles, parafraseando a Parménides, que es así "... porque [diò] los que enseñan estiman haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando (enseñando)" [1050a, 17-19]<sup>17</sup>. En esta sencilla sentencia se repliega la *ontología del límite* que se despliega en la *frase del devenir del ser*<sup>18</sup>. Después del ensayo y error propio del aprendizaje (la mayoría de las veces procesual) del tocar la flauta, se ha dado lugar a una unidad de obra capaz de ponerse en escena pública, es decir, simplemente, el flautista es virtuoso, si sabe tocar la flauta virtualizando las dimensiones estorbadas y forzadas del imprescindible proceso de ensayo y error: el hiato discontinuo de lo discreto o fragmentario del aprendizaje *se deja atrás* a favor de la puesta en escena expresiva de la acción-verdad en virtud de una memoria (re-)creativa que meramente no olvida lo sido. Dice Aristóteles que si ello se da, si ningún obstáculo lo impide [1049a, 5-7, 13-14; 1050b, 17-19], si nada obsta a que el flautista sepa tocar y toque públicamente, se ha dado la acción-unitaria del tocar la flauta (el flautista va y toca la flauta). Ocurren entonces algunas cosas muy interesantes. Pues resulta entonces que la *unidad de obra [en-ergon]* que ya acontece como *Alétheia* se agencia a la configuración del todo en juego<sup>19</sup>: es la unidad de acción la que se agencia al flautista, a su subjetualidad, a su alma racional, a su respiración, a los dedos, a la flauta misma, al público, a la sala donde se celebra la interpretación... La unidad de obra es una

acción-praxis extática intensiva que lo que reúne son los procesos —cinéticos, tecnológicos, retóricos— que se manifiestan en la *Alétheia*. Esta manifestación, dice Aristóteles, no tiene error ni engaño; no se le opone algo contrario, como la verdad a la falsedad disyuntiva judicial, sino que se alcanza o no, se logra o no se logra [1051b, 17-32]. Volvemos así a la comprensión trágica que acabamos de pensar más arriba, pues en el agenciamiento de la verdad-acción respecto a la potencia del darse de la verdad se agencia "todo", pero hay la *fragilidad del Bien* en el pasaje, siempre frágil, a la *Alétheia*<sup>20</sup>. Martin Heidegger, siguiendo muy de cerca a Aristóteles, dice esto mismo en *El Origen de la obra de arte*: que "el arte es el ponerse en obra de la verdad", de la *Alétheia* (Heidegger, 2010a, pp. 28-29, 36)<sup>21</sup>.

Pues bien, el sonar de la acción de la flauta que toca el flautista acontece porque, a la vez (*háma, simultáneamente*) es recibido por el público: si en el público hay algún crítico *filoi* (hijo, amante, querido, discípulo) que es capaz de asumir el sentido de la acción para recrearlo de una manera original, libre, intensiva. Devolviendo de manera original el sentido de aquella acción que re-crea y continua, que relanza al futuro. Entonces estamos exactamente en el *devenir del ser* con la *Nóesis* de la recreación, retransmisión y comprensión, no de la forma, sino del modo de la excelencia que da lugar a comunidad y trans-historicidad. La temporalidad que entra en juego aquí, siendo sincrónica e intensiva, no es la del tiempo diacrónico del presente-ahora que fagocita la alteridad-ausencia incluso a lo presente. Se pone en juego más bien la temporalidad del *instante eterno (Aión)* que comunica en un *cruce* a la eternidad del continuo de la unidad indivisible con la inmanencia —por tanto distante— de ese instante que, dure lo que dure esa puesta en

pp. 75-101 [ISSN 2386-6098]: (Oñate, 2021). En el mismo orden de cosas no tendría sentido afirmar que la *demokratía* griega muestra un carácter de universalidad irrestricta, sino que la delimitación de su alcance está dada o pende condicionalmente del *Bien Ontológico comunitario* de la *pólis*, Bien modal, posibilitante, no dado.

<sup>17</sup> Traducción de García Yebra con variaciones del texto griego: "... diò hósper oi didáskontes energoúnta epideíxantes oíontai tò télos apodedokénai, kai he physis homíos".

<sup>18</sup> Como yo misma junto a mis grupos de investigación hemos bautizado a este ejemplo de Aristóteles.

<sup>19</sup> En el sentido de la noción deleuziana de *agenciamiento*, véase por ejemplo: (Deleuze, 2015, p. 10).

<sup>20</sup> Mentando en nuestros días el título de Marta Nussbaum, que sigue en esto a Aristóteles y Nietzsche.

<sup>21</sup> Citamos con variaciones la traducción de Arturo Leyte para Alianza del texto original: "Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen Der Wahrheit. Was ist die Wahrheit selbst, daß sie sich zu Zeiten als Kunst ereignet? Was ist dieses Sich-ins-Werk-Setzen?" (Heidegger, 1977, p. 25). En torno al palimpsesto heideggeriano de la *Filosofía Primera* de Aristóteles resulta especialmente clarificador el *Apéndice* a "El Origen de la obra de arte".

escena, es siempre eterno por indivisible (de él nada se puede añadir o quitar, pues es un límite)<sup>22</sup>. Por eso, dice Aristóteles que ello implica ese placer que sigue a la acción [*Ética a Nicómaco*, X-3, 1174, 9-14; X-4; X-5, 1175a, 35-37; 1175b, 31-37], placer espiritual, comunitario, reflexivo, que retorna, que desea volver y es autoconsciente<sup>23</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es el criterio que permite diferenciar entre movimiento (óntico) y acción ontológica? ¿Entre *Kínesis* y *Praxis-Enérgeia*? Pues, tal y como estamos viendo, el tiempo. El modo de ser del tiempo. Diacrónico y lineal o compuesto-extenso y de alteridad en el primer caso: en el de los procesos instrumentales que no son para sí mismos sino para otros o agenciados por otros; y el del tiempo sincrónico, convergente consigo mismo, que reflexiona y se intensifica a sí mismo, en el caso de las acciones no instrumentales sino libres. Esta distinción henológica perteneciente a la ontología de lo uno y lo múltiple, lo mismo, lo otro, lo igual, lo idéntico, lo referencial recíproco o referencial asimétrico, subyace en el Aristóteles Griego a las nociones transcendentales (que se aplican sobre todas las otras nociones ontológicas) de

potencialidad y actualidad. Así como a sus combinaciones e inflexiones. Dando lugar al inflexionarse sobre el modo de ser del tiempo a la diferencia entre potencia cinética y acción posibilitante. Máxima diferencia ontológica entre lo instrumental referencial óntico por un lado y el límite último ya no instrumentalizable de tales referencias: el ser de la mismidad-temporalidad reflexiva que acontece como acción-obra unitaria, superior a la fuerza: espiritual, comunicativa. A la Filosofía Griega le costó mucho encontrar esta diferencia entre el modo de ser-tiempo de la técnica (y la esclavitud) y el modo de ser-tiempo de la libertad-acción participativa o comunitaria y educativa. Sócrates luchó contra las aporías de la técnica/virtud y planeó bien las preguntas: ¿se puede enseñar la virtud? ¿Puede, pues, la virtud ser política? Y, ¿cuál es la unidad de la virtud que ha de poder hacer virtuosa al alma y a la *polis*? Platón, el discípulo pitagórizante de Sócrates sucumbió al hechizo de la fuerza-técnica y la subordinación de la verdad al poder, instaurando la *dóxa-alethés* lógico-matemática o dialéctica, compensada por la riqueza de las fantasías que tiñen el dominio total de la cosmopolítica tecnocrática y su teleología instrumental extrínseca, puesta en manos de las oligarquías del saber científico especializado. Aristóteles respondió, sin embargo, las preguntas de Sócrates siendo más leal a Platón que Platón mismo, pues le siguió por la vía del Bien Ontológico librando al *Noeîn* del Ser-Bien y la Virtud, de las contaminaciones instrumentales de la Fuerza-Potencia motriz. Para ello recabó en la exploración del alma-vida de la naturaleza creadora y su amor-deseo del bien inmanente y plural, encontrando una teleología inmanente y comunitaria, participativa en todas las acciones excelentes que dan lugar a comunidad en todos los mundos de la vida animada y en especial en las culturas creativas del hombre-ciudadano que se sabe perteneciente al *Logos* común y legislador del lenguaje del límite. Pero su criterio diferencial fue siempre el del modo de ser del tiempo que distingue las actividades reflexivas de la libertad Comunitaria, que transforman en virtuosa el alma subjetual; y el modo de ser instrumental del tiempo que esclaviza el alma al poder, la fuerza y el dominio. Respondió a la

<sup>22</sup> Véase al respecto: (Oñate, 2000, pp. 438-460).

<sup>23</sup> Aquellos pasajes de *Ética a Nicómaco* contraponen el movimiento y el placer. Ellos nos dejan notar la asimilación aristotélica del movimiento a la fatiga, al cansancio, al trabajo, al consumirse y cesar del fin de los procesos poético-productivos en la potencia... rasgos derivados del carácter esencial de la *kínesis*; mientras a la completud eterna, modal, de lo *teleión*, cuya temporalidad plena concierne a las acciones perfectas, pertenece un placer auto-incrementativo que no se fuga ni agota la acción, sino que posee la marca de la soberanía (*autarchéia*) de la actividad excelente que da lugar a comunidad, *pólis*. Ello altera profundamente la comprensión moderna de "libertad". Al respecto: (Oñate, 2000, 538, 539-540, 623-627). El Zaratustra de Nietzsche reproponiendo implícitamente a Aristóteles dice: "¡Una! / ¡Oh hombre! ¡Presta atención! / ¡Dos! / ¿Qué dice la profunda medianoche? / ¡Tres! / «Yo dormía, dormía, / ¡Cuatro! / De un profundo soñar me he despertado: / ¡Cinco! / El mundo es profundo, / ¡Seis! / Y más profundo de lo que el día ha pensado. / ¡Siete! / Profundo es su dolor, / ¡Ocho! / El placer es aún más profundo que el sufrimiento: / ¡Nueve! / El dolor dice: ¡Pasa! / ¡Diez! / Mas todo placer quiere eternidad, / ¡Once! / ¡quiere profunda, profunda eternidad!» / ¡Doce!" [*Así habló Zaratustra*, LIBRO III, "La otra canción del baile"], al respecto nótese también, a continuación, "Los siete sellos" y, en el LIBRO II, "De la Chusma", o, en el LIBRO IV, "La canción del noctámbulo".



pregunta de Sócrates de un modo ejemplar: “Sólo se puede enseñar (transmitir) *el modo de ser* de la virtud”, pero no su dogma ni su forma. No en vano Aristóteles Magno fue el Maestro de Alejandro Magno, quien fue capaz de obrar efectivamente y para siempre que las virtudes del panhelenismo llegaran a todo el orbe entonces conocido, incluido el Oriente, respetando las costumbres (*dóxai*) locales. Aristóteles mismo, el pluralista “maestro de los que saben” —a decir de los filósofos árabes y el Dante— nunca dudó de la eficacia de la *virtud modal* retransmisiva; y sobrepasando las meras virtudes éticas de la Justicia pertenecientes, en realidad, a la buena educación cívica, instauró las virtudes dianoéticas y sus instituciones trans-históricas, reuniendo a la universidad, la biblioteca y el primer museo del mundo, en torno al descubrimiento y transmisión del saber de las epistemes documentales de la Verdad universal. Todo esto está en juego en la investigación que desenvuelve el libro Theta y su nuclear diferencia entre: Movimiento y Acción. Dos perspectivas *Modales* que únicamente no se excluyen si descubrimos la primacía causal-condicional de la acción posibilitante de comunidades plurales (diferencias enlazadas) sobre el movimiento homogéneo individual o masivo, que se mueve por el incremento y aseguramiento de su propia potencia enfrentada a las restantes en la lucha de fuerzas.

Si proseguimos de cerca con el Libro *Theta*, advertimos que cuando Aristóteles termina de decirlo, de dejar que el *logos* se pronuncie sobre estas cuestiones que atañen al devenir del ser, hace un guiño a Parménides [1051a, 19-21; 1051b, 29-30], quien ya había dicho que “*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*” ofreciendo a pensar aquel pensar y comprender del *Noeîn*, como pensar de las acciones —y no de los movimientos<sup>24</sup> — que nos remitía a la temporalidad intensiva que reúne lo posible de lo presente, con lo posible de lo pasado, y lo posible de lo por-venir, gracias a la apertura y rememoración del espacio intensivo, que los enlaza por la diferencia abierta entre los tres

<sup>24</sup> Al respecto, en lo que toca a la problemática de la indivisibilidad de lo eterno, necesario y simple de la intelección activa del *Noeîn*, el lector habría de atender a: [De *Ánima*, III, 5-6].

éxtasis de la temporalidad. Un espacio poemático, perteneciente a la rememoración de la ausencia-presencia, que dice la textura del ser como continuo en el lenguaje. Un espacio que reúne diferenciando en lo abierto, pues no es lo mismo el ya-no del ser pretérito posible, que su aún-no-ser posible y futuro, si bien ambos son tanto como las posibilidades no realizadas de cada presente; el cual por su parte mana, tras este poder curvarse del ser-tiempo mejor y oportuno, desde el hontanar del futuro anterior. Ahora los tres tiempos del ser-posible son iguales: isonómicos y el espacio del lenguaje poético (creativo-rememorativo) los enlaza y reúne en el *Logos* que corresponde a la acción de *Alétheia*. Sobra advertir que el Ser como Límite señala la Diferencia entre lo posible y lo imposible que dicta y mide (y contempla) la oportunidad de la acción y sus devenires posibilitantes.

### III. Discusión crítica: postmodernidad filosófica y diferencia

El primero en recuperar esta comprensión de la ontología política cívico-democrática del Aristóteles griego no-recibido por la escolástica, pero tampoco por la modernidad secularizante, es Hegel en sus *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie*<sup>25</sup>. El helenista Nietzsche a su tiempo retoma esta comprensión<sup>26</sup>, si bien sabemos que Nietzsche sigue sobre todo a la *Poética* y a la *Retórica*, por ello lee que el enlace social está siendo o se está dando en la Tragedia como puesta en escena de la verdad trágica, del desvelamiento de lo velado y de lo tapado que emerge en el contraste intensivo con la muerte (como contrastan sin hacer síntesis: entre Apolo y Dionisios, a favor del saber del límite del mortal). Nietzsche tocaría también elementos de esta comprensión griega aristotélica a través del

<sup>25</sup> En torno al palimpsesto hegeliano de la noesis espiritual aristotélica, véase mi: “La vida eterna: algunas cuestiones de teología y ontología en la hermenéutica actual (in memoriam Pepe Alonso)”, en *Estética y Paidéia*, op. cit. loc., pp. 236-251; especialmente “Segunda Parte. La dimensión teológica de la ontología: noética y hermenéutica espiritual”: (Oñate, 2019d, pp. 243-251).

<sup>26</sup> Precisamente de 1830 a 1870 se está reeditando en un corpus unitario histórico-filológico los textos de Aristóteles.

*ewige Wiederkehr des Gleichen*<sup>27</sup>, pues, por un lado, como hemos dejado dicho más arriba, el darse otra vez de la acciones espirituales, eternas, a las que es capaz de atender el pensar (*Noeîn*) supone un retorno, que, por ello, por el otro lado, pertenecería a la retransmisión del sentido espiritual de lo que llamamos las *ciencias del espíritu*<sup>28</sup> [si bien en el sabio macedonio, anterior a la matematización de las ciencias de “la naturaleza” y contrario *avant la lettre* a la reducción de la misma a mero objeto explotable o de dominio, todas las epistemes son de la vida y sus diferencias]. En Heidegger, siguiendo a cierto Nietzsche, del mismo modo que en Aristóteles leído *hacia atrás* —yo considero que así ha de ser leído—: desde sus propias fuentes poéticas griegas —el *logos* heraclíteo, y la *Alétheia* del poema de Parménides, por mentar algunos hitos que precisamente ha trabajado con abundancia Heidegger—, así como desde luego también en su crítica al platonismo-pitagorismo cientifista, se está diciendo de nuevo que lo esencial es la ontología política (y poética) de la acción civil y estética. Efectivamente Gadamer lo explicita y sitúa esta ontología modal de la acción estético-poética ética-participativa en el centro de *Wahrheit und Method*, al afirmar que a estas dimensiones se llama *experiencia hermenéutica* (Gadamer, 2003, pp. 433-434, 457-458)<sup>29</sup>. La *ontología hermenéutica* que se sabe interpretativa lo es de las acciones de interpretación, traducción, reinterpretación (Gadamer, 2003, pp. 461-468), de las acciones participativas que debemos al gran Aristóteles. *Aristóteles El Magno*, como sugería más arriba. En cierto modo Vattimo olvida esta vertiente

<sup>27</sup> Ello en la problemática de la crítica y asunción del nihilismo por Nietzsche en clave teológico-política y hermenéutica. Por ello mantengo el *eterno retorno de lo igual* como *métodos* del pensar interpretativo de la *ontología hermenéutica*. Véase al respecto: (Oñate, 2012b, pp. 329-346).

<sup>28</sup> En el sentido en que Gadamer depura las *Geisteswissenschaften* en *Verdad y Método*. Véase sobre el sentido espiritual del modo de ser propio de las acciones que entiende el *noûs*: (Gadamer, 2003, pp. 166-171, 547-549).

<sup>29</sup> Podríamos pensar esta ontología modal a través del título gadameriano “Tan verdadero, tan siendo” —texto que cierra los escritos de la colección *Estética y Hermenéutica* [Tecnos, Madrid, 1996]— : esta modalidad es la modalidad creativo-recreativa social.

griega de la hermenéutica, a pesar de que su tesis doctoral trata del concepto de *fare* (“acción”) en Aristóteles, pues termina convirtiendo *das Ereignis* de Heidegger, *acontecer apropiador-desapropiador*, en un *Evento* (Vattimo, 2020, p. 35)<sup>30</sup> lo cual le dificulta comprender que el ser-historia que se da en los lenguajes a través de la interpretación, al transmitirse en tradiciones (*Überlieferung*), no puede ser atribuido únicamente al cristianismo, olvidando a Grecia y sin reconocer las fuentes antiguas del mismo cristianismo que, de ser pensado así: como greco-cristianismo, ya no resultaría dogmático (como en verdad la obra completa de Vattimo repropone críticamente), sino *modal* —sin dogma, ni sumisión y sin superstición—, pues estamos hablando de la verdad interpretativa. Otro gran hermeneuta, Paul Ricoeur, se pasa la vida redescubriendo a Aristóteles —especialmente la *Poética*— y sin embargo en *Soi-meme comme un autre* ya sí llega a situar la *Ética a Nicómaco* y la “vida buena” por encima de, por así decirlo, los imperativos de Kant; diciendo con su amigo Aristóteles y de su mano, que se trata de vivir en la ciudad “con y para el otro en medio de instituciones justas” (Ricoeur, 1996, p. 176)<sup>31</sup>.

Si bien no sólo en la tradición de la hermenéutica hay esa reproposición del ámbito de la eternidad inmanente, sino que también en el postestructuralismo de Foucault y Deleuze, así como en algunas zonas de Derrida y la desconstrucción, también se da la misma propuesta e inclinación Inmanentista. Siempre a favor de la diferencia y la alteridad plural, interpreto que el postestructuralismo y la desconstrucción, en diversas declinaciones, se cuestionan por la *diferencia ontológica* con que

<sup>30</sup> Citando el último de sus libros publicados, pero uso y traducción que ya encontramos al menos desde *Las Aventuras de la diferencia* (Vattimo, 1998, p. 159), o en su traducción al italiano de los *Vorträge und Aufsätze* (Vattimo, 1991, pp. 50-51).

<sup>31</sup> Aunque Ricoeur se resiste a la comprensión hermenéutico-modal de la *Filosofía Primera* de Aristóteles —tal y como atestigua el Capítulo X de *Soi-meme comme un autre*; véanse al respecto los trabajos: Oñate, T. “Amor y justicia en Paul Ricoeur (I)” y “Amor y justicia en Paul Ricoeur (II)”, en *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Dykinson, Madrid, 2016—, la fuente de la *Ética a Nicómaco* de la que él bebe es la misma que la fuente de la ontología modal de la acción posibilitante sobre la potencia cinética.

Heidegger —el gran aristotélico conocedor de Grecia, que tiene que leerlo desde los presocráticos— nombra, interpreto, la diferencia compleja entre ser y ente para dejar, por un lado, en el campo del ente, el movimiento, la fuerza y el poder, en el sentido del espíritu de venganza nietzscheano que exclusivamente se afirma negando como dialéctica (que repite las tesis que niega, convirtiéndose en una crisis permanente sin solución de continuidad) que no puede acceder al ámbito del *Bien ontológico* sin contrario. El que, por otro lado, puede alcanzarse o no, pero consiste o se sitúa en otro lugar inmanente: el ámbito —como hacíamos notar— de lo eterno inmanente propio de las acciones comunitarias; el ámbito presidido por la *filía* y el amor, sin contrario, sin juicio.

Por ejemplo en Deleuze bastaría con que llevásemos ese contraste entre ente y ser entendido justamente como acción posibilitante en el ser y posibilidad de la fuerza cinética en el ente —que, por otra parte, pertenece al cuerpo individual—, a la diferencia entre imagen-movimiento (dedicada al cine predicativo, de lo compuesto, del movimiento) e imagen-tiempo (dedicada al cine extático de la acción virtual, espiritual, comunitaria)<sup>32</sup>. En *Imagen-tiempo* dice Deleuze que se consigue el enlace por la diferencia que no subsume partes en todos extensos, si se consigue dejar libres a las diferencias enlazadas por la alteridad respectiva; cuando las diferencias están enlazadas por la propia diferencia. Entonces se da el espacio de apertura de la diferencia que enlaza por la diferencia y pone en simultaneidad la respectividad de las diferencias en su mutua alteridad. Eso es un archipiélago, y dice Deleuze que se consigue cuando el sonoro no calca al vídeo, y el vídeo no ilustra o calca al sonoro, sino que se produce un *tiempo puro* cuando divergen entre sí lo auditivo y lo visual (Deleuze, 1987, pp. 31-39), cuando no hacen síntesis, ni se subsumen unos y otros, se produce un enlace de la diferencia por la diferencia, o síntesis disyuntiva, que ya Aristóteles reservaba en el Libro Lambda (XII) de su Filosofía Primera a las relaciones sin

nexo relativo de las primeras entidades divinas: simples, indivisibles, inmóviles, separadas (*próta kai theía: akíneta, adiaíreta kai choristá*) que nosotros sabemos que son acciones. Cuyo espacio de enlace es únicamente la apertura de su diferencia respectiva simultánea y posible; su *Entre Diferencial*. El primero entre los Modernos en hacer notar que tal espacio de síntesis disyuntiva (anterior a todo juicio y toda subjetualidad) pertenece a Grecia y a la filosofía en la época trágica de los griegos —diciéndolo con Nietzsche— es Hölderlin. Él ha dedicado al *Zwischen*, al Entre, a la diferencia que enlaza por la diferencia —que en realidad es el alma del lenguaje poético, del lenguaje eminente—, su completa ontología poética.

Para finalizar este escrito deseo dejar apuntado el cuestionamiento por el modo como ha sabido y puede todavía la filosofía recuperar ese influjo griego que mentaba más arriba, a favor del pensamiento contemporáneo de las democracias actuales. Por un lado, hemos de preguntarnos cómo es posible estar convirtiendo a la *Naturaleza* en un banco de abastos, de expolio, a causa de esta dimensión que es la propiamente humana en relación con *lo otro* también de lo humano. Grecia nos enseña que la frase del devenir del ser se conjuga en la pluralidad de *physis kaí logos kaí polis*: re-proponiendo la relación del mortal con la alteridad y las plurales dimensiones de la diferencia puestas en juego —no sólo la diferencia de los otros pueblos, las otras culturas, los pasados posibles que no fueron superados, dejados atrás por la eulogia del presente—, sino, en fin, todas estas declinaciones del pluralismo que *se conjugan* en el proyecto de una *isonomía*. Pues ésta es el alma recíproca de cualquier constitución legislativa y no sólo la democracia, sino de cualquier constitución que imposibilita la prepotencia arbitraria irracional o a-legislada. Situación racional que llevada a la declaración de que los tiempos y los otros hombres, y los otros seres diversos de los hombres, están en una relación ontológica de igualdad, por mucho que demos mucha más importancia a lo humano<sup>33</sup>,

<sup>32</sup> Al respecto: Deleuze, G. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós, Barcelona, 1984; así como Deleuze, G. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós, Barcelona, 1987.

<sup>33</sup> Pues el proyecto de una *isonomía* de las diversas e irreductibles epocalidades históricas desde la perspectiva de una *Filosofía de la historia del ser*, alberga —exige a y es

conduce de nuevo a algo decisivo que ya muestra Grecia a los Ecologistas que ahora se vuelven a escuchar el descubrimiento heleno de la *Physis*. Pues, de nuevo lo decisivo que nos muestra Grecia en estos sentidos ocurre en el debate entre modernidad y postmodernidad, permitiendo advertir que La *postmodernidad filosófica* no sólo es, en gran medida, una crítica de los prejuicios neutralizados de la Ilustración, sino que éstos además hacían mucho daño a las tradiciones sapienciales con respecto a la democracia y la ciudadanía en cuanto éstas se convierten en meras democracias formales y abstractas<sup>34</sup>. Por contraste, Ricoeur señala, como hemos mentado más arriba, siguiendo a Aristóteles, que aún podemos acceder a la verdadera democracia propia de la vida civil: la “vida buena” de la sociedad civil, de la sociedad culta que necesita la alteridad y la diferencia, que necesita el diálogo y la discusión educada, aquella sociedad que está harta de la violencia, la brutalidad, la censura (que no sirve para nada)... una democracia que hace *resistencia* oponiendo a los esquemas y aparatos de domesticación, la vida de la espiritualidad, la excelencia, la docencia y la calle libre a la apertura a lo otro. Esto no es una utopía, sino algo bastante factible, siempre y cuando la democracia se vuelva a relacionar con los múltiples factores helenos (pienso por ejemplo también en los santuarios de Asclepio consagrados a la salud de Apolo y su culto) que confluyen en *El gran Aristóteles*, su estudio y su magisterio acrisolado por fin, tras largas travesías estudiosas, en El Liceo. Aquel lugar extramuros de Atenas (como correspondía a su condición de meteco extranjero, sensible a la riqueza sin par de todas las diferencias) donde entre los pórticos, jardines y paseos, que comunicaban el Aulario con el Museo de investigadores vivos en discusión y la Biblioteca que alberga la ciencia en potencia, brilló su palabra inmortal. Su enseñanza inmortal.

---

exigido por— la apertura del mortal al límite radical que se da y viene a los lenguajes de diversos modos.

<sup>34</sup> En torno al alcance crítico “político” de la *postmodernidad filosófica*, véase: Oñate, Teresa & Arribas, Brais, *La postmodernidad. Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Madrid, 2015. y Arribas, B. “El sujeto en la postmodernidad: crítica del humanismo y transhumanidad” en *El claro del bosque. La cuestión del sujeto ante los retos de la globalización*, Dykinson, Madrid, 2019.

Nosotros, en estas páginas, nos hemos acercado a ese Templo de la Filosofía, dedicado al dios *Apolo Liceo*, y hemos rememorado de la mano del Aristóteles Griego, nunca superado, el centro de su Filosofía Primera. El centro simple del universo cívico y político, educativo y transhistórico, poético y creativo, que aún calienta en el Sol espiritual del amor al bien de la verdad modal, ocultamente resguardado por la Frase del Devenir del Ser. Nuestro humilde consejo es que es posible verlo mejor de noche y luego recordarlo para ponerlo en práctica.

## Agradecimientos

El presente escrito parte de una conferencia en el IX Congreso Internacional de Humanidades GKA HUMAN 2020 “Clásicos Griegos: ¿Por qué su legado sigue vigente 2500 años después?”. Quiero agradecer a José Luis Díaz Arroyo las bellas conversaciones, interlocuciones y discusiones críticas que hemos tenido a propósito de esta textualidad y su escritura.

## Referencias

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- (1983). *Acerca del alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.) Gredos.
- (2009). *Ética a Nicómaco*. (M. Araujo y J. Marías, Trad.). Centro de Estudios Políticos Constitucionales.
- Deleuze, G. (1984). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Paidós.
- (1987). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Paidós.
- (2015). *Mil Mesetas*. Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Tecnos.
- (2003). *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (1977). Der Ursprung des Kuntwerkes. En *Holzwege*. Vittorio Klostermann.
- (2000). Aletheia. En *Conferencias y Artículos*. Del Serbal.
- (2005). *Parménides*. Akal.
- (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*. Alianza editorial.
- (2010a). El origen de la obra de arte. En *Hitos*. Alianza.
- (2010b). *Los himnos de Höderlin "Germania" y el "Rin"*. Biblos.
- (2016). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin (21)*. Alianza.
- Hegel, F.-W. (1986). Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. En *Werke*, 18, Suhrkamp.
- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson.
- (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Dykinson.
- (2005). Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica. *ÉNDOXA, Series Filosóficas*, 20, pp. 795-934. UNED.
- (2012a). Heidegger, hó Skoteinós (el oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre. *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Dykinson.
- (2012b). ¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la Teología Política de la Ontología Hermenéutica a partir del Segundo Heidegger. En *El Segundo Heidegger: Ecología Arte Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Dykinson.
- (2012c). ¿En qué se reconoce el lógos de la era hermenéutica?. En Oñate, T., Cáceres, L. D. y Zubía, P. (eds.), *Acontecer y comprender. La Hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*. Dykinson.
- (2016a). Amor y justicia en Paul Ricoeur (I). En *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Dykinson.
- (2016b). Amor y justicia en Paul Ricoeur (II). En *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Dykinson.
- (2019a). La hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas). En *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra la violencia I)*. Dykinson.
- (2019b). La paideía hermenéutica de Aristóteles. Reflexiones sobre Metafísica, IX, 6-10. Homenaje a Javier San Martín. En *Estética y Paideía, (Hermenéuticas contra la violencia I)*. Dykinson.
- (2019c). Por qué la ontología de la Historia es el problema de nuestro tiempo. En *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra la violencia III)*. Dykinson.
- (2019d). La vida eterna: algunas cuestiones de teología y ontología en la hermenéutica actual (in memoriam Pepe Alonso). En *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra la violencia I)*. Dykinson.
- (2020a). Con mi propia voz: desde que somos una conversación (Parte 1. De la hermenéutica en el siglo XX a la hermenéutica crítica de izquierda en el siglo XXI). En B. López (coord.) *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el siglo XXI*. pp. 18-29. Ed. Fénix Filosofía.
- (2020b). Con mi propia voz: desde que somos una conversación (Parte 2. La izquierda hermenéutica crítica). En B. López (coord.) *Hermenéutica, Lenguaje y Violencia: Perspectivas en el siglo XXI* (pp.197-222). Ed. Fénix Filosofía.
- (2021). Prólogo. Vestigios de un refugio que se esconde. En C. Rodríguez y C. de Peretti (eds.), *Derrida-Heidegger. Confluencias y divergencias*. Dykinson.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Vattimo, G. (2020). *Alrededores del ser*. (T. Oñate, Trad.). Galaxia Gutenberg.