

José Luis Díaz Arroyo
Alba Jiménez
(Coordinadores)

**GRECIA Y NOSOTROS:
HERMENÉUTICA Y
LENGUAJES POÉTICOS**

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 1970 / 932 720 407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1377-772-6
Depósito Legal: M-3436-2022

ISBN electrónico: 978-84-1122-282-2

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

Prólogo

Grecia y nosotros: hermenéutica y lenguajes poéticos

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO Y ALBA JIMÉNEZ

La posibilidad de un pensamiento crítico no es desde luego exclusiva de la filosofía. Un pensar crítico que se cuestiona por sus propias condiciones no debería conformarse a un redil disciplinar. La gravedad del matiz reside en la modulación del adjetivo «crítico» y sus variantes: el «ante qué» opera lo crítico nos exige asumir una *distancia vinculante* ante lo estudiado, pensado, interpretado. Todavía más en nuestro caso, para que el pensar pueda atender a su tarea misma, habríamos de contemplar la necesidad de un cuestionamiento cruzado: «Grecia y nosotros», a tenor de cuyas voces plurales, claroscuras, pareciera que solamente *un determinado nosotros* es capaz de cuestionarse. Este pensamiento crítico es ante todo pensamiento de una diferencia que, en sus diversas declinaciones, nos deja pensar en última instancia un nosotros suficientemente abierto y plural, como para afirmar la diferencia de lo otro que, no por ello, deja de ser íntimamente constitutivo (en su distancia) –respecto a sí mismo– de la tarea del pensar que se cuestiona por él mismo. ¿Se da acaso en esta publicación –y qué sentido tendría entonces– un *nosotros* así?

La publicación que con estas palabras presentamos se comprende en la colección *Pensar nuestro Tiempo*. Recoge así el compromiso de otras voces ya alzadas en los distintos volúmenes de la serie, testigos de cómo la filosofía puede todavía cuestionarse por su misma condición, tradiciones y por-venir, con la condición de no perder de vista la pretensión crítica de pensar nuestros tiempos y espacios, tan a menudo aquejados de la indolencia de un mundo que se olvidó de habitar. La diversidad de escalas, horizontes o declinaciones inherente a la reflexividad crítica del pensar que se pretende mostrar en la serie, atañe a asuntos tales como la cuestión y el sentido de «lo común» (*Repensar lo común*), la reflexión en

torno a las *práxis de resistencia filosófico-pedagógicas* al allanamiento de las diferencias en nuestros días (*Sin tiempo, sin espacio*), la reflexión sobre los fenómenos migratorios y su impacto en la sociedad (*Éxodos y Geopolíticas*), el cuestionamiento por las posibilidades que se podrían abrir con un tiempo-pensar feminista (*Filosofía de la Historia y feminismos*), con el que, si ello se da, aconteciesen aquellas dimensiones que recoge la palabra "sagrado" (*Retorno de lo sagrado*), o la crítica a toda forma de Historia universal (*La búsqueda de la verdad a través del tiempo*)¹. Ahora bien, dentro de este marco epocal cuestionante, ¿cuál es nuestro asunto?, ¿a qué tareas nos dedicamos en este libro colectivo?

Los artículos aquí recogidos pretenden mostrar nuestra singular afinidad con una Grecia hermenéuticamente distante a los excesos de la modernidad ontoteológica, secularizada, a cuyos omniabarcantes reductos en la actualidad se pretende, incluso, ofrecer una alternativa crítica que pudiera todavía llamarse filosófica. Por la enorme e insuturable distancia de Grecia a aquella modernidad secularizada, civilizatoria y pro-colonialista, nosotros asumimos la *distancia ontológica* a Grecia como la oportunidad de una crítica a las peores posibilidades de la modernidad que, en este sentido, nos hace, al menos, reconocer nuestra discontinua vecindad con los griegos, condición de nuestra íntima pertenencia a su ausencia (la ausencia que Grecia es).

Más allá de la semejanza de un mero título reconocemos la heredad en la orientación de esta publicación con el Curso de Verano de la UNED «Los griegos y nosotros: Tragedia, estética y política» coordinado y desplegado por la Cátedra Hercritia y celebrado en Mérida en 2018². La presente publicación podría también dialogar con otros trabajos en los que operan explícitamente los problemáticos nexos del «y» de *Grecia y nosotros*³. Nuestra toma de postura exige el cuestionamiento, transversal

¹ Todos los volúmenes publicados en la editorial Dykinson.

² Se puede leer el programa del curso y escuchar las intervenciones en: <<https://www.catedradehermeneutica.org/los-griegos-y-nosotros>> [web comprobada noviembre 2021].

³ Nuestra empresa no puede desde luego compararse al *método antropológico y comparativista* (por tanto, historicista) de la publicación *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua* de Marcel Detienne, a pesar de compartir en buena medida los campos problemáticos relevantes en la investigación-tarea que nos proponemos frente a Grecia, a saber: el carácter mitológico del mito en la problemática del decir griego relevante que recoge, entre otras, la palabra *logos*; la cuestión de la diferencia entre oralidad y escritura en el decir; el problema de la distinción entre filosofía y

a los diversos campos problemáticos, por el carácter histórico de la historia, en el sentido de las épocas transhistóricas que Martin Heidegger nombra como *época(s) del ser*⁴. Cuestionamiento que por remitir a lo transhistórico y transfinito de la(s) irreductible(s) época(s) del ser (por tanto, radicalmente no comparables o nivelables entre sí, sino, *épocas isonómicas en su irreductible divergencia*), nos continúa exigiendo preguntarnos por el carácter de límite de la época. Si ya no nos basta la mera historiografía, si la historia en este sentido se quiebra a favor de su cuestionamiento, la distancia que dice esta ruptura del tiempo histórico se torna necesaria en cuanto se exige una *ontología del límite* capaz de pensar y limitar la reducción (frecuentemente antropológica) de todas las cosas, a fin de cuentas, en nuestros presentes. Pertenece a Grecia, pues ella es ausencia respecto a nosotros. Por contra, formulado así o de otro modo, declinándose la misma *distancia* de diversos modos no i-limitados, esta senda que muestra Heidegger nos concierne en la presente publicación.

Pertenece pues al proyecto de este libro mantener abierta la *tensión diferencial* entre nosotros y Grecia ocupándonos a la vez de cuestiones propias de un lado y otro. Ello supone el intento de ser sensiblemente cuidadosos en el trato con el mundo histórico-comprensivo griego, en virtud de la *distancia ontológica* a ellos reconociendo que en cualquier caso hay en nuestra pretensión la osadía de un exceso incalculable que nos sobreviene y alcanza el intento de asumir que el nexo, la «y» de *Grecia y nosotros*, no es propiedad alguna, menos nuestra propiedad, y que esta

sabiduría, así como la cuestión de la verdad en Grecia; por último, los sentidos en que la *demokratía* y la *pólis* griega pueden resultarnos útiles, lugares desde donde problemáticamente aprender, incluso, para asuntos «políticos» nuestros. En torno a este último hito es relevante la reciente publicación de José Luis Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico* [Siglo XXI, Madrid, 2019]. Si el libro muestra un estudio de la «democracia antigua» a través de los tratamientos diferenciales de Ranciere, Foucault y Castoriadis, ello se pone en juego bajo una problematización más refinada y sería de la «y» de *Grecia y nosotros* que asume una historia de los problemas (es decir, de los intervalos de pregunta/respuesta) autóctonamente griegos, por ello ya plurales, contextuales en su epocalidad, que no puede ser la nuestra, de acuerdo a una lectura críticamente contrapuesta a lecturas escolares, de manual, de Grecia. Se pone en juego que la distancia epocal a –decimos nosotros, ontológica y no meramente temporal– Grecia no obstaría a nuestro aprendizaje respecto a problemáticas griegas útiles para problemáticas pertenecientes a campos problemáticos nuestros.

⁴ Heidegger, M., "Tiempo y Ser", en *Tiempo y Ser*. Tecnos, Madrid, 2001, pp. 27-28; así como "El final de la filosofía y la tarea del pensar", p. 78.

sencilla sentencia no puede ser nunca algo indeterminado o caer en la indeterminación de lo que no es vinculante. Si no, ¿cómo podríamos pertenecer a la «y»? Dicho de otro modo: solamente porque se pretende no soterrar la problematicidad vinculante del «y» de *Grecia y nosotros*, es posible el talante crítico de un pensar que atiende a Grecia y es a la vez un pensamiento comprometido con la actualidad. Es en este sentido la obra de la filósofa española Teresa Oñate, alma comunitaria de este libro colectivo, uno de los testigos más atendibles y elaborados que conocemos de esta *distancia ontológica* vinculante, íntima ausencia, a Grecia, pensada desde la *ontología del límite* «presocrática» que el Aristóteles griego recupera y nosotros tratamos de interpretar⁵.

Lo otro a nosotros no es exclusivamente Grecia, pues el nosotros que escribe en las hojas de este libro es un nosotros hermenéutico (seña de nuestra condición epocal) que asume que Grecia, los griegos, son ya plurales. Se ha tomado en este volumen colectivo una evidente toma de postura. Grecia, las tradiciones que atraviesan los textos griegos transmitidos hasta nosotros, es (y son) cuestión (y cuestiones) pues nosotros mismos nos ponemos en juego en la alteración comprensiva que implica la hermenéutica. Se trata de Grecia ya que Grecia son interpretaciones, e interpretamos y nos comprendemos en ello en virtud de las voces, distantes, lejanas, con suma frecuencia problemáticas, que como memoria crítica del Occidente pensante todavía podemos llamar legítimamente filosofía. No se trata de mostrar Grecia para nosotros, sino de dejar que Grecia se muestre por ella misma y que esa soberanía que se deja manifestar con el nosotros que escribe en estas hojas sepa preparar –o sea, aguardar a– la generosidad comprensiva del lector.

Ante la pregunta por «a quiénes» respondemos nosotros, decimos –desde relaciones pertinentes de los interpretandos griegos con interpretandos no-griegos– que Kant, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Leibniz, Husserl, Aristóteles, Parménides, Heráclito, Platón, Safo o Píndaro. Nos responden los textos, ante textos, con sus interpretaciones epocalmente demarcadas, y la respuesta, que no es cualquier cosa, nada personalista o

⁵ Véase al respecto las dos entrevistas que se presentan en este libro a Teresa Oñate, donde jalonando lo esencial de su orientación e interpretaciones de Grecia y la postmodernidad filosófica vertidas allí, se podrá encontrar bibliografía seleccionada sobre estos asuntos.

indeterminado, afirma algo mínimo y esencial, ínfimo, a saber, nuestra condición hermenéutica⁶.

Ni abierto ni cerrado, hemos de afirmar el *carácter híbrido* de este nosotros. Si, por así decir, supone un resultado de su misma tarea (del pensar) el cuestionarse por su condición moderna, se sabe híbrido, simplemente complejo. El nosotros no se formula siempre del mismo modo. La conjugación del nosotros es la de un «se» impersonal, problemáticamente intransitivo y reflexivamente aberrado. Sus formulaciones, múltiples, no arbitrarias. Por ejemplo, «se» piensa. Se considera así, estimamos, que Grecia es alteridad a nosotros, en correspondencia a lo cual pensamos la crítica cabe nuestra propia problemática condición moderna, a diversos niveles, escalas, horizontes, del imperio de lo presente y del tiempo-presente del «ahora» sujeto a un mero «y» marcado estructuralmente por una yuxtaposición que reduce lógica-y-metafísicamente lo otro de lo posible-presente, su ausencia, a lo mostrenco de una cosa exclusivamente presente (*Vorhanden*), incluso, descualificada. Por contra, Grecia no supone una tierra virgen (pues de entrada no hay tierra sin cielo, mortales sin inmortales, y sus respectivos cruces: Heidegger, *Geviert*). Lo cualitativamente diferencial de lo posible-presente, lo ausente, en cuanto ausente, sí se manifiesta en Grecia, si queremos, *todavía*, y no sin problemas, cuestión por la que de modo inverso, no especular ni especulativo, resulta consistente la correspondencia de nosotros y Grecia, así como nuestra crítica a las peores posibilidades de la modernidad. Por ello Grecia nos interesa. Por ello la posibilidad de pensar críticamente las diversas declinaciones de los nihilismos que asfixian la condición mortal del hombre que puede (o no) saber que muere, que puede (o no) asumir su condición mortal, entre nosotros, pasa por Grecia, y no de largo, sino reconociendo la necesidad de resguardar la distancia al mundo histórico-comprensivo griego, para lo cual necesariamente el «y» de *Grecia y nosotros* se ha de doblar en diversos pliegues –teológico, poético-político y ontológico– que luchan en cada uno de los filos asimétricos que marcan los lados de la «y» por no reducir la diferencia (entre *Grecia y nosotros*). Se nos puede hacer así esencial pensar *la institución del nosotros* en la joven *demokratía* ateniense (a tenor del texto de David Hernández Castro), la perspectiva del deseo que despliega el Poema de

⁶ Condición “epocal” asumida como filosóficamente *postmoderna* por el complejo de textos de la serie *Pensar nuestro tiempo*.

Safo (con el texto de Alejandra Toro Murillo), el cuestionamiento por el carácter divino de los dioses griegos, y, en general, la cuestión de la verdad y el pensar entre los griegos (a propósito de algunos puntos de la contribución de José Luis Díaz Arroyo o las entrevistas a Teresa Oñate). Llaves in-aparentes, ficcionalmente solo de salida, que albergan claves o abren una puerta en la que de nosotros, en un *paso atrás*, solamente cabe esperar una *salida retráctil* de nuestro dominio, un ingreso (nunca definitivo, absoluto) en nosotros mismos.

Por contra, decíamos, Grecia no supone un continente virgen. Mas por ello la posibilidad de *retorno*, de alcanzarse, se ha de mostrar al menos como problemática para la época nuestra que más necesita pensar a Grecia. Una época *intermedia* que no quiere ser todo y afirma lo irreducible de la alteridad en cuanto alteridad. Una época capaz de discernir (críticamente) los contextos, mapas y coordenadas conceptuales de lo moderno, lo postmoderno y lo tardomoderno, diferencialmente a la otra pluralidad inherente que supone Grecia. Asumir el límite plural, afirmar la ausencia y *su* diferencia, para lo cual se pretende corresponder el *carácter hermenéutico de lo que hay*, condición esencial de nuestra condición que no ponemos, sino que, reconocemos con los problemas que tocan precisamente a cómo acoger, recibir, reconocer algo cuyo estatuto ontológico responde a que *no hay hechos sino interpretaciones*, es decir, a que lo real se da ya en una pluralidad de lecturas cualitativamente diversas, pudiendo estar (o no) nosotros a la altura, lo cual comprometería gravemente la comprensión del *haber* de aquello que hay (o al darse de aquello que se nos da como interpretación), acción que ya sí, de darse, (nos) dejaría pensar unos y otros, a unos y a otros.

Volvamos por unos momentos al título que marca la obra colectiva. Allí donde dos puntos espacian y dan continuidad al título, aquello que separa –los dos puntos–, junta, a la vez, caminos que no tendrían por qué tocarse de otro modo: *Grecia y nosotros: Hermenéutica y lenguajes poéticos*. A sus lados dos «y» diversos hienden contenidos divergentes que el carácter colectivo de estas páginas enlaza a condición de la abierta insaturabilidad de uno y otro «y», Correlato en todo caso denegativo de un sentido prosaico de la «poesía» que ya no permitiría una comprensión utilitarista, meramente comunicacional, de los lenguajes por parte del hombre, más bien, con Heidegger, asumimos el decir como la zona de tensión convergente-divergente, extraña cercanía, del pensar y el poe-

zar, si acaso tiene todavía lugar y vigencia la pregunta por *a qué llamamos pensar*. La radical retracción del pensar que se despliega en el decir se ha de mostrar entonces como un gesto agotable en su propio movimiento, ante la posibilidad de interpretar lo posible-ausente que supone Grecia. En definitiva, el fin de este libro es cuestionarnos por Grecia y la posibilidad hermenéutica y crítica que se nos abre a nosotros con su estudio hoy. Desde estos lugares, si filosofía dice pensar y dar que pensar, es decir, radicalizar el *cuestionamiento comunitario*, una vez abierto que nuestra orientación filosófica intenta reconocer lo otro de lo posible-presente, la ausencia como posible, hemos deseado desplegar, un libro donde no tenga cabida de ningún modo un pensamiento único. Nuestras vías pretenden ser crítica radical a toda homogeneización de las diferencias y singularidades que exige nuestra condición. Por ello hemos pretendido, no está garantizado el éxito, dar a luz una publicación poliédrica que diera acogida a contribuciones de diversos saberes y muy diverso corte. Las articulaciones, el reconocimiento de los nexos que entrelazan los hitos-texto es algo que aguarda como tarea al lector de estas páginas. Si todo marcha bien, el nosotros que se halla en ellas habrá de batirse en una (tal vez secreta) retirada que habría de dejar venir a los otros a nuestros discursos, ante todo a la tarea comprensiva, interpretativa, del lector. Ofrecemos al respecto algunos rasgos de los diversos caminos que señalan los textos.

* * *

Algunos de los textos de este volumen colectivo parten de investigaciones desplegadas en el Congreso SAF-Barcelona «El tema de nuestro tiempo: Historia, Tópos, Éxodos. In Memoriam Eugenio Trías» que se celebró en abril de 2017. Si bien la mayoría de aportaciones han sido pensadas y escritas a propósito del libro colectivo, no hemos llegado a tener aquí algunos textos de participantes relevantes en aquel Congreso por no llegar (nosotros) con suficiente tiempo para alcanzar un compromiso sobre la publicación editorial de los textos. Al mismo tiempo nuestro libro cuenta con dos entrevistas –verdaderamente una– a la Catedrática de Filosofía Antigua de la UNED Teresa Oñate, que abren y cierran sus páginas. Empezamos haciendo algunos comentarios a ellas.

La entrevista a la profesora Teresa Oñate se abre afirmando el corazón en virtud del cual su amplia obra, todavía por-venir, ha crecido desde el inicio en la filosofía en castellano en razón de su educación y su contexto existencial. Caminar las preguntas y respuestas que vehiculan la entrevista muestra el trazado de la genealogía del pensar de Teresa Oñate, cómo su comprensión de Heidegger exigió a Aristóteles, aunque sin las claves del Aristóteles griego leyendo a los «presocráticos» hubiera sido imposible pensar a Heidegger como crítico de la modernidad burguesa. El descubrimiento de Heidegger significó para la entrevistada «... la posibilidad de leerlo todo de otra manera», la posibilidad de volver a leer de un modo otro la *historia de la filosofía*. Ello, a tenor del curso de su obra, se podría esperar; otro asunto que tal vez sorprenda más al lector es el *lugar de fondo* de Kant en esta urdimbre. Se rememora del mismo modo a algunos de sus diversos maestros en la Universidad Complutense. Especialmente con Antonio Pérez, Teresa Oñate descubrió que «...la ontología modal era realmente la puerta, el corazón, el umbral, el altar de la ontología y, a su vez, la ontología, evidentemente, el núcleo vivo de toda filosofía». Asunto para nada baladí en la medida en que la filósofa cifra allí, en la diferencia entre *dúnamis* y *enérgeia* (distinción henológico-modal), la puerta de acceso al ámbito noésico de los *Primeros Principios*, la mismidad de las *Filosofías Primeras* de Heidegger y Aristóteles y el núcleo comprensivo del carácter *posibilitante* de la acción que da nombre a esta primera entrevista. A la tensa mismidad atravesada por la diferencia de lo diferente de Heidegger y Aristóteles no llegó la profesora Oñate de un día para otro. Cómo conoció y qué sentido da a su relación con el filósofo italiano Gianni Vattimo, maestro de la *ontología hermenéutica*, son asuntos que, junto a su interpretación de la hermenéutica de Gadamer, o los lugares de las espiritualidades cristiana y griega en la labor crítica del pensar, podemos encontrar en esta primera entrevista también.

Precisamente a la *ontología hermenéutica* se dedica la contribución de Juan Manuel Navarro Cordón (*Ontología hermenéutica: Tiempo y Mundo*). La reflexión de Navarro Cordón recorre las nociones de «tiempo» y «mundo» en Paul Ricœur y H.-G. Gadamer, maestros de la hermenéutica contemporánea en los que «...vienen a confluír la tradición que viene desde los «presocráticos» hasta Martin Heidegger». En primer término, con Ricœur y Gadamer, se declara el carácter indisoluble –y por ello

no confundible, diferencial– ontológico de la hermenéutica y, a la vez, hermenéutico de la ontología. La ontología resultante va a ser una «... ontología rota y militante», en el sentido de la gravedad del haber de «...una herida que atraviesa la estructura real del mundo y de las realidades», lo cual tiene que ver con que se exija *transcendentalmente* a la hermenéutica «...una apertura sobre el mundo» y, ante todo, que «... esa apertura sobre lo que sea mundo sea una apertura que entienda a éste como un horizonte de totalidad». Si ello toma en Ricoeur la perspectiva de una ontología de la persona que responde a la estructura ontológica del *ser-capaz-de*, solamente aquel ente que se nombra como *Sí mismo* es capaz de ser *en* (o simplemente es *en*) el mundo (con otros). Un «mundo», así, colmado por la apertura y la acción cuya *experiencia*, ya con Gadamer, exige siempre una *experiencia lingüística*, propia de la dimensión hermenéutica, que nos significa «...cómo se abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de la experiencia». Pues la estructura de la *lingüisticidad* gadameriana muestra un carácter de *previo* que dice «... la estructura relacional que constituye nuestra relación con lo que hay»; ella expresa la experiencia de mundo, e implica la significatividad y comunicabilidad de aquello que fuese mundo, una *participación* en aquello que llamamos lenguaje. Esta estructura ontológico-transcendental muy brevemente ahora remitida, apunta de este modo a la *dimensión estética* de la *ontología hermenéutica* que exige y manifiesta el carácter de participación comunitaria y comunicación expresiva (de nuevo, mundo es apertura, acción) en el modo de la *Tradición* (*Überlieferung*). La noción de «tiempo» atraviesa a su vez la urdimbre estructural de aquello que se intenta comprender como *ontología hermenéutica*. Otra vez con Ricoeur y sus estudios en los entornos de *Sein und Zeit*, «tiempo» estructura la manera propia de existir, «...la manera propia de ser en el mundo de ese ser que cada uno de nosotros *es*». La incardinación existencial del «tiempo» nos habla, al cabo, de la «condición histórica infranqueable de ese ser», mientras señala a «...la relación de este ser que somos con el ser en cuanto ser». Ello permite al autor apuntar hacia dónde se podría trazar la *relación de asimétrica necesidad*—es decir, relación modal— de «tiempo» y «mundo», «mundo» y «tiempo»: entre los cruces de la distinción aristotélica de potencia y acción y el existencial del cuidado (*Sorge*) en *Sein und Zeit*. Finalmente, con Gadamer, a su tiempo, el artículo de Navarro Cerdón acaba al indicar cómo el *mundo histórico* se da en la obra

de arte. Aquella temporalidad de la obra que Gadamer llama *la fiesta* nos abre al *misterio del tiempo* que el autor comenta a propósito de las aporías del tiempo estudiadas por Ricœur en *Tiempo y Narración*.

El artículo de Pavel Veraza Tonda (*La cuestión de la praxis desde la fenomenología de lo inaparente*) profundiza en la cuestión de la acción en el pensamiento del Heidegger maduro, marcado por el *pensar del Ereignis*. Se trata pues de abrirse al cuestionamiento por la *práxis*—asunto frecuentemente estudiado en Kant, Marx o Husserl, así como en torno al joven Heidegger— desde la —en denominación tardía del mismo Heidegger— *fenomenología de lo inaparente*, tratando de «reconstruir la caracterización de la acción responsable que Heidegger intentó» en relación al *Ereignis*. Estudiando el carácter activo del *Ereignis* como cumplimiento, toda vez que se asume la continua destrucción heideggeriana del par teoría-práxis, se llega a que la acción transformadora de la acción dominante de la *Machenschaft* (hacer dominante en nuestra época), exige atender a un encargo (*Auftrag*) del ser en la acción, cuya ejecución es un tránsito (*Übergang*) que muestra sus propias motivaciones (impulso y llamado). Heidegger «llama albergue, *Bergung*, a la acción que resguarda las relaciones del habitar y que a su vez introduce al *Ereignis* en la cotidianidad», albergue de, siguiendo los *Beiträge*, la verdad del ser (*alêtheia*, des-ocultamiento) en el ente. Se reconoce cómo, con el manuscrito «Die Wirnis», el ocultamiento es «lo íntimamente comportante de la relación», una «articulación de relaciones diferenciales» o respectividades (*Gegenwendigkeit*: reciprocidad conflictiva). Si el ocultamiento así resulta resguardante, la acción misma vendría atravesada por el albergue y salvaguarda que se da en el singular fundar del habitar. El artículo acaba subrayando lo dimensionante del agradecimiento, de la *Cháris* de Sófocles reescrita por Hölderlin, así como de *eros*, pues «sin el impulso del *eros* el ser humano no podría transitar, es decir, no sería capaz del “otro construir” que funda el habitar», lo cual sitúa a *eros* como «el auténtico poder de la acción», lo que puede motivar, acoger y corresponder a la acción transformadora de mundo cabe el *Geviert*, acción que no obstante siempre habrá de mantener el carácter de lo extraño.

El artículo de Eduardo Zazo (*Relación, oposición, distinción. Sobre algunos conceptos de la teoría social de Bourdieu*) introduce la *ontología social* de Pierre Bourdieu y su valía crítica en el diagnóstico de nuestras sociedades. Una vez abierta la vía heideggeriana que el artículo de Veraza indicaba,

cómo el lugar del ocultamiento ha de darse en una articulación de relaciones diferenciales o reciprocidades agonísticas (si no, ello, como ocultamiento, no sería, no se daría), la aportación de Zazo explora una posible declinación que bebe de la filosofía sin sujeto «que caracteriza a la tradición sociológica y antropológica de raigambre durkheiminiana en Francia», declinación, la de Bourdieu, que recibe también el estructuralismo crítico («crítico y renovador de esta escuela») de Levi-Strauss, y que reconocemos como útil en la crítica a la identificación entre *capital económico* y *capital político* en las democracias representativas actuales. La ontología social de Bourdieu presenta un carácter no-sustancialista, sino relacional, donde «la muerte del sujeto constituye [...] el punto de partida en el estudio del ser humano», «un ser que se encuentra inmerso de lleno y desde el principio en una red de relaciones que le antecede (y le sucederá) y que da sentido a su obrar y a su propio “ser” ». Expone el artículo las nociones claves en el proyecto de Bourdieu (*habitus, campo, capital*) que aspiran a superar la falsa oposición entre perspectivas objetivista/subjetivista (o la oposición individuo/sociedad) a la hora de estudiar las sociedades modernas, «enfaticando la necesidad de pensar la ambigüedad constitutiva de la condición humana [...], de la condición de cada uno de los agentes: libres iniciadores de una acción y, al mismo tiempo, sujetados en su subjetividad mediante la red de relaciones objetivas que les constituye y que les posibilita». Se señalan al respecto algunas de las limitaciones de los planteamientos de Bourdieu, sus discusiones y problemáticas, acentuando como uno de sus mayores objetivos «detectar y denunciar los medios de transmisión y reproducción de las desigualdades».

Da fin a este primer bloque de textos que estamos dibujando el artículo de Carmen Segura (*La actualidad hermenéutica de Aristóteles*) por servir de gozne hacia los artículos que tratan específicamente de hitos griegos. El artículo explora la vigencia y actualidad del pensamiento de Aristóteles, nada que ver con que, desde la situación presente, «...el intento de Aristóteles haya tenido éxito o sea suficiente». La aproximación al estagirita que se pretende aquí asume el *dictum* gadameriano de «la actualidad hermenéutica de Aristóteles» y, con ello, el hecho de que la filosofía aristotélica haya tenido un Renacimiento en el siglo XX «... que se mantiene pujante todavía hoy». Ahora bien, si justamente Gadamer, siguiendo al joven Heidegger, repropone al Aristóteles de la *filosofía práctica* como

crítica a la división moderna de teoría/práxis, es decir, en problemáticas (resignificadas) de alcance hermenéutico y ontológico que son, a la vez, políticas (para nada neutras), son a su vez muchos los autores que de una u otra manera han colaborado a la actualidad de Aristóteles intentando repensar lo no-pensado en su contexto griego (Berti, Volpi, Aubenque, diríamos nosotros, Oñate en España) o, por otro lado, operando una crítica sobre algunas de las interpretaciones canónicas vertidas por la tradición sobre la teoría de la substancia aristotélica (desde Nietzsche, a Vattimo, Deleuze o Derrida). Sin entrar en que uno y otro filo interpretativo fuesen lo mismo, más bien la vigencia de Aristóteles brota de un triple eje expuesto (siguiendo a Aubenque): se trataría de exigencias exigidas por sí mismas a la contemporaneidad, que, entonces, pueden o no ser recibidas en la tarea comprensiva que supone la interpretación, a saber, la *exigencia ontológica* (aquello que vehicula la investigación es la *cuestión del ser*, leída en términos modernos kantianamente como *a priori* o *transcendental*, el «cómo» o «...condición para toda investigación posterior»); la *exigencia fenomenológica* (la apertura a los fenómenos o a lo que se muestra por sí mismo en la diversidad de sus manifestaciones, significado de lo *phainomenon*); y la *exigencia hermenéutica* (conectado con lo anterior, si *logos* dice un dejar ver lo que se manifiesta arrancándose de su velamiento, «el lenguaje [que media todo nuestro pensar, hacer, sentir, actuar] no es un espejo de la realidad, sino una traducción en el sentido propio, más antiguo, de la palabra *hermeneia*»). Se cifra así la capacidad de la obra de Aristóteles para cuestionarse por las estructuras ontológico-lingüísticas del haber de lo que hay de un modo no sustantivo o vertical (como el mismo estagirita criticaría al platonismo pitagorizante), sino abierto, a favor de la pluralidad y diversidad inherente a la irreductibilidad de las cosas, capacidad atravesada por un innegable *pathos* de verdad. Pero por ello la actualidad de la *ontología abierta* de Aristóteles no podría pender exclusivamente de las lecturas presentes de sus textos, del mismo modo que su vigencia no es asunto de creencia en una vuelta al pasado griego que recobraría un sentido «en sí» de su obra. Se defiende así la ontología aristotélica como abierta, no-sustantiva, condicional mas no relativista, complejamente horizontal-vertical, flexible, mas, por tanto, *ontología fuerte* y no débil –como se diría, por ejemplo, de la ontología nihilista de Gianni Vattimo–, pues tal debilidad exige un requisito contemporáneo imposible para Aristóteles, según el cual su posición se

confrontaría en alguna medida a sistemas o «...modelos racionalistas que habrían puesto en la subjetividad el centro rector y regulador no sólo del pensar sino también del ser». La actualidad hermenéutica de Aristóteles, más bien, brota de ser un clásico. Como un clásico (ni más ni menos que como Platón, Goethe o Parménides de Elea), su obra, cuando ello se da, no se agota interpretativamente, mas no de forma i-limitada, pues su vigencia tiene que ver con que el encuentro conflictual de las cadenas de interpretaciones con las que siempre nos las habemos sea enriquecedora, productiva y, tal vez, al final, novedosa, para nuestras propias problemáticas.

En un salto extático a Grecia, los artículos de David Hernández Castro («*Cuando el pueblo se llenó de insolencia*»). Gestos, dignidad e institución del nosotros en el origen de la democracia), David Villodres (*Acerca de la unidad, completud y exhaustividad de las divisiones en la Filosofía Primera de Aristóteles*), Alejandra Toro Murillo (*La referencia a Safo y la autoafirmación de la poesía femenina en lengua castellana*) y José Luis Díaz Arroyo (*Anotaciones en torno a la cuestión de la verdad en el Poema de Parménides a propósito de la diosa-alétheia*), recogen interpretaciones de Grecia vinculantes o relevantes para espectros problemáticos contemporáneos. David Hernández Castro explora la construcción del nosotros en el proceso constituyente de la *demokratía* ateniense. Se parte de la comprensión procesual, no lineal o no transparente de Cornelius Castoriadis sobre la formación histórica de la *demokratía* como proyecto en el que el mismo *dêmos* se autoinstituyó como comunidad de ciudadanos libres. Un proceso así podría ser rastreado en muy diversas perspectivas, a muy distintos niveles, no pudiendo ser aquella «...de la historia de los cambios políticos y reformas institucionales que desencadenó» el único punto de arranque de la investigación; es de hecho la perspectiva del impacto o incidencia de la institución de la *demokratía* sobre los cuerpos y los gestos (de los atenienses), la superficie de inscripción de ese proceso que el artículo propone estudiar. David Hernández Castro explora entonces el lugar del campesinado y los esclavos (entre finales del siglo VII a.n.e. y el siglo VI a.n.e.) en Atenas, rastreando las diversas marcas gestuales que sobre los cuerpos aquel proceso inscribía ya en los claroscuros tardíos del proyecto de la *pólis*. Se llega así a cómo Solón habla de un «nosotros» cuyo sujeto es difícil de fijar en cuanto apunta contextualmente a la audiencia de su Poema; se trata «...de un verdadero plural», abierto, mas no arbitrario,

cuya resolución definitiva al cabo del proceso de configuración de la *demokratía* exige una acción creativa radical, originaria, por la que «... un determinado nosotros se postula a sí mismo como su propio cuerpo instituyente y la fuente de su institución», mientras, a la vez, «... se postula como el nosotros de una comunidad de personas iguales». Este «nosotros» que atraviesa el proceso constituyente es pues «originario» no porque ocurra primero en el orden de los hechos y estados de cosas, sino por ser inherente a su identidad una diferenciación diferenciante (que se diferencia y diferencia), diferencia que podría ser descrita a través de su «...constante tendencia a la formulación y reformulación de su identidad». La *demokratía* llega a ser cuestión por la *dignidad* u *honor* (*timê*), y el artículo termina ofreciendo a pensar el devenir de los sentidos de la noción de dignidad en Grecia en paralelo a la problemática del «nosotros» en la constitución de la *demokratía* por el lado del pobre, de la mujer, del esclavo, del extranjero (todos excluidos, de diverso modo, en la *pólis*, perteneciendo no obstante al *demos*), una *demokratía* que si bien no puede ser modelo para nuestras democracias, sí podría hacerlos pensar y reconocer a los griegos como «... el germen de una nueva creación histórica».

La contribución de David Villodres al volumen colectivo reúne algunos de los resultados de una más amplia investigación que abarca lecturas de Aristóteles desde la perspectiva especulativa de Hegel. Desde tal horizonte de interpretación el artículo expone la problemática de la completud y exhaustividad de las divisiones en la considerada *Filosofía Primera* de Aristóteles. Para ello el texto recorre dos vías principales: lo anacrónico hermenéuticamente de la división disciplinar de los tratados aristotélicos entre «metafísicos» y «lógicos» en el contexto griego, y su problemática transmisión al helenismo. Pero de acuerdo a la no obstante supuesta identidad de pensar y ser en el pensamiento griego que representaría en cuanto «...“libre desarrollo” del principio de unidad del Ser-pensar de Parménides, la «particularización primera» o el «uno-medida» de la ciencia primera», se examina a su vez de la exhaustividad y completud de las divisiones en el pensamiento especulativo a la luz del análisis de «la división de los predicables y de los tipos de silogismos». Será de especial importancia en los planteamientos expuestos en el artículo el hecho de que la lectura especulativa propuesta pretenda un «modo ex-positivo» en la *Filosofía Primera* como «...configuración en la cual la

filosofía primera saca de sí misma, de su propio principio, la totalidad de su desarrollo» en una delimitación de la «filosofía» respecto a la «sofística» y a la «dialéctica» (con *Refutaciones Sofísticas*) que implica una comprensión de la *enérgeia* como «actividad racional» y «principio activo» desde donde se presenta en efecto «...la forma de un desarrollo» (la actividad del contenido de filosofía primera es su misma exposición), por lo tanto, anotamos, en una cierta recepción especulativa, podría decirse, «idealista», de la relación forma/contenido de la filosofía kantiana. Nos habría de re-enviar así este artículo al cuestionamiento por el límite del carácter plural del «nosotros» que recogerían estas páginas..

Por su lado el artículo de Alejandra Toro Murillo recoge en dos sentidos la relevancia de Safo de Mitilene en los estudios habituales de sus poemas. Por un lado, el Poema de Safo no es sin más un epígono de aquello que suele nombrarse como «poesía lírica» griega (donde, por ejemplo, también estaría el poema pindárico). Por otro lado, «su figura se ha erigido como mito legitimador de la escritura femenina» especialmente por autoras del siglo XIX que, bajo vestiduras románticas, recuperaron su palabra a favor de ensalzar vindicativamente su propio discurso. El artículo deja atrás el primer sentido que acabamos de mentar, ocupándose de lleno del segundo, es decir, de la recepción de Safo en la poesía en castellano⁷. La autora rastrea cómo «antes de 1840 no se podía hablar de la existencia de una literatura escrita por mujeres», así como la influencia de los movimientos románticos en la emergencia de las primeras mujeres poetas escritoras en la península ibérica. Esa emergencia da lugar a una *diferenciación sexual* con la *poesía de hombres* (o poesía a secas hasta el momento), en lo que refiere a «temas y motivos derivados del entorno de las mujeres, como el amor filial, la maternidad, la cotidianidad hogareña y la amistad» que, entonces, «...se hicieron visibles, igual que el del amor pasional». Ahora bien, no únicamente «la figura de Safo fue uno de los temas simbólicos de este discurso subjetivo en la diferenciación sexual», sino que se tornó (su poesía y su figura, no siempre diferenciadas) como «referente legitimador y como mito de origen de la mujer poeta» y su capacidad para mostrar que «podían llegar a tener una voz (...) y aportar significación social y cultural con su escritura». Esta relación de Safo con

⁷ En el siglo XIX: Carolina Coronado, Josefa Ugarte Barrientos, Eduarda Moreno, Gertrudis Gómez de Avellaneda o, algo después ya en América, Mercedes Matamoros.

lo femenino en la escritura poética *de* mujeres vira en el siglo XX. Se trata entonces más bien de instituir una voz colectiva en la que «... se denota la peculiaridad erótica comunitaria» propia de *lo femenino*, rasgo, así, de identidad o ipseidad poética (femenina) que «...convoca una multiplicidad de voces para señalar su poder-hacer en la sociedad». El artículo subraya cómo aquellas poetisas recogen lo erótico en sus referencias a Safo; aquello que tiene que ver con el deseo se muestra como una pulsión original, íntima y en comunicación, manifestación de vitalidad que «se vincula a una conciencia del ser en el presente y a la singularidad que este aporta cotidianamente a la existencia». De suponerse todavía alguna suerte de vuelta al *origen* griego, es regreso a un deseo, indicador de un futuro posible, en el que puede escucharse un llamamiento a la diferenciación y capacidad expresiva que permite celebrar la diferencia de lo femenino en cuanto femenino, su reconocimiento y el de sus colectividades. El *principio de plenitud y singularidad* que toca a este deseo reluce a su modo a través del canto al placer que las poetisas, ya en el siglo XX, celebran también. Si bien esta expresión (femenina) del deseo tiene un marcado carácter transgresor, litigioso, subversivo, por cuanto con su escritura emergen contradicciones, conflictos y obstáculos propios de «...las diferentes regulaciones que se le han impuesto...» a lo largo de los tiempos a hombres y mujeres. La poesía de Safo es interpretada así como un espacio amplio y abierto a la recreación de y reflexión sobre la vida, un lugar desde donde atender a lo vital o a la acción del deseo que se aspira a reivindicar.

Cerrando este bloque, abriendo a su vez el que viene, el artículo de José Luis Díaz Arroyo piensa la cuestión de la verdad en el Poema de Parménides a propósito de la provocadora afirmación de Martin Heidegger sobre que la diosa del Poema, sin nombre, no es diosa «de» la verdad, sino que la diosa *es* la misma verdad (diosa-verdad o diosa-*alétheia*). Se estudian los sentidos hermenéuticos que el hecho de mantener esta ausencia de nombre particular podría suponer, así como se apunta a las problemáticas cruzadas del carácter divino de los dioses griegos en su copertenencia con el mortal, el significado de verdad como des-ocultamiento en Grecia, y el cuestionamiento por el decir de lo que se dice en el Poema. A través de algunas interpretaciones de los decires de Heráclito o Píndaro el artículo crece hacia la consideración de la diosa-verdad del Poema de Parménides como *instancia del repliegue de las diferencias del Primer y el*

otro inicio de Occidente, posibilidad rememorante de pensar aquello que nosotros más necesitamos. El artículo cierra con la alusión a *Mnemosine*, madre de las musas cuya invocación abre el canto en Homero y Hesíodo. Platón todavía recoge y dice a su modo que las musas inspiran al poeta. El Poema de Parménides no se abriría con la invocación a la diosa, sino con el encaminamiento del mortal por sí mismo «hacia» ella –como problemático no-dicho en el Poema– como ninguna suerte de «más allá», pues su caminar está marcado por la máxima inmanencia en la estancia de lo que el Poema va diciendo a cada paso. La posibilidad de rememoración que ofrecería la *diosa-alétheia*, profundamente crítica con y desestabilizadora de toda comprensión técnico-científica o historicista de lo que hay, sería la del cuestionamiento por el carácter vinculante de la ausencia que supone la verdad para nosotros.

La contribución de David Peidro (*Gegenwort. Palabra y contrapalabra a través de Heidegger-Celan*) da paso a un último bloque de trazos inaparentes, destinado a cuestionarse por aquel decir entre pensar y poetizar que es vehiculado con la interrogación por el poema y los lenguajes poéticos en su relación con el pensar filosófico. Su intento, en buena medida impertinente, consiste en dar la palabra a la palabra entre «poesía» y «filosofía», sabedor de que las distancias múltiples entre Heidegger y Celan (quienes elevan las voces recogidas) separan sus discursos y, a la vez, dan lugar a afinidades «que acercan y problematizan ya no únicamente su relación, sino el lugar del poema y el estatuto del lenguaje mismo». Se deniega la relación irreconciliable entre ambos autores y se apuesta por la consideración según la cual un pliegue soberano, por sí mismo inmanente, sí permitiría localizar el problema, pensarlo, decirlo, sin suturar, suspender o bloquear las aristas de un incesante desgarró propio de un acontecimiento «siempre excesivo», «imprevisto e imprevisible desde el marco del lugar dado» (con Badiou). De algún modo dejar que venga a la palabra lo excepcional de una herida colmada de vida por no cicatrizar, afronta el extraño *topos* a donde se pertenece en la tarea cuestionante por la mutua remisión entre pensamiento y poesía. Encuentro y desencuentros de unos y otros, sin síntesis especulares, afirman una *Schliere (im Auge)* aberrante para toda óptica refractiva pendiente de medios transparentes homogéneos para conservar su transmisión, si se deja ver cómo «un intersticio de ligera opacidad atraviesa (...) el aparecer mismo» y la direccionalidad de la mirada. Allí Heidegger y Celan podrían

toparse y ese encuentro mostrar por qué Heidegger tuvo que meditar sobre la palabra del poema en la *Kehre* de los caminos de su pensar.

Se demora en estos últimos filis la aportación de Vanesa Gourhand (*Espacio-tiempo del lenguaje del Ser: Conversaciones al son del silencio*). Confiesa el artículo pronto su «intención y deseo de jugar el juego del lenguaje entablando un dialogo» con los textos de Heidegger en lo que éstos han favorecido a la problematización de las compartimentaciones disciplinares de «filosofía» y «poesía». Será vehicular de sus palabras el cuestionamiento por aquello que Martin Heidegger denomina *Sprache* (¿lenguaje, habla, decir?) en la colección *Unterwegs zur Sprache*, a través de un camino marcado por tres indicaciones: la palabra, la cosa, un mundo. Indicaciones constitutivas de lo que somos y a donde pertenecemos, de aquello que somos capaces de comprender, si se alcanza a escuchar la afinación de una voz templada por el silencio que aspira a inflamarse sin defecto ante el otro y su diferencia. Una senda así transida (por el silencio) alberga un pensar activo, acción congregante, que llama a pensar tiempo y ser, es decir, espacio (la amplitud del mismo lenguaje) y tiempo.

Finalmente, la aportación del filósofo Ángel Gabilondo (*El maestro de filosofía*), texto transcrito y editado por Eduardo Zazo, recorre algunos lugares de la noción de *maestro* de filosofía y en filosofía. El texto se abre con la remisión a la comprensión del pensar como rememoración y agradecimiento que ya había introducido el artículo de José Luis Díaz Arroyo. Sin escrutar pormenorizadamente los sentidos de la noción a lo largo de la *historia de la filosofía*, el texto se compromete con el maestro como figura no-voluntarista (uno no elige ser maestro, más bien es llamado o elegido por otros) ni modélica. La enseñanza del maestro es su palabra y ello supone un «...afecto que puede llegar a ser una forma de amor verdadero», pues con el maestro, a su lado, se crece, se mejora o se camina por cursos y caminos que, con Deleuze, son cuestión de acorde o resonancia, es decir, un acordarse (mutuo, recíproco, mas no simétrico) entre aquellos que participan en el aprendizaje y la enseñanza. En este sentido propiciar la memoria propia del enseñar del maestro supone un aprender (de unos y otros) en cuanto disfrutar «... de aquello que más merece la pena ser aprendido: aprender a decir gracias, ser agradecido, sentirse agraciado»; un aprender o prepararse que dice escuchar, con Gadamer, «estar dispuesto a dejarse decir», es decir, asumir que «la palabra nos viene del otro». En este sentido, si de algún

modo pudieran aislarse el enseñar y el aprender (asunto que el artículo solo provocativamente dice), se mantiene la primacía del enseñar ante el aprender. Y ello por diferentes motivaciones recogidas en el hecho de que enseñar significa «dejar aprender», mientras aprender a secas puede fácilmente perderse en un «aprender a aprender» que encerrado en sí mismo no llega a enseñar nada, ni abrirse a alteridad alguna. Se exige entre ellos más bien un singular contagio o con-tacto, lo extraordinario de un tocar –diverso al mero «ver» con lo ojos– que, con Aristóteles, es capaz de alcanzar el límite de la esencia divina de las cosas, en virtud de cuya intelección, cuando ello se da, todo no puede seguir siendo igual, si con ello «...se produce una verdadera transformación. Se puede llamar enamoramiento. (...) conversión. También *paideia*». Volvemos con ello a la exigencia, ante todo, del retraimiento, desprendimiento o distancia que la figura del maestro ha de tomar «...respecto a los valores convencionales», siempre a favor del otro; así como a la singular donación de conocimiento del maestro, dada por un gesto de generosidad inagotable, por el que aquello que se da al alumno retorna sin consumirse (solamente al dar u ofrecer conocimiento, enseñando, uno lo tendría). El artículo muestra a la *filo-sofía* misma, atravesada por esta enseñanza/aprendizaje no alternante cinética, como una dislocación o trastorno «respecto del propio tiempo», dislocación «que nos hace ser intempestivos (...) pero a veces también de nosotros mismos». En este sentido de *filosofía*, dirigido por «el amor y la pasión por la verdad», resuena la noción de sabiduría griega clásica y arcaica. Ser maestro exige pensar y se relaciona con conocer tocando una forma de vivir que podríamos llamar así *sabiduría*, otro modo de nombrar no el «ser sólo diestro en acciones (que, por cierto, son imprescindibles), sino crear las condiciones para que sea factible conjugar los conocimientos con una manera de vivirlos». El artículo se cierra con la constatación de que el maestro de filosofía enseña a leer textos (de filosofía), si «educar es aprender a leer» y leer (despacio, con demora en los caminos, estratos, con que nos topamos en la interpretación) dice una comprensión incardinada por un intervalo de pregunta/respuesta que llama a pensar.

Alcanzamos así la segunda sección de la entrevista que Alba Jiménez y José Luis Díaz Arroyo hacen a Teresa Oñate, continuación de la misma que abre el libro colectivo. Se profundiza en la *mismidad* ya apuntada más arriba entre la *Filosofía Primera* de Aristóteles y el *pensar del Ereignis*

de «El Segundo Heidegger» cifrada en la *diferencia* –la misma, con múltiples matices, en uno y otro– de potencia-movimiento y acción por «la ontología modal de la acción posibilitante-necesaria» del estagirita. Por allí se ofrece a pensar el lugar de *lo trágico* cabe esa *diferencia* que retrotraída a *lo mismo (es) ser y pensar* del Poema de Parménides (fr. III) recoge Heidegger a través de su estudio del radical *lêthe* de la *alêtheia*, viniendo la entrevista a pensar la exigencia racional, débil, decididamente pudorosa –simplemente acción– ante las tareas de su tiempo, de repensar y des-dogmatizar lo divino y lo sagrado, necesidad para una época como la nuestra «llena de sujetos depredadores» correlato de «la hegemonía cinética (...) que Heidegger denuncia como *lo óntico*». Con cuestiones como la posibilidad crítica de la *postmodernidad filosófica* cabe una tal época, así como la todavía vigencia de la distinción (en los lenguajes) entre lo «oral» y lo «escritural», o el lugar posibilitante del *amor* en las urdimbres del *ámbito noésico* –en correspondencia al cual «somos nosotros»– a donde pertenece el discurso que cuida, es decir, dice, *physis*, la entrevista a la profesora Oñate y, con ella, el volumen colectivo *Grecia y nosotros: hermenéutica y lenguajes poéticos*, toca a su fin.

Muchos son los agradecimientos que todavía habríamos de señalar. Una vez más a los autores, sin cuyas contribuciones este libro colectivo no habría tenido lugar. Del mismo modo especialmente a la *Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica* «Hercritia» que a través del apoyo continuo de su directora Teresa Oñate ha hecho posible este volumen colectivo largamente preparado. No queríamos olvidar a la editorial Dykinson que desde el principio mostró una inmejorable disposición ante este proyecto.

Madrid, Abril de 2021.