

NIETZSCHE Y LOS GRIEGOS.  
GENEALOGÍAS DE LA HERMENÉUTICA Y  
LA POSTMODERNIDAD HASTA NOSOTROS

Nietzsche and the Greeks.  
Genealogies of hermeneutics and postmodernity up to our times

*Teresa Oñate y Zubía*  
UNED

RESUMEN: El presente trabajo pretende leer a Nietzsche desde Nietzsche, sin las distorsiones usuales que provoca la interpretación metafísica contra la que dirigió una crítica radical, interpretación metafísica de muchos tipos: positivista, historicista o nihilista. Con el objetivo de eliminar dichas distorsiones, examinaremos el Nietzsche griego post-cristiano, que no es otro más que el Nietzsche hermenéutico. Emplearemos tres apartados estratégicos: el *yo* de Heráclito, el *no* de Platón y el *meta* de Empédocles.

*Palabras clave:* metafísica – hermenéutica – Grecia – presocráticos – postmodernidad

ABSTRACT: This paper is about reading Nietzsche from Nietzsche, avoiding the usual distortions which have their source in the metaphysical interpretation which he himself submitted to radical criticism — metaphysical interpretations of different kinds: positivistic, historicist, nihilistic. In order to avoid them we will analyze the post-Christian Greek Nietzsche who is the hermeneutical Nietzsche. We'll use three strategic paragraphs: the *self* in Heraclitus, the *not* in Plato and the *meta* in Empedocles.

*Keywords:* Metaphysics – Hermeneutics – Greece – Presocratics – Postmodernity

El siguiente estudio consta de cinco secciones. Hemos optado por mantener la escritura del pensamiento cerca de su comunicación oral, respetando la conferencia inicial en la que se basa el presente discurso, pronunciada en la Universidad de Valencia el 5 de noviembre de 2007. Por otro lado, el vínculo entre *Nietzsche* y *la filosofía griega* exige la proximidad entre oralidad y escritura de las praxis comunicativas helénicas. Ello se agudiza, en el caso del *Nietzsche trágico*, quien se expresa con las máscaras *dialécticas* del dramaturgo-actor, convirtiendo la escena en un laboratorio hermenéutico experimental de las verdades y mentiras estéticas, destinado al gran público, y sobre todo, al futuro.

## 1. EL NIETZSCHE DÉLFICO

1.1. Según pensamos la vía del *Nietzsche griego* —presocrático o preplatónico (también aristotélico y estoico)—, el *trágico* —vinculado a la religión oracular de Apolo y Dioniso— contiene las claves de acceso al genuino *Nietzsche hermenéutico* y a las instancias esenciales de su escritura filosófica, proporcionando un hilo conductor privilegiado para descubrir la singular unidad de estilo e interpretación de toda su vida-obra. Tal perspectiva posibilita entender que su intempe-

tividad es la *pietas* de su helenidad, bebiendo de la espiritualidad hermenéutica originaria de Europa, que se remonta desde los santuarios repartidos por toda la Hélade hasta el mito del laberinto cretense en el 2500 a.C. La religión sapiencial helénica, centrada en la experiencia extática del límite limitante y su característica unidad difracta, que se continúa vertida en las ontologías de la *arché*-ley del ser común del lenguaje —*lógos kai phýsis kai pólis*— elaboradas por la *teología inmanente de los primeros filósofos*, los primeros legisladores. Los denominados «presocráticos» por la escuela peripatética de Aristóteles, quien los re-úne y sitúa en el nacimiento de la historia de la filosofía occidental, advenido tras la muerte de los dioses mitológico-antropomórficos, siguiendo la pauta del pluralista Empédocles de Agrigento. Éste fue el primero —según Aristóteles— en armonizar la común confluencia en la filosofía trágica, como asunción afirmativa del límite, de numerosas configuraciones culturales prefilosóficas helenas: la poesía gnómica, las sentencias de los sabios, el juego agonístico, los enigmas, la mántica oracular, la tragedia ática, etc. A partir de esta primera genealogía podemos entender la intempustividad de Nietzsche como reposición hermenéutica de la helenidad espiritual inmanente, centrada en la asunción del límite finito, como de-limitación crítica de la desmesura (infinita, ilimitada) moderno-ilustrada y su progresiva voluntad de poder nihilista, sin cuerpo y sin espíritu, sólo dotada de una imponente racionalidad abstracta, convertida en arma tecnológica de legitimación; una racionalidad mediocre, extraviada en la guerra, la fuerza, o la expansión de las colectividades, las masas y los individuos, enfrentados ciegamente entre sí por todas las instancias dialécticas del dominio.

Contra tal decadencia embrutecida se levanta el *Nietzsche délfico*, el *Nietzsche trágico*, y su prudente sabiduría de los límites, clamando por el renacimiento de una cultura estética, hermenéutica y retórica, una cultura culta de la paz, en el marco de la sociedad civil pluralista, abierta a la dialogicidad con lo otro del hombre mortal en el hombre, lo más inquietante e indisponible: la *phýsis* y lo divino, el arte y sus lenguajes. Por eso la ontología del helenista Nietzsche (filólogo clásico, docente de filosofía griega y dramaturgo trágico enmascarado) se torna hermenéutica, justo volviéndose hacia las primeras ontologías griegas del *lógos*, con vistas a la crítica de la cultura occidental y el nihilismo europeo moderno.

1.2. Por esa vía, la del *Nietzsche délfico*, le ha seguido emblemáticamente Giorgio Colli confirmando la recepción de los mejores intérpretes postmetafísicos de Nietzsche —y por «Metafísica» entendemos aquí, con Nietzsche, la historia nihilista del pensamiento platónico, judeo-cristiano, y sus secularizaciones dialécticas moderno-ilustradas—, en los tres linajes señeros que configuran la postmodernidad filosófica actual: la corriente hermenéutica de M. Heidegger y H.-G. Gadamer, el post-estructuralismo francés de G. Deleuze, M. Foucault y J. Baudrillard, y el pensamiento trágico hispánico. Al linaje conjunto de estos enfoques lo llamo, respondiendo al anhelo expreso del Zarathustra, *los hijos y las hijas de Nietzsche*. En tal genealogía se han de situar hoy numerosos movimientos contraculturales y artísticos vinculados por la no-violencia y los derechos de las diferencias. Resulta significativo notar en este punto, respecto del *Nietzsche délfico*, la ambigüedad del nietzscheanismo marxiano de autores como G. Vattimo, basado en un cristianismo que ha olvidado sus raíces griegas; J. F. Lyotard y la última deriva hebrea de su pensamiento; W. Benjamin; y J. Derrida, continuando a E. Lévinas, debido a la ardua dificultad que entraña para la desconstrucción

poder ofrecer alguna alternativa (afirmativa) al nihilismo, fuera de des-localizar y diseminar la des-fundamentación infinita de la metafísica. Respecto de todas estas posiciones permite el Nietzsche griego señalar matizadamente los vectores de huidas «metafísicas» del límite necesario, que aún pretenden esquivar la ley ontológica del eterno retorno trágico.

1.3. Dejando ahora los contextos, cabría preguntarse por qué conceder tanta importancia al *Nietzsche trágico*. La respuesta ya se apuntaba: porque únicamente si se entiende «la unidad divergente» de la «síntesis disyuntiva» o «síntesis trágica» que enlaza por la diferencia la doble o difracta divinidad de Apolo-Dioniso, a ambos lados del límite limitante, puede seguirse el texto de Nietzsche cabalmente. Hacerlo necesita comprender cómo lo delimitado (*peperasménon*) y lo ilimitado (*ápeiron*), a ambos lados disimétricos del límite (*péras*), apuntan a la lejanía —mismidad reflexiva— y a la cercanía —alteridad metamórfica— de lo finito y lo infinito, respectivamente; y a la vez, pero sin que puedan hacer síntesis —como si pudieran convertirse en meras partes de un todo o como si la imaginación extensa pudiera invertir los planos y terminar por derivar las diferencias de cualquier cantidad—, siendo así que son las diferencias-límites, las únicas unidades indivisibles vivas que pueden dividir las extensiones, pero no obtenerse —al revés— de éstas extensiones por análisis. ¿Con qué criterio de división entonces? Pues el criterio es el límite de las interpretaciones, que obliga a aplicar la dialéctica sincrónica y difracta de Delfos, respetando su esencial exigencia de tratar la alteridad constituyente de las extremas diferencias contradictorias según la unidad-relacional e indivisible de una mutua transformación y dislocación con la que cada una es constituida por su otra. Sin comprenderlo no se puede, sencillamente, leer a *Nietzsche desde Nietzsche*. Entonces acaba recubriéndose su texto, más tarde o más temprano, con las mismas instancias del judeo-cristianismo platónico y moderno —hegemónico en la tradición de la historia nihilista de la metafísica occidental— que el filósofo dedicó toda su vida a localizar, denunciar e *invertir*. Ello merced a la crítica implacable de la lógica del fundamento, el tiempo lineal, el origen y el sujeto: el *hypo-keímenon*, el absoluto pre-supuesto, sub-puesto, por debajo de los fenómenos, entonces condenados a ser in-esenciales, accidentales o meramente aparentes, por el gran desprecio de la gramática monológica metafísica, ajena a la complejidad de los ámbitos y lenguajes del ser.

Algunas figuras nihilistas desde cuya proyección se sigue, a pesar de todo, deformando y desoyendo la filosofía hermenéutica de Nietzsche son las siguientes:

— El positivismo cientificista y el tecnocentrismo de la razón instrumental.

— El historicismo progresista propio de la dialéctica cinética diacrónica y sus potencias ilimitadas. El historicismo entronizado por la ilustrada razón del progreso. La razón de la que llamo «primera Ilustración», aún refractaria a las implicaciones ontológicas y espirituales de la hermenéutica crítica.

— El nihilismo humanista o antropocéntrico occidental, despreciador del ser de la inmanencia y de lo otro —la *phýsis* y lo divino—, el nihilismo dominador o exterminador de todas las otras culturas animadas de la tierra.

Si no se encuentra la clave délfica, oracular, hermenéutica y noética de su religión racional, se tiene a Nietzsche por irracionalista, anarquista, individualista, mero crítico de la cultura burguesa. A lo sumo se le lee como si fuera un stirneriano o hasta un kierkegaardiano literato, artista, provocador del vulgo y de las masas, etcétera.

Pero ya Heidegger en su *Nietzsche* nos había prevenido contra dichas caricaturas banales, muy peligrosas, señalando *que hemos de leer a Nietzsche como se lee a Aristóteles*. Vattimo nos lo recuerda a menudo con toda razón, explicando que hay que leer a Nietzsche en clave ontológica y poniéndolo en relación de alternativa filosófico-crítica respecto de la Metafísica nihilista de Platón.

Pues si al Nietzsche irracionalista o individualista se le traduce haciendo del Estado un macro-sujeto del cinetismo potencialista de la voluntad de poder en expansión ilimitada, se obtiene el «Nietzsche nazi», titánico-platónico, mientras que si se discute desde Nietzsche el nihilismo reactivo del fascismo, pero no se accede más que a lograr desembocar en el nihilismo activo como crítica, se sigue corriendo el riesgo de quedar preso en la dialéctica platónica o hegeliana, cuando no en el relativismo sofista. Otra vez encerrados en la mera crítica de la cultura, desoyendo el mensaje de la ontología hermenéutica del filósofo. Por ello no se entra *verdaderamente* en Nietzsche si no es con la ontología del eterno retorno que enseñan la *Gaya ciencia* y el *Zarathustra* aplicando *la misma* sabiduría délfica del joven Nietzsche a los escritos de elaboración madura, el *Ecce Homo*, el *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, en los cuales vuelve explícitamente Nietzsche a la sabiduría dionisiaca trágica, ahora depurada de contaminaciones schopenhauerianas y wagnerianas. Pues únicamente por elaborar la ontología estética del retorno —como experiencia racional-noética del *otro espacio-tiempo* inmanente y el *otro lenguaje* del límite—, alcanza Nietzsche la «unidad de estilo» de su misma producción, la creativa inmortalidad de su obra y la distorsión del nihilismo europeo. Siendo también la vía metodológica —genealógica, arqueológica— del retorno la que posibilita «el salto hacia atrás» que asciende a otro lugar y tiempo histórico, donde por fin la cultura trágica, retórica, hermenéutica, y contraria a la violencia bárbara de los sin ley, sí esté —igual que en Grecia— legitimada. Eso enseña Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos*: que solo en Grecia la filosofía y el arte están legitimados, con independencia de sus culturas de hecho.

Es para explorar ahora ese lugar-tiempo neohelénico para lo que les propongo saltar vertiginosamente al estudio de *Nietzsche y los griegos*, según la tríada de anillos que constituye el cuerpo-mente de esta conferencia: «El sí de Heráclito», «El no de Platón» y «El himno de Empédocles al eterno retorno de lo igual». Un conocido aforismo de Nietzsche nos servirá de brújula: «Un sí, un no, una línea recta, una meta»<sup>1</sup>, a la hora de adentrarnos en las profundidades del retorno, donde encontraremos a Heráclito en primer lugar. Pues ya decía Platón que tratándose de Heráclito habríamos de descender aún más hondo que los buceadores delios.

## 2. HERÁCLITO: AFIRMACIÓN DE LA AFIRMACIÓN TRÁGICA

Lo que aprende Nietzsche de la dialéctica sincrónica de Heráclito y su henología de lo uno y lo múltiple es la ontología del límite. Ello en tres aspectos simultáneos que enfocan: *a)* los *términos* (los contrarios y los contradictorios); *b)* los *nexos* de éstos y sus diversos regímenes de *lógos* o enlace, ya como copertenencia y pasaje en movimiento de uno a otro, en el caso de los contrarios relativos entre

1. CI § 44: «La fórmula de mi felicidad», trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1973, p. 36.

sí (el calor y el frío, arriba y abajo, lo dulce y amargo), ya como súbita alternancia y alteración del acontecer del otro que irrumpe y se vuelca de repente entre los extremos enlazados por la máxima diferencia tensional, en el caso de los contradictorios (la muerte y la vida, los inmortales y los mortales, la vigilia y el sueño, el arco y la lira, o las máscaras trágicas de la risa y el llanto).

Si al movimiento de los relativos-contrarios corresponde en el lenguaje el juicio categorial según las figuras del pasaje cinético, al súbito acontecer de los extremos contradictorios corresponde la experiencia racional noética del *hén sophón*, «el uno-sabio indivisible: el límite», que erradica toda *hýbris* o des-mesura. Así podrán abrirse los diversos *ámbitos* plurales de la *arché*-ley heraclítica: las topologías del fuego, el sol y el rayo. El fuego abrasador que comunica y transforma todos los elementos en la tierra, el sol como luz y armónica numerológica del cielo y los movimientos celestes, los ciclos de las estaciones, el día y la noche, y el rayo, el acontecer sin extensión, súbitamente, del enlace-cruce de los dos ámbitos anteriores. Este enlace entre la luz y la oscuridad, entre el cielo y la tierra, es el que anuncia la lluvia arrojándose sobre el calor y re-úne al final las imágenes visuales y las acústicas cuando suena el trueno. Solo esta re-uni6n de la memoria en el límite, posibilita pensar, re-unir (*lógos*) los dos extremos a la vez (*háma*) simplemente (*haplós*) y aprender la sabiduría del límite, del *hén sophón*, del uno sabio difracto-indivisible, también *sensiblemente*, *estéticamente*, como experiencia autoconsciente o noética del principio legislador que sienta la primacía del acontecer intensivo y el instante eterno (*aión*) sobre la distensión indispensable, desplegada y transitable (divisible) de lo extenso y su *chrónos*, el tiempo medida del movimiento de alternancia discursivo, cuya justicia (*dike*) depende de «la taxonomía del tiempo» *katá tou chrónou táxin*, como enseñó Anaximandro en el primer documento escrito de la memoria filos6fica de Occidente<sup>2</sup>. Ésta es la *táxis* cronológica que rige anhipotéticamente como prohibici6n de la simultaneidad para todos los contrarios relativos, los que «no pueden ser esto y su contrario a la vez» —tal y como formulará luego Aristóteles la misma ley ontológica del «principio de no contradicci6n», en el capítulo 3 del libro IV de su *Metafísica* (1005b 12-1006 b12)—, sino solo sucesivamente, diacr6nicamente. Al revés que los contradictorios intensivos para los cuales rige con el tiempo-*aión*, la sincronía de la ausencia-presencia súbita e inmediata, la extrema distancia que se cambia en la máxima cercanía enlazando a los límites extremos por su diferencia. El ámbito divino de Apolo-Dioniso, aquí en la tierra celeste.

Tales son algunas de las declinaciones que estructura la ontología estética —de la experiencia plural del espacio-tiempo— y noética —de la experiencia del límite, sus ámbitos y regímenes legislativos—, tal como se comprende, condensa y expresa en la soberana inocencia trágica. Tal es el juego del ser y el devenir en el lenguaje racional (optimismo ontológico), siempre enfocado, en Heráclito y Nietzsche, desde la perspectiva délfica del uno difracto divino a la que corresponde, por el otro lado del límite, la divisi6n entre bueno y malo (pesimismo antropológico) que necesita introducir el juicio del mortal: «Morada para el hombre es la divinidad» (DK 22 B 119); «La morada humana no alberga entendimiento, la divina sí» (DK22B 78); «Para el dios todas las cosas son hermosas,

2. Simpl. *Phys.* 24, 13. DK 12 A 9. DK 12 B 1.

buenas y justas; los hombres en cambio consideran unas cosas injustas y otras justas» (DK 22 B 102). «El tiempo (*aión*) es un niño que juega, que mueve sus peones: de un niño es el mando (*arché*)» (DK 22 b 52).

Una ontología de la afirmación sin teodicea, sin salvación y sin culpa. Eso aprende Nietzsche de la sabiduría heraclítica: «Como polvo esparcido al azar es el más hermoso *kósmos*» (DK 22 B 124). Lo contrario del dualismo pitagórico o el cinetismo sin medida que nos había transmitido Crátilo, un maestro sofista de Platón. Contra éstos objeta el límite de Nietzsche-Heraclito: «Es necesario sofocar la desmesura más que un incendio» (DK 22 B 43). «El pueblo debe pelear por su ley como por sus murallas» (DK 22B 44).

Adviértase cómo el sentido del «estilo» oracular de la escritura aforística en Heraclito-Nietzsche *hace lo que dice*: signa la expresión súbita del acontecer ontológico del límite y señala el estatuto hermenéutico del mensaje del *lógos* común, que es propio de la vigilia en la noche de los mortales-inmortales y el desvelamiento de lo que se oculta al aparecer: «El señor del cual es el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta sino que señala» (DK 22 B 93). «Lo mismo es vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; pues esto de un vuelco es aquello, y aquello a su vez, de un vuelco, es esto» (DK 22 B 88). «No escuchándome a mí sino al *lógos* es sabio reconocer que uno es todo» (DK 22 B 50 [b]). «Por eso es preciso seguir lo común...y siendo el *lógos* común, la mayoría vive como si tuviera su propio entendimiento» (DK 22 B 2). «La *phýsis* (el emerger) ama ocultarse» (DK 22 B 123); «No comprenden cómo siendo diferente concuerda consigo mismo; armonía que retorna como la del arco y la lira» (DK 22 B 51). «Camino arriba abajo, uno y el mismo» (DK 22 B 60). «Todo lo gobierna el rayo» (DK 22 B 64).

Basta con volver a leer los aforismos de Heraclito y disponerse a escuchar la entusiasta lección de Nietzsche sobre Heraclito que se contiene en su libro *La filosofía en la época trágica de los griegos*, para comprender por qué la sabiduría del *Así habló Zaratustra* o *El Anticristo* se vuelve explícitamente heraclítica cuando enseña que no el tiempo-movimiento sino el tiempo-eternidad del acontecer es la destinación de la verdad difracta —*moira-alétheia*— del misterio del devenir del ser.

### 3. PLATÓN: NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN DIALÉCTICA

Siguiendo la crítica a la Metafísica especialmente en *Humano demasiado humano*, *La genealogía de la moral* o *La Gaya Ciencia* pueden localizarse los motivos nietzscheanos que, hasta el final de su obra, presiden por igual la recusación del platonismo, entendido como materialismo abstracto, logicismo y mitologismo. Nihilismo transcendente, desprecio reactivo de la vida y monologismo dialéctico. Basta con darle la vuelta al tiempo cinético-lógico, en dirección al origen, para obtener la genealógica disolución de cualquier sujeto-fundamento-origen absoluto, lo cual se refleja en la consecuente «muerte de Dios» histórica, obtenida por la Ilustración positivista e historicista que ahora se queda, ella también, sin fundamento, dialécticamente auto-contrapuesta a las aporías del tiempo lineal. A causa de tal error repetido por la costumbre (*dogma*), se produce la moral —toda metafísica lo es de las costumbres, que han olvidado su origen utilitario—, la ascética del alma contra el cuerpo y la escatología de los premios y castigos de ultratumba que caracteriza el mundo del dogma-mitológico (la *dóxa*

*alethés*) occidental desde Platón. Culpa, castigo y salvación. Dogmática racionalista y vías escatológicas científico-técnicas de escape pueblan el nihilismo profundamente antihelénico —piensa Nietzsche— de la pseudo-racionalidad platónica, que es la *dóxa alethés*, la *dogmática verdadera*, propia de la voluntad de poder como fuerza dialéctica ilimitada, que se afirma negando y no sabe retornar, sino que se extravía por un camino sin fin, sin encontrar jamás el camino de vuelta al hogar de la tierra celeste. Por eso denuncia Nietzsche que Platón se opone al dolor negándolo y generando *olvido del olvido* o fuga de la muerte, que se afirma dividiendo y negando la otra mitad, haciendo de todo límite una mera negatividad. Tal es la marca reactiva de una voluntad de potencia convertida en voluntad de dominio y espíritu de venganza contra la vida. Desde ella vomita Cronos, el Titán devorador de sus propios hijos, un brutal resentimiento contra el límite diferencial y el tiempo eterno del devenir, sustituido por la repetición indiferente de la enfermedad de la historia de la metafísica: la guerra infinita contra la vida, dictada por el terror a la muerte.

Esta dialéctica transcendente del «siempre más allá» y el «fundamento originario» proyectado en los absolutos transcendentales desconoce el «camino de vuelta» de Heráclito u Odiseo, el camino del hijo. Se trata de una dialéctica letal del dolor como sacrificio para merecer llegar al *otro mundo más allá del* cielo, el mundo de las Ideas perfectas, que —supuestamente— estará libre de «lo otro»: el cuerpo, el devenir, el malentendido, la difracción del sentido, la enfermedad, la inseguridad y el riesgo —la diferencia—. Ésta es también la vía del ascetismo violento seguida por el cristianismo de las Iglesias del poder, a partir de Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, a expensas del Jesús de la inocencia y las bienaventuranzas, que ya Hölderlin había asimilado a Dioniso. Siempre se trata de la misma historia, el *phármakon* del paraíso más allá del valle de lágrimas, el opio del pueblo, el gran meta-relato de la historia mitológica de salvación, que entroniza la modernidad ilustrada como historia de la secularización, cuya fe se desplaza al progreso científico tecnológico y la emancipación moral de la humanidad racional occidental, superior a todos los otros tiempos y los otros pueblos o culturas *superados como primitivos y salvajes*.

Con el riguroso criticismo nietzscheano de Vattimo, que sitúa la ontología de Nietzsche en medio de la secularización teológica de la historia posthegeliana, se gana definitivamente la apertura del Nietzsche hermenéutico.

Yo lo he proseguido, también de la mano del «segundo Heidegger», tras la *Kehre* o retorno de su pensar, mostrando cómo la crítica radical que Aristóteles lleva a cabo del platonismo nihilista académico resuena en Nietzsche de modo elocuente<sup>3</sup>. Se esconde aquí un hondo enigma histórico, el del *Nietzsche griego* como primer lector postcristiano (posthegeliano) del *Aristóteles griego hermenéutico*, cuyo texto recubierto por siglos de neoplatonismo escolástico ha redescubierto en nuestros días el ingente criticismo aristotélico de los siglos XX y XXI.

3. Cf. F. Nietzsche, *Enleitung in das Studium der platonischen Dialoge*. Cursos dictados en la Universidad de Basilea en los semestres de invierno de 1871-1872 y 1873-1874, así como en el semestre de verano de 1876. Ed. Musarion: F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, vol. 4, *Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*, ed. de R. Oehler, M. Oehler y F. C. Würzbach, München, 1921, pp. 365-443. También Ed. Kröner: F. Nietzsche, *Grossoktavausgabe*, sec. 3, vol. 19 (= *Philologica III*), ed. de E. Holzer, O. Crusius y W. Nestle, Leipzig, 1913, pp. 235-304.

#### 4. EL HIMNO DE EMPÉDOCLES Y EL ETERNO RETORNO DE LO IGUAL COMO META

El nihilismo activo no basta. La consigna nietzscheana: «¡Invertid el platonismo!» implica la transmutación o metamorfosis del nihilismo que opera la dialéctica sincrónica heraclítea, enteramente diversa de una defensa de lo sensible sin lo suprasensible, nuevamente separado de su propia espiritualidad inmanente. «Solo una vía queda», tal como sentaba la *didaskalia* poética de Parménides: la afirmación nietzscheana de lo suprasensible en lo sensible vivo, de lo divino inmanente trágico, el espíritu-alma devuelto al alma-cuerpo icon deseos contradictorios! Esta situación trágica necesita otro «cuidado de sí» y una educación mayéutica, menos violenta, para el alma ciudadana; precisa de una continuación no-platónica de la escena *la muerte de Sócrates* conectada con la tragedia de Hölderlin *La muerte de Empédocles*, para remontarnos desde ese cruce hermenéutico a la filosofía del sabio presocrático siciliano; requiere la afirmación de las dimensiones espirituales flotantes que se encarnan en instancias corporales cualitativas y en lenguajes comunitarios compartidos, dando lugar, por afinidad de los iguales y diferenciación de los desiguales, a nuevas combinatorias unitarias regidas por la voluntad de «unidad de estilo» en el ámbito de los lenguajes del ser. Esta alquimia Nietzsche la reaprende sobre todo de Empédocles de Agrigento, el fundador de la retórica —según Aristóteles.

Prosigue así Nietzsche, con la *virtus* alegre trágica, el pensamiento del «eterno retorno de lo igual», iniciado por el trabajo de Spinoza y Hölderlin sobre la noética del *amor Dei intellectuallis*, su teología política y las condiciones histórico-ontológicas del retorno de la espiritualidad comunitaria extática. Se abre así ahora el tiempo —tras la muerte del *único súper-Dios* todopoderoso fabricado a imagen del hombre mitológico— al retorno de «lo Otro» del hombre, en el hombre, y en todas las culturas animadas de la tierra. Este retorno de lo otro —lo divino y la *phýsis*— devuelve a la tierra la diferencia constituyente de creatividad y alteridad. Tal es el retorno postcristiano del dios Pan, el dios extranjero de la metamorfosis, la diferencia; el dios desconocido que acaece en la epifanía del misterio del ser; Dioniso otra vez resucitado de entre los muertos.

Ésta es una problemática prioritaria para la teología de la historia postmetafísica (posthegeliana), que impele con Nietzsche a exigir la legitimidad del derecho de los muertos, los tiempos históricos pasados. Pues siendo necesario y consecuente históricamente —para invertir el platonismo dialéctico sin repetirlo— devolver a la tierra su espiritualidad, ¿no habríamos de empezar por el culto a los muertos? Los presos políticos de todos los tiempos irrumpen con Nietzsche para festejar la amnistía de lo sagrado —lo *divino espiritual-natural* inmanente en lo histórico, *como su diferencia necesaria* y su *posibilidad necesaria*—. La algarabía del tiempo es inagotable, pues al acceder a la necesidad-legalidad de que los pasados estén abiertos y sean contingentes, el futuro anterior se curva liberando la temporalidad del ser —lo eterno inmanente—. Así disuelve Nietzsche el juicio final en amnistía, mientras cumple la resurrección espiritual del olvido. Entonces todos los *otros tiempos y culturas* salen de sus tumbas, ahora abiertas a la posibilidad inagotable del retorno. *¡Incipit Hermeneutica!* Nunca ya habrán sido superados por la violencia elemental de los vencedores romanos, las revoluciones burguesas modernas o las conquistas colonizadoras.

Es en nombre de la alteridad de los pasados vencidos, inagotables, desmintiendo la legitimidad racional de la metafísica bárbara, como Nietzsche rehabilita la lucidez de Hölderlin para volver a abrir la vía de Empédocles —vía de la *philia* del culto a los muertos— o la vía trágica de Antígona, aguardando una «segunda Ilustración» menos violenta. Todos los hijos e hijas de Nietzsche —Heidegger, Benjamin, Lyotard, Gadamer...— le hemos seguido luego por esa apertura, la más honda de la hermenéutica postmetafísica, su *pietas hermeneutica tragica*. Nietzsche nos la ha señalado y enseñado a ver en profundidad, tendiéndole la mano a Hölderlin y Jesús de Nazaret, a la inocencia de Dioniso, vuelta contra el cristianismo histórico-hegemónico, sus sacerdotes y sus modernas Iglesias secularizadas. Pues ya el cristianismo histórico se había comportado antes con tamaña atrocidad en relación con los llamados tiempos «paganos» y sus tradiciones teológicas sapienciales, sirviéndose, en especial, de la piedad, la religión y la filosofía espiritual de Grecia, como un ladrón que roba los tesoros en la oscuridad de la noche y luego se olvida del hurto atacando al expoliado hasta borrar su nombre de la faz de la tierra.

La violencia de la metafísica se concentra aquí: en la barbarie hija del cristianismo histórico que congrega a los asesinos secularizados de su propio y único Dios en la clase ascendente y dominadora del mundo moderno tecnológico. El hombre-todopoderoso, realizando al emanciparse de su dios la esencia mitológica del mito: querer ser el Dios mitológico al librarse de Dios. Esa es la problemática del *Übermensch* nietzscheano tras *la muerte de Dios*, la del *eterno retorno* como transvaloración de todos los valores.

La intervención de Nietzsche opera aquí, como siempre, disolviendo la metafísica-dialéctica de la salvación secularizada moderna en la retórica hermenéutica de la *politeía* de los tiempos, la república de los lenguajes racionales y los pasados abiertos. Opera de la mano de Empédocles-Aristóteles y Spinoza-Hölderlin, retrazando la posibilidad de aprender a renombrar *a la vez* los lenguajes de la ciencia y los de la fantasía —porque además de mitos supersticiosos de salvación también hay mitos racionales de comprensión simbólica—. Se trata de las cuatro raíces con nombres de dioses y de elementos, el doble cerebro para la ciencia y la literatura, o las doctrinas de las causas y principios que recogen (*lógos*) las perspectivas filosóficas anteriores, constituyendo la racionalidad democrática, la *politeía*, de una tradición histórica racional.

Pues ya el *lógos* de Empédocles re-úne el fuego de Heráclito, la tierra parmenídea, el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, la síntesis numérica del ritmo musical pitagórico y la ontología del lenguaje del orden del tiempo que debemos a Anaxímadro, siguiendo las palabras iniciales de Tales: «Todo está lleno de lo divino»<sup>4</sup>. Empédocles contestará a la cuestión política con la primera elaboración de una filosofía de la historia democrática. Para ello retoma la unidad de mismidad y diferencia de Parménides como amor y *philia* a la vez que reelabora la unidad difracta del *pólemos* agonal y la diferencia heraclítica como indispensable *néikos* disyuntivo, separador y diferenciador. Pues el límite une y separa a la vez. Los ciclos del predominio alternante de ambas potencias, de disgregación y reunión, proporcionan con Empédocles los elementos para la primera historia occidental del universo cultural humano, a partir de una ontología política del lenguaje y

4. Aristot. *An.* 411a 7. DK 11 A 22no

la *phýsis* centrada en la investigación de la justicia jurídica del verbo-cópula y la afinidad de lo que puede re-unirse en el *lógos* común. Desde tal punto de vista la dialéctica dicotómica de las sectas pitagóricas no basta, pues no todo son contrarios relativos. Es necesario volver a la unidad difracta de Apolo-Dioniso para alcanzar el ámbito radicalmente democrático de las afirmaciones sin contrario que se enlazan por afinidad —*phília*, *simpatheía*, *eros*—, mientras simultáneamente se diferencian o separan —también por incompatibilidad— respecto de las restantes. Depende de qué sea lo predominante de la unidad tensional *phília-neíkos* para la doble perspectiva de determinación e indeterminación de-limitada. La retórica de la afirmación resulta indispensable. Es necesaria otra vez para contemplar ambos principios a la vez, en su unidad, y porque siempre que se trate de primeros principios-límites no puede haber demostración a partir de principios que habrían de ser anteriores, tal y como después recordará a menudo Aristóteles.

Hace falta la afirmación retórica, la persuasión dirigida a la comunidad a fin de poder compartir-hacer las verdades-acciones participativas que transmite el lenguaje dialogal. Así pues, la filosofía de la historia inaugurada por Empédocles y seguida por *el eterno retorno de lo igual* (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) que repropona Nietzsche, ha de ser hermenéutica, retórica y democrática, pluralista y transhistórica, de acuerdo con el espacio diferencial de la *phília-lógos* que enlaza a los iguales, los coherentes, los afines, dando lugar a comunidades, conceptos, organismos y síntesis efímeras, en mundos pasajeros. Ahora se entiende aquel viejo aforismo órfico: «Cuando Dioniso-niño se mira en el espejo lo que ve es el mundo»<sup>5</sup>. La inocencia del devenir siempre se da configurada en algún mundo apolíneo efímero. Ninguna configuración es eterna. Lo eterno, lo que se repite y va y vuelve es el devenir del ser. Nietzsche está utilizando el término «*gleich*», «igual» —y no cualquier otro— para formular la doctrina del «eterno retorno de lo igual», que necesita haber comprendido, desde la episteme henológica antigua, los fueros, por igual del sí vinculante. Tal es «el sí» del *eros* de Parménides y «el no» del *neikós-pólemos* de Heráclito, ambos enlazados por la diferencia del «*otro sí*», el que se dice dos veces y viene después para nosotros aunque sea primero en-sí, posibilitante, creador; «el sí» sin contrario que al comprender la necesidad ontológica (pero relativa) del enlace entre el sí y el no, vuelve a afirmar con alegría la cópula trágica; el enlace entre lo mismo y lo otro de la vida-muerte, el placer y el dolor, accediendo al espíritu libre; el ámbito comunitario de las acciones participativas del arte, la religión, la historia y la filosofía; el ámbito espiritual de la eternidad immanente.

Nietzsche no dice «retorno de lo mismo» (*tó autó*) como había dicho Parménides y pensará después Heidegger reinterpretándole; no ha dicho «retorno de la diferencia» como dirá después Deleuze para subrayar el vector heraclíteo del retorno; Nietzsche ha dicho con la ley de Empédocles-Hölderlin «lo igual», para subrayar lo legislado por el abismo del «entre difracto» e incorporar la *phília* en la justicia (*diké*) de la *arché* (ley constituyente) que salvaguarda la inocencia de los iguales.

Los iguales, los comunes. La sociedad que alcanza el grado máximo del trato sin sospecha o desconfianza, cuando la diferencia puesta en juego puede llegar a la máxima intensidad, tal como sucede en los círculos aristocráticos *inter pares*,

5. Cf. G. Colli, *La sabiduría griega*, Madrid: Trotta, 1995, pp. 47 y 426.

cuando sus protagonistas no son ya los aristócratas de sangre, sino los virtuosos excelentes democráticos, dentro de la *pólis*. Por ejemplo, en los círculos de amigos de la sabiduría o del arte escénico, cuando se trata de poner en obra la acción creativa en común, hasta alcanzar la experiencia de los límites. Aquí no se trata de individuales o universales (ambos son abstractos), sino que se trata de los singulares indivisibles de la acción intensiva o participativa, porque únicamente la excelencia de los singulares da lugar a comunidad en medio de la confianza entre iguales y por el deseo libre de los libres. Tal es la acción-lenguaje de la *paideía* hermenéutica, la retórica filosófica y la noética filosófica. Nietzsche lo reaprende de Empédocles-Hölderlin, para volver a situar —como Aristóteles— en la *philía*, la amistad y el placer de la *enérgeia-alétheia-entelécheia* (acción, verdad, transmisión) el punto álgido de la excelencia que acompaña al ejercicio de las virtudes dianoéticas. El límite-criterio intensivo de lo mejor. Salvo que ahora la aristocracia de lo excelente no es, desde luego, la del origen bruto, sino al revés, la muy elaborada y culta, refinada y enérgica, propia de las virtudes comunitarias interpretativas y su vivo disfrute entre las mujeres y los hombres libres de la ciudad.

Solo el *eros* extático es *más* intenso que la *philía*. Su regreso es más lento. No obstante en todas estas acciones intensivas se pone en juego la experiencia noética de la eternidad immanente.

La clave del espíritu libre creador está en la comprensión del perdón que olvida —e interrumpe la monótona historia de la repetición infinita de la venganza bélica— abriendo el espacio de la inocencia y la absolución. La vía de Jesús de Nazaret, luego prostituida por la Iglesia y su historia, de la mano de Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, como Nietzsche nos recuerda, no puede estar en ningún juicio universal, pues ese ámbito es ya el de un espacio derivado. Es a la razón difracta a quien corresponde la comprensión intensiva del perdón que olvida, que salta hasta el límite, porque puede devolver bien por mal e interrumpir la venganza.

Desde esta instancia espiritual supradialéctica, manteniéndose fiel a la unidad divergente del espíritu de Delfos, puede expresarse la sexualidad noética e iniciarnos en el misterio de la sexualidad sagrada, donde comparece el dios de la alteridad y la metamorfosis: Dioniso, que nos transporta allí cuando se rompe el límite de nuestra individualidad. Claro que no nos conduce a ninguna fusión con el todo —eso son palabras vacías—, sino que nos lleva a convertirnos en la poesía de la *phýsis* de la memoria, allí donde se recrea la posibilidad de ser manantial, agua de lluvia, soplo de brisa, ondular de los maizales, aroma de azahares, sonidos de sílabas o combustión de lava volcánica. Esto implica una naturaleza poética aórgica —más tarde Deleuze la llamará «cuerpo-mente sin órganos»— disponible para otras composiciones y renacimientos. ¿Y no será lo más probable que con la muerte las dimensiones de nuestro cuerpo-alma-espíritu des-compuesto sigan esa misma vía? Pero según Empédocles y Nietzsche, de acuerdo con la noética cualitativa del amor, hay algo más. También los *conceptos*, *afectos* y *perceptos* que hayan logrado una suficiente virtud de intensidad y amabilidad compartible serán imágenes buscadas y encontradas por el deseo espiritual los afines, los amigos, los amantes, los iguales de esas unidades intensivas, grávidas de sentido, que tendrán que volver a reinterpretarse cuando las hagan pasar a vivir en otra vida comunitaria, en el *lógos* participativo de otros iguales, semejantes.

No hay culpa, ni premio, ni castigo, ni escatología salvadora alguna, porque no hay, propiamente hablando, en nuestro mundo, tal y como lo conocemos, sino

*resurrección inmanente, eterno retorno de lo igual* dialógico, práctico, activo, en comunidades transhistóricas actuales que se establecen no de acuerdo con ningún origen o linaje, sino por el mismo deseo de vivir-pensar-actuar diferencial común-unitario, que comparten los iguales. Se trata del deseo de la amistad que da lugar a composiciones alegres potenciadoras, o a malos encuentros, a composiciones y pasiones tristes, como ya explicaba el alquimista Spinoza, siempre en medio de la contradicción y el dolor, causado por la separación indispensable del *neikós*, el odio y la repulsión, sin los cuales no podría haber ni diferenciación perspectivista ni re-uniión renovadora de las diferencias y dimensiones plurales, creativamente enlazadas por la puesta en juego de la libertad ontológica solo refractaria a toda arbitrariedad.

Porque la máxima intensidad del lenguaje como expresión espiritual noética del himno amoroso y la máxima intensidad noética del cuerpo comunicando con la vida-muerte de la *phýsis* libre, a través de la sexualidad erótica, convergen entonces, se enlazan a la vez entre sí, comunicándose con el misterio del devenir del ser. Se enlazan por el *lógos* de la *phília*, mente-cuerpo-cuerpo-mente, alterados por lo otro del hombre en el hombre, lo divino, la *phýsis*, que retorna buscando el placer de la unidad intensiva múltiple, lúcida, creadora, divergente.

Cabe, por fin, que si la esencia del lenguaje comunitario es la creatividad poética del amor selectivo y ésta misma es la esencia diferencial del ser, en el lenguaje de la oración que canta y celebra el amor a lo divino —como misterio trágico del devenir— se manifieste y albergue el dios y comparezca el dios en el himno, agenciándose al mismo cantor, al poema y a los asistentes, para hablar por su boca inspirada o su silencio, en medio de la celebración. Nietzsche añade que es en la danza donde ríe la máxima ligereza trágica de Dioniso-Apolo, adueñándose del espíritu-cuerpo de la comunidad mortal. Y mientras el Empédocles exiliado vaga sin patria, desgranado su admonición contra la guerra y la violencia para señalar la vía retórica del cuidado del tiempo y la ofrenda —«Al final llegan a ser adivinos, poetas de himnos y médicos, y éstos son los primeros entre los hombres que sí habitan la tierra; de aquí germinan y florecen los dioses colmados de honores» (*Katharmoi*, fr. I 46)— el Nietzsche délfico, celebrando la poesía filosófica trágica del siciliano presocrático, le responde a través de los siglos, como un igual<sup>6</sup>, haciendo hablar así a su Zarathustra, el maestro del eterno retorno de lo igual: «Como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar he enseñado a los hombres a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que fue. A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo fue, hasta que su voluntad diga: ‘Más así lo quise yo, así lo querré’ — esto es lo que yo llamé redención para ellos. Únicamente a esto les enseñé a llamar redención. Ahora aguardo mi redención: el ir a ellos por última vez ientre ellos quiero hundirme en mi ocaso, al morir quiero darles el más rico de mis dones! Del sol he aprendido esto, cuando se hunde él, el inmensamente rico: entonces es cuando derrama oro sobre el mar, sacándolo de riquezas inagotables, de tal manera que hasta el más pobre de los pescadores irema con remos de oro! Esto fue lo que yo vi en otro tiempo y no me sacié de llorar contemplándolo. Igual que el sol quiere Zarathustra hundirse en su ocaso...»<sup>7</sup>.

6. FTG, trad. de L. F. Moreno Claros, Madrid: Valdemar, 1999, p. 147.

7. Za, «De las tablas viejas y nuevas», trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, p. 276.

## 5. UN TIEMPO ESTÉTICO: EL DESEO DE EROS

Así pues, es por el sí de Heráclito y el no de Platón —con su necesaria inversión alternativa aristotélica—, por lo que Nietzsche puede aprender de Empédocles la meta de la filosofía creativa, *la ontología estética del eterno retorno*, como redención trágica. Redención y bendición, por un lado, del tiempo, y por otro, del espacio. Del tiempo nihilista metafísico porque la filosofía del eterno retorno lo transforma en filosofía de la transhistoria hermenéutica centrada en la piedad-*philia* de la resurrección de todos los pasados iguales, aún posibles. Y del espacio vacío nihilista porque la filosofía del retorno lo transforma y descubre como el lugar-lenguaje comunicativo donde la *philia* persuasiva de la retórica opera como enlace pluralista trazando la topología de las diferencias enlazadas que requiere la *politeia* hermenéutica de la paz histórica legislada.

Que uno de los secretos-enigmas del retorno esté, por último, en la experiencia noética y poética (*epóptica*) de los misterios délficos de la sexualidad sella la impronta del himno, el canto y la danza, como lugar trágico de lo divino inmanente, haciendo de la divinidad de Dioniso-Apolo la esencia del lazo social, el enlace vivo y racional, que respeta y vincula, une y separa a la vez, como todo límite, la diferencia relacional entre *phýsis*, *pólis*, *lógos*, *poiesis*. Tal es la voluntad de potencia del *éros* que atraviesa la muerte hacia la afirmación de la resurrección inmanente de la vida-muerte, encontrando el camino de vuelta ipor el amor de los otros iguales al que haya logrado ser amable! desde las tinieblas fantasmales del Hades. No puede olvidarse, en efecto, que la tragedia ática es inseparable del ágora, el teatro y el santuario de Eleusis. Y tampoco puede olvidarse que en los rituales sagrados de los misterios los fieles transfigurados, instituidos en comunidad por la entrega a Dioniso, el dios de las metamorfosis, ayudan a la vida de la *phýsis* a reencontrar el camino de vuelta desde la muerte, para lograr la continuidad del tiempo escindido del ser. Por eso Nietzsche nos enseña que en los misterios dionisiacos está el origen de la tragedia estética ática. Y Aristóteles insiste en que la *paideía* popular del lazo social (*lógos*) democrático corresponde a la experiencia común de la acción hermenéutica teatral, regida por la intensidad poética trágica. Una experiencia estética contra-violenta de profunda metamorfosis educativa en la *philia* social del límite, que desplaza al relato interminable propio de la poesía narrativa extensa en la época predemocrática de la epopeya épica heroica.

Tales son algunos de los factores y las señales que convergen en el pensamiento inagotable del retorno de Nietzsche. Por el momento bastan para ir abriendo, entre nosotros, la posibilidad histórica de una cultura trágico-estética, menos violenta con la diferencia y la desigualdad, en todos los sentidos explicados.

El Nietzsche hermenéutico los cifra en esta canción de Zaratustra, como si nos enviara una bendición:

Yo dormía, dormía,  
De un profundo soñar me he despertado:  
El mundo es profundo,  
Y más profundo de lo que el día ha pensado.  
Profundo es su dolor.  
El placer es aún más profundo que el sufrimiento: El dolor dice ¡Pasa!

Más todo placer quiere eternidad  
¡Quiere profunda, profunda eternidad!<sup>8</sup>.

Ahora nos aguarda a los convalecientes aprender con Nietzsche lo más difícil: querer hacia atrás, pues como advierte *Humano demasiado humano*:

Se alcanza un nivel ciertamente elevadísimo de cultura cuando el hombre se libera de ideas y temores religiosos supersticiosos y, por ejemplo, no cree ya ni en aquellos encantadores angelitos, ni en el pecado original e incluso ha llegado a olvidarse de hablar de la salvación de su alma: si se encuentra en semejante grado de liberación, le queda aún por superar con la máxima tensión de su reflexión, la metafísica. Después, sin embargo, es necesario un movimiento hacia atrás: debe comprender tanto la justificación histórica como la necesidad psicológica de tales representaciones; debe reconocer que gracias a ellas se ha conseguido el máximo progreso para la humanidad; y admitir también, que sin tal movimiento hacia atrás, nos veríamos privados de los mejores logros obtenidos por la humanidad hasta ahora. Con respecto a la metafísica filosófica son cada vez más numerosos aquellos a los que veo alcanzar la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero aún son muy pocos quienes dan algunos pasos atrás; en otras palabras, es preciso mirar por encima del último travesaño de la escalera, pero no pretender quedarse en él. Los más iluminados consiguen a duras penas librarse de la metafísica y ya están volviéndose a mirarla con superioridad: y sin embargo, también aquí, como en el hipódromo, al final de la recta es necesario girar<sup>9</sup>.

Así lo hacemos, por amor racional a la diferencia del porvenir y por fidelidad a la tierra celeste, los libres hijos e hijas de Nietzsche.

#### NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para un riguroso criticismo historiográfico y documental de las problemáticas relativas al Nietzsche griego en la postmodernidad hermenéutica, véanse varios libros míos:

*El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo* (2000).

*Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (2001).

*El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente* (2004).

*Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica* (2005).

*Ética de las verdades hoy* (2006).

*El mito del Uno. Horizontes de Latinidad (Hermenéutica entre civilizaciones I)* (2008)

*Politeísmo y encuentro con el Islam (Hermenéutica entre civilizaciones II)* (2008).

8. Za «La canción del noctámbulo», trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, p. 429. Cf. *ibid.*, «Introducción», p. 24.

9. MA, KGW IV 2 480.