

# NIETZSCHE ARQUERO<sup>1</sup>

TERESA OÑATE

UNED

## I. AFORISMOS INTEMPESTIVOS

Hay un aforismo de Nietzsche: el que se consigna con el número 44 dentro del Apartado “De Sentencias y Flechas”, contenido en su *Crepúsculo de los Ídolos (o cómo se filosofa con el martillo)*, que sirve de brújula para todos los viajeros nómadas que

---

<sup>1</sup> He publicado sobre esta misma temática pero con modos de análisis e investigación completamente diferentes un artículo que se intitula: “Nietzsche y los Griegos: genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”. En “Estudios Nietzsche: Nietzsche y la Hermenéutica”. Editorial Trotta. Número 9. Madrid 2009. Pp. 91-104. Considero un complemento muy interesante para el lector de este actual ensayo tener en cuenta aquél anterior/. Que veamos a Nietzsche como un “Arquero” heraclíteo que labra sus aforismos a fuego, igual que el efesio, y los lanza tendiendo puentes intensivos y eternos en el tiempo de la memoria más creativa de Occidente, encuentra en José Ortega y Gasset un ilustre antecedente que se remonta hasta la Ética a Nicómaco de Aristóteles. En efecto, como es sabido, Ortega elabora la figura del Arquero en su ensayo: “*Introducción a un Don Juan*” (1921) donde hace una lectura del célebre texto de Aristóteles que decía: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas ¿Y no lo buscaremos nosotros para nuestras vidas?” Ortega, a su vez, afirma en este ensayo: “El hombre está dispuesto a derramar su vida por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos el ideal. Más o menos somos todos sobre el área de la vida cazadores de ideal. Para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene exactamente el hueco de nuestro corazón. Cuando nos parece haberlo hallado, nuestro ser se siente tan irremediamente atraído por él como la piedra por el centro de la tierra y la flecha por el blanco al que aspira”. Y Ortega termina diciendo que bajo esta metáfora la ética parece convertirse en una noble disciplina deportiva que puede resumir sus imperativos así: “¡Hombres, sed buenos arqueros!” Cfr. *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1961, Vol. VI. Pp.121-137 / Para la incorporación e interpretación personal de Nietzsche en Ortega téngase en cuenta esencialmente: *El tema de nuestro tiempo* (1923, *Ibid.* Vol. 3. / Por nuestra parte, leer a Nietzsche como arquero pone en juego también aquel certero consejo de Gianni Vattimo, quien refiriendo al Nietzsche de Heidegger repetía que “hay que leer a Nietzsche como se lee a Aristóteles”, es decir: en clave ontológica y desde la ontología del eterno retorno. Véase sobre la decisiva hermenéutica de Nietzsche operada por Gianni Vattimo, uno de mis últimos libros: Teresa Oñate & Brais G. Arribas: *La Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Ed. en español, italiano y portugués. Ed. Bonallettera Alcompás, Barcelona 2015. Esp. pp. 83-94. / También el vol. Colectivo: *El compromiso del espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. De Teresa Oñate & Daniel Leiro & Amanda Núñez (Editores). Alderabán, Madrid, 2010.

quieran orientarse por su sabiduría. Se trata del mismo aforismo –según nos advierte el reputado traductor de Nietzsche al castellano: Andrés Sanchez Pascual– con que termina el parágrafo 1 del *Anticristo*<sup>2</sup>: un aforismo veloz e intenso como una flecha eterna que emerge súbitamente del silencio cruzando con su enigma el arco del tiempo. Entonces declara: “Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*”.

Nosotros pensamos que en este breve aforismo se contiene y concentra toda la filosofía de Nietzsche [también lo hace en otros muchos] como un legado y una ofrenda para caminantes y viajeros.

Muchos otros aforismos de Nietzsche, en efecto, cifran su visión del mundo y nos son lanzados también por él en tanto que arquero délfico de Apolo-Dyónisos, alcanzando certeramente, a través de la extrema distancia tensada de la memoria e imaginación creadora de Occidente, nuestra percepción hermenéutica. Nuestra nóesis interpretativa (transhistórica), que precisamente Nietzsche tanto ha contribuido a volver intempestivamente *actual*. Se trata *verdaderamente* de flechas asombrosas, hechas con palabras de luz y misterio, que aparecen súbitamente y surcan en un instante el tiempo para dar en el blanco de esa inteligencia espiritual comunitaria (receptiva y recreativa) que llamamos desde Parménides, Platón y Aristóteles en Occidente: “nóesis”; la inteligencia noésica espiritual que siente y comprende, la que piensa, la que escucha, percibe, re-une y re-transmite el sentido. La inteligencia del alma noésica que se enciende al contacto de un fuego vivo inextinguible (mientras Occidente sea): el de las flechas espirituales del *lógos*. Sentencias fraguadas minuciosamente al fuego de lo abierto, que exigen para ser comprendidas, cuando únicamente señalan libremente el sentido, al igual que ésta, que nos dispongamos a pensar con ellas, entregándonos por completo a seguir y experimentar lo que indican, para que, una vez descubierto el ámbito de experimentación que permiten y se abre por su trayecto meditativo, las hagamos nuestras o las discutamos; las rechacemos o refutemos; e incluso, quizá, las relancemos al tiempo del *lógos* compatible, otra vez. Una vez más. Flechas que requieren ser recibidas, interpretadas y meditadas con sumo cuidado, y de acuerdo con los parámetros del estilo indirecto libre, que es propio de este milenario culto oracular: el más antiguo de Occidente<sup>3</sup>.

Lo mismo pasaba ya con los aforismos del sabio Heráclito de Éfeso de quien los aprendió a hacer (*poíesis*) el filósofo helenista alemán: Nietzsche, enamorado del rayo, el fuego y la tormenta heraclíteos, según puede advertirse con toda claridad en su texto inmediatamente posterior al *Origen de la Tragedia (Grecia y el Pesimismo)*<sup>4</sup>. Me refiero a aquel nuevo libro de Nietzsche sobre los Presocráticos que no consiguió despertar ni tanta atención ni tanto elogio (como sí lo hiciera el anterior) en el alma de su amigo (de entonces) Richard Wagner. Puede que al inventor de Bayreuth le costara aprender el

<sup>2</sup> Andrés Sánchez Pascual Nota 37 a su edición y traducción de Friedrich Nietzsche: *El Crespúsculo de los Ídolos*. Ed. Alianza, Cuarta Reimpresión. 2004. Pp. 154.

<sup>3</sup> Véase de Giorgio Colli: *La sabiduría Griega*. Madrid, Trotta, 1995. Y de Teresa Oñate: *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Ed. Dykinson, 2004.

<sup>4</sup> Introducción, Traducción y Notas de Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza. Séptima ed. 1984.

difícil arte filosófico (y el desprendimiento) que reclamaban ahora no Esquilo, Sófocles o Eurípides, sino Anaximandro, Parménides, Heráclito o Empédocles, remontándose hasta nuestros orígenes cretenses, donde, según nos recuerda otro aforismo órfico: “El dios al que pertenecen el oráculo y el santuario de Delfos ni enseña ni oculta, sólo señala<sup>5</sup>”. Así lo destaca nuevamente Nietzsche en ese libro consagrado a “la teología de los primeros filósofos griegos” (para decirlo con Werner Jaeger<sup>6</sup>): el dedicado a los pensadores preplatónicos: *La Filosofía en la época trágica de los Griegos*<sup>7</sup>. Y así lo requiere toda *paideía* (educación) *espiritual* de los ciudadanos libres que no pueden ser meramente instruidos, sino seguir (si lo desean y tan lejos como el deseo pueda alcanzar) por las sendas y las huellas del descubrimiento *del sentido*, a través de hacer suyas y recorrer de nuevo, de otro modo inédito, las pistas y las huellas de esos nuevos caminos que transitan por las más antiguas sendas de la memoria documental de Occidente. Caminos que otros nos han legado, abiertos y posibles, accesibles aún, sólo en el caso de que queramos atender sus señales.

Y si en el caso de Nietzsche y la acción-Nietzsche (como le llamaban Colli & Montinari) ello sucedía como cabal correspondencia a la condición del destino libremente asumido por el filósofo: el de ser un presocrático trágico (también en el sentido teatral) intempestivamente arrojado en la corte de Bismark –por así decirlo– ¿Cómo nos puede afectar hoy a nosotros su “fórmula de *mi* felicidad”? ¿No tendrá mientras tanto que haber cambiado el sentido del ser del tiempo-espacio-historia como para permitir y hacer posible que nos alcancen esas flechas-sentencias suyas desde el fondo abismal de nuestra memoria escritural helena? ... Pero ¿No había anhelado apasionadamente Nietzsche la llegada futura de sus hijos e hijas: nuestra llegada... ésa por la que clamaba ya explícitamente el Zarathustra de Nietzsche, el sabio inventor del Eterno Retorno<sup>8</sup>?

<sup>5</sup> Recomiendo consultar la Antología Hermenéutica de los Aforismos de Heráclito traducidos por mí, en mi libro ya referido: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia...* Op. Cit. P. 192-209.

<sup>6</sup> Werner Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE. México, primera Reimpresión, 1977.

<sup>7</sup> Cfr. Traducción de L.F. Moreno Claros. Ed. Valdemar, Madrid, 1999.

<sup>8</sup> No otro “señalar” seguirá El Segundo Heidegger tras la *Kehre* o vuelta de su pensar, y a partir de ellos: de Nietzsche-Heidegger también seguirán este “señalar” del Retorno Ontológico todos los Hijos e Hijas de Nietzsche hasta nosotros. De ahí que yo haya dedicado ya varios volúmenes a “Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad”. Los dos primeros son compilatorios de algunos escritos míos desde el año 1984. El primero ha sido prologado por Félix Duque. El segundo está consagrado al pensamiento de Gianni Vattimo y ha sido prologado por el mismo Vattimo. Se intitulan respetivamente: T. Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad I*. Dykinson, 2009. Y *El retorno teológico-político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*. Dykinson, 2010. El tercero está dedicado a: *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Dykinson, Madrid, 2012. Y el cuarto se intitula: *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad IV*. Dykinson, Madrid, 2012. Este último ha sido prologado por Ángel Gabilondo y ha de ser completado con dos volúmenes que le dedicamos anteriormente a Gadamer, en el 2005: T. Oñate & C. García & Miguel Ángel Quintana (Eds.): *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica* Dykinson, 2005. Y de los mismos editores: *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica*. Éndoxa. UNED. 2005. En todos estos libros se contienen también numerosos trabajos audiovisuales televisivos, emitidos en el espacio “Voces del Pensamiento” que dirijo para TVE2. CEMAV. UNED desde el 2002 hasta la fecha. Véase para todo ello la web de la Cátedra de Investigación Internacional en Hermenéutica Crítica

## II. ONTOLOGÍA DE LA AFIRMACIÓN TRÁGICA<sup>9</sup>

Tras esas breves palabras introductorias de carácter contextual, vayamos ya con la interpretación hermenéutica del aforismo: “Un sí, un no, una línea recta, una *meta*” con que Nietzsche nos ha regalado, al parecer, la “Fórmula de *su* felicidad”; pues hemos de explorar en lo que *señala* para poder saber por qué y si acaso podríamos quedárnoslo quizá, también nosotros, como nómadas ligeros, guardándolo como una útil brújula espiritual, en la memoria creativa de nuestra travesía por y hacia el sentido de la vida-muerte.

Lo que tiene interés para nosotros ahora es observar cómo ya desde Heráclito y Parménides el pensamiento henológico de lo uno indivisible (*hén adiaíreton*) descubre el ámbito del *modo de ser* de la intensividad o intensión perteneciente al límite indivisible; y descubre correlativamente su diferencia radical con respecto al campo de la extensión, composición; ya que toda extensión es divisible al infinito. Y esto es lo que vuelve a descubrir el Nietzsche lector de los pensadores preplatónicos o pre-socráticos [no se olvide que el Sócrates cuyas doctrinas conocemos es un personaje literario de los “Diálogos” de Platón]. Lo cual traza una indeleble marca o Diferencia Ontológica entre lo eterno-indivisible, intensivo, del límite-limitante (unidad simple ontológica, pero que ése da originariamente como pluralidad numérica, pues de no ser así, estaríamos entronizando míticamente un Uno-Todo extenso y divisible) y la unidad compuesta o sintética descomponible. La unidad de las síntesis de pareja extensa conformadas por lo limitado-ilimitado y sus derivaciones equivalentes. Una Diferencia Ontológica, pues, entre lo eterno y lo corruptible, lo inmortal y lo mortal, que divide-distingue el tiempo-espacio de la unidad-ser en dos ámbitos y dos regímenes completamente diversos: al primero (eterno, necesario, indivisible e intensivo) llamamos aún los filósofos: ámbito de los *archaí*, o primeros principios ontológicos; que no son, como estamos viendo, orígenes en el tiempo [eso obligaría a sub-poner la Nada mitológica que no es: que no es “nada ser” o no pertenece al ámbito de los Principios Primeros, pues no se puede llamar “nada” a la “Diferencia entre” unos principios y otros] sino propiamente principios legislantes eternos que se dan o descubren en el lenguaje como sus propios límites constituyentes. Al segundo ámbito: el de los enlaces y juicios compuestos o extensos (y descomponibles) lo llamamos “ámbito de los fenómenos”, de los entes “causados” [no originados; las mitologías del origen han sido aquí ya expulsadas muy lejos] en el sentido de que el darse de tales enlaces que se descubre por la regularidad de la frecuencia empírica de la repetición y su extensión o universalidad, remite para poder fundar su legitimidad verosímil (pero no directamente evidente y legítima) al ámbito de

---

que dirijo junto con la profesora Ángela Sierra de la ULL-Tenerife y presiden Gianni Vattimo y Ángel Gabilondo: [www.catedradehermeneutica.org](http://www.catedradehermeneutica.org)

<sup>9</sup> En lo que sigue y para todas las restantes referencias críticas, salvo excepciones expresas, remito a la *Bibliografía Selecta* cuyos libros míos y en colaboración he consignado al final de este ensayo. Con ello me propongo descargar al texto de un aparato crítico académico abusivo, que el lector encontrará, por otra parte, referido de manera rigurosa y precisa, en tales publicaciones.

los primeros principios-límites necesarios; pues sólo éstos son (y son así) y no pueden no ser (ni ser distintos de cómo son así).

Ello nos lega el pensamiento del “Uno sabio” (*hén Sophón*) de Heráclito, quien siguiendo tanto la arcana sabiduría delfica como la enseñanza de Tales y Anaximandro de Mileto, descubre lo mismo que Parménides y lo explica netamente distinguiendo entre dos clases de oposiciones: a) los contrarios (*tà enantía*) y b) Los contradictorios (*tà antipháseos*). Veámoslo:

- a) Los primero están enlazados por el movimiento, dentro de un campo homogéneo del lenguaje enunciativo (de aquí procede la elaboración posterior de “Las categorías” lógicas y ontológicas [del ser-lenguaje, el conocer y el devenir] de Aristóteles. Por ejemplo: frío y calor; arriba y abajo; gordo, delgado... y todos los que llamamos “contrarios relativos”; cuyo enlace es la *kínesis* (movimiento) en todos los campos categoriales: la cantidad, cualidad y el lugar. El pasaje de uno a otro contrario es extenso y numerable o medible. De ahí que podamos tener ciencias cíclicas tales como la medicina que equilibra los contrarios; la música que actúa obteniendo las proporciones aritméticas y rítmicas o la astronomía que aplica las expectativas regulares y las geometrías dinámicas al estudio de los cambios numéricos de las estaciones y los días. Ciencias de lo medible. Así nació la matemática pitagórica y sus bellas aplicaciones mencionadas.
- b) Sin embargo –prosигuen Heráclito y Nietzsche– ese ámbito de la extensión medible y epistémica ha de remitir al otro ámbito ya no extenso ni divisible sino intensivo: el ámbito de la intensión que nos ha de poder proporcionar el criterio de medida (enlace y división) de lo extenso, no siendo él mismo medible a su vez, sino un límite irreferible. El ámbito del criterio-límite indivisible, del sentido, tal y como muestran otras oposiciones dialécticas que no se dejan mediar por el movimiento que tarda en suceder y se ordena según el antes y el después diacrónico, como enseñará Aristóteles que sucede restringidamente en el campo *del movimiento* que estudia la Ciencia Física como Filosofía Segunda, pero no en el campo de las acciones intensivas, simples y sincrónicas que compete investigar a la Filosofía Primera *del ser* en tanto que ontología y teología noésicas.

### III. INTENSIÓN Y EXTENSIÓN

Pero ¿Cuáles son esas *otras oposiciones dialécticas*? Se trata ahora de los extremos contradictorios (*tà antipháseos*) intensivos, que se cambian uno en otro sin mediación y acontecen súbitamente por el vuelco del uno en el otro y la desaparición o ausencia de uno de ellos que sigue ahí, sin embargo, tensando el campo de la dis-tancia del enlace por la diferencia... por ejemplo: el irrumpir del nacer-morir; del amar-odiar; del aprender-olvidar; y hasta de la vigilia y el sueño. Todos recordamos lo que suponen tales aconteceres súbitos para nosotros: cuando nos ha nacido un hijo o un hermano; cuando algún ser querido ha muerto; cuando nos enamoramos; cuando descubrimos

que odiamos a alguien o casi siempre, mejor dicho: a alguna situación con la cual no podemos proseguir porque “no tiene sentido” –decimos–... Todos recordamos lo que nos ha supuesto y supone cada vez que ocurre el descubrimiento del conocimiento y su inmensa apertura; cada vez que descubrimos algo *de verdad*: desde aprender a tocar la flauta hasta la magia de una lengua nueva; una imagen, un cuerpo, una estructura, una película o un principio físico, filosófico o religioso... una obra de arte o de pensamiento, una caricia, un teorema o un monumento. Hay descubrimientos que nos cambian la vida, solemos decir. Pero con todos los contradictorios ocurre igual: que su acontecer no está en nuestra mano, ni es medible, sino que nos mide, acontece inesperadamente y su súbita irrupción trastoca la sintaxis de los dogmas (costumbres) habituales en la cual habitábamos hasta entonces. La trastoca, la disloca, obliga a recomponerla de otra manera y hasta tal punto, en función del acontecimiento intensivo, que nos obliga a releer el sentido de todo lo sucedido hasta entonces, para hacerle sitio al acontecimiento y poder seguir viviendo con él, ahora que todo ha cambiado, empezando por nosotros mismos.

Llama la atención que los ontólogos griegos reservaran para ese ámbito el término “verdad del ser” que literalmente se dice “*alétheia*” y significa des-velamiento, descubrimiento. Pero no, como si lo cubierto, callado, velado, tapado, del misterio (*léthe*) quedara al descubierto por resolverse al des-ocultarse (*alétheia*), sino que, mucho mejor pensado (o más profundamente), lo que acontece con la verdad es la epifanía misma del misterio como tal: de lo velado, tapado, ausente, posible, e incluso de la muerte y el olvido [la *léthe* como tal], que se des-vela en el acontecer del misterio de “lo nuevo” como una apertura incognoscible en sí misma, que irrumpe con un efecto tan devastador como liberador, gozoso y novedoso, a la vez. Un efecto que no puede ser negado, pues rompe, o interrumpe o des-hace, nada más darse y por darse, los enlaces habituales de los dogmas-costumbres y sus sintáxis derivadas, siempre pretendiendo falsamente entronizarse como primeras. Hay un aforismo tan caro a Heráclito como a Nietzsche, que aún nos estremece con indivisible intensidad. Trata de Dyónisos, del dios de la diferencia y el afuera, el que deshace y disloca todo sistema de orden con la inocencia de la alteridad que no puede pertenecer a ninguna representación abstracta posible, a ningún concepto. Como es sabido, a menudo el dios Dyónisos<sup>10</sup> aparece como niño y juega entonces con sus juguetes. Tiene peines, flautas, caballitos, espejos... Y dice el aforismo así: “Cuando Dyónisos niño se mira al espejo, lo que ve es el mundo”: El mundo de Apolo, los sistemas de orden y la configuración *verdadera* de los infinitos mundos posibles... que se harán y des-harán según medida. Y otro de los aforismos (uno de mis favoritos) reza de la siguiente manera: “Como polvo esparcido al azar es el *kósmos* (orden) lo más hermoso”; pues “De un niño es el mando (*arché*), un niño mueve los peones”... todo lo cual indica, que no hay ya ningún sujeto mitológico que se ante-ponga al tiempo, el lenguaje y el mundo, puesto que lo último

<sup>10</sup> Véase de David Hernández de la Fuente una preciosa monografía reciente: *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna. Mito y Misterio*. Ariel, Barcelona, 2017.

es el *lógos* difracto (trágico) a un lado y el otro lado del límite; cuyos dos ámbitos diversos se enlazan-distinguen por el límite mismo que los une y separa *a la vez* a los dos: aconteciendo, con el límite, los tres *a la vez*.

Pero ¿y qué tiene todo esto que ver con la felicidad? ¿Tiene algo que ver con ella?... Protestará el lector impaciente... Puede, no obstante, que muchos de los lectores hayan percibido un intenso placer noésico en la apertura del desprendimiento que requiere el ámbito intensivo para *iniciarse* en él; mientras que algunos, sin duda menos, habrán comprendido ya que no se trata aquí de un ámbito irracional o sentimental, sino supra-racional: el que no se da sin el trabajo de los conceptos, sino que se sigue del trabajos con los conceptos y las estructuras argumentales, pero no se reduce a ellos. Y esto no porque rompa los nexos (que lo hace) sino porque obliga a reconectarlo y re-contextuarlo *todo otra vez*, de otra manera. Una “intensiva manera” que nos regala no sólo *otro modo de ser, otro modo de pensar-vivir*, sino además, muchos, muchos otros descubrimientos. Lo cual permite des-cubrir, para empezar, si seguimos el señalar de Heráclito y Nietzsche, una ontología de la afirmación que se dice dos veces, no pudiendo ello ocurrir de ninguna manera verdadera cuando se trata de la negación. Detengámonos en este punto un momento. Pues si para *La filosofía en la época trágica de los griegos*, de Nietzsche, como estamos viendo, el *lógos* (enlace) sienta la pertenencia entre sí tanto de los contrarios cinéticos (a través del movimiento extenso y medible que permite las ciencias-técnicas y su filosofía epistemológica); como de los contradictorios extáticos, enlazados entre sí, por la diferencia intensiva de su propia tensión-distancia y de la ausencia que es y retorna... cuya experiencia noésica o espiritual del sentido (que se da en el lenguaje comunicacional) otorga el criterio de medida que permite orientarse en la vida-muerte y en la creatividad poemática que vivifica todas las artes, las ciencias y técnicas... habrá de resultar evidente, para nosotros también, entonces, que habremos de obtener ya algunas conclusiones. Por un lado, que ni los contrarios ni los contradictorios se pueden escindir entre sí, tal y como pretende el pensamiento dualista o dicotómico. Así pues, se ha de admitir el *lógos* o enlace de co-pertenencia de todos los contrarios. Y por el otro lado, si decimos que no hay salud sin enfermedad, ni calor sin frío, ni alto sin bajo, o blanco sin negro, masculino sin femenino, o curvo sin recto, etc., además de haber dado un gran paso contra la violencia irracional y sus fobias a la alteridad y la diferencia, estaremos entonces afirmando dos veces. Estaremos “diciendo que sí” dos veces: diciendo que sí al enlace afirmativo [de la afirmación y la negación] de la vida y la muerte<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> He desarrollado pormenorizadamente la cuestión de la Doble Afirmación Trágica y Hermenéutica contradialéctica y refutatoria de la Doble Negación, en dos escritos míos: “Feminismo alternativo y Postmodernidad Estética” y “Nietzsche: las máscaras de la risa”, reunidos en mi libro compilatorio: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009. Pp. 231-262 y 195-209.

#### IV. POR LA VÍA DEL TIEMPO<sup>12</sup>

Pero si el sí se dice dos veces y encuentra en esta doble afirmación el sentido de la muerte para la vida (su pluralidad y diferencia) y de la extensión para la intensidad que puede agenciársela... ¿No tenemos de ello aún, nosotros los humanos: mortales y divinos (según veremos), una prueba suficiente en el placer que inequívocamente nos proporciona la experiencia de la primacía del *Aión* (el tiempo del instante eterno) sobre el fatigoso trabajo de *Chrónos* que sólo puede proseguir matando al momento anterior y ocupando su lugar? Conviene detenerse aquí otro breve momento: Ciertamente Grecia distingue entre una temporalidad vista desde la muerte y la extensión: la del Titán *Chrónos*, quien sobrevive devorando a sus hijos, como en la estremecedora tela de Goya, instalada en el Museo del Prado; y otra temporalidad diversa, la del dios *Aión*, asociada a *Dyónisos* (inseparable de *Apolo*): la que acontece en el éxtasis erótico; en la contemplación estética; en la amistad desinteresada y en la puesta en obra del juego, de la buena conversación o de la música y el arte; en el éxtasis religioso, el canto, o las mil experiencias placenteras y re-creativas de las que podemos dar cuenta. Una eternidad inmanente, aquí y ahora, que no puede durar siempre, pero que nuestra vida busca y encuentra siempre que le es posible... Una temporalidad indivisible como su placer, del que ya Aristóteles decía que nada se le puede añadir ni quitar porque es un límite: unidad intensiva. Un *métron*, un criterio que nos mide y con el que medimos. Una temporalidad re-uniente, que suele coincidir con el cumplimiento cabal de otra temporalidad diferenciada con cuidado por los helenos: la del *Kairós* o tiempo oportuno, el de la *Cháris*, gracia (posteriormente también “caridad” para los sabios cristianos) o eventualidad gratuita y ligera de lo llevado a buen cumplimiento: la niña bonita a los quince años, la buena cosecha con clima benigno, el buen viaje, la sonrisa oportuna, el acompañar al que actúa y oficia, mostrándole nuestro apoyo y confianza, virtualizando su virtud y la buena ejecución de su tarea, con la presencia de espíritu propia del *Kairós* que propicia el *Aión*. Lo contrario de la desconfianza, el enjuiciamiento, el recelo, la deuda y la culpa; es decir: lo contrario y mejor: la bendición, el canto, el himno, la confianza en lo mejor y en la excelencia posible de todo cuanto es y cuanto hay. La mayoría tanto de las virtudes dianoéticas helenas (desde la alegría a la amistad, desde la prudencia o perspicacia hasta la sabiduría y la felicidad), como de las virtudes teologales cristianas basadas en ellas, que refieren al enlace bendito del *Aión* con el *Kairós* divinos y mortales, a la vez. Sólo la temporalidad constantemente eterna y continuamente eterna de *Aidión* pertenece a la vida de lo divino inmortal y nos orienta para saber que nosotros los mortales no podemos acceder a lo divino inmanente sino de manera discontinua, intermitente.

<sup>12</sup> Véase mi estudio: “La hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo: perspectivas aristotélico-heideggerianas”, en el vol. colectivo de J.J. García Norro, R. Rodríguez García y M<sup>a</sup> José Callejo Hernanz (Eds.): *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Ed. Escolar y Mayo. Salamanca, 2014. Pp. 265-282.



A tales tiempos de eternidad inmanente se añade, pues, por último, para Grecia el *Aidíon* o tiempo de la eternidad simple e incondicional: siempre. Lo cual permite observar mejor aún que el *Aión-Kairós* se sitúa como enlace o *Lógos* y término medio o nexo, entre el tiempo visto desde la muerte que atañe a la perspectiva de *Chrónos* y el tiempo visto desde la vida eterna del *Aidíon*: la temporalidad continua e incondicionada de lo simple indivisible, que es propia de lo divino inmortal y puede darse en distintos sentidos no necesitando darse en todos: por ejemplo los astros son indivisibles en cuanto a la cualidad y la cantidad (son individuales) aunque cambian de lugar, si bien de acuerdo –salvo los cometas– al movimiento más continuo e indivisible del ciclo circular. Mientras que los animales dotados de alma y cuerpo: seres animados, son divisibles en cuanto a la cantidad (se descomponen y mueren) y en cuanto al lugar: por eso se mueven con libertad; pero son indivisibles y divinos en cuanto a la cualidad y de ahí que sus obras (ya por la generación ya por el arte creativo: *poíesis*, el pensamiento y la *téchne*) puedan ser históricas y podamos albergarlas en el museo y la biblioteca, donde se resguarda el arte y la ciencia en potencia, esperando la actividad de los investigadores vivos que las recreamos y aprendemos de ellas. Así razona Aristóteles en su *Filosofía Primera* (por ejemplo en el Libro IX-8) retrazando para la ontología y la teología políticas y su *paideía* (educación ciudadana) las declinaciones diferenciales del *Aidíon*<sup>13</sup>.

Lo cual descubrirán en nuestros días Nietzsche, Heidegger y Gadamer, lectores del “Aristóteles Griego” (como yo me he sentido obligada a rebautizarle para distinguirlo de sus graves transformaciones escolásticas y aún modernas, anteriores a la Era Hermenéutica), inseparable de los Presocráticos y su teología: la de los primeros filósofos griegos, los pensadores presocráticos o preplatónicos. Pues no otro sino Aristóteles es el primero en reunirlos en la primera historia del pensamiento filosófico de la que tenemos memoria documental: el libro Alfa de la *Filosofía Primera*, de su llamada *Metafísica*.

Así pues, y en suma, la afirmación se dice dos veces, porque si bien la vida y la muerte se co-pertenenen, como hacen también lo falso o verdadero, el sentido y sin-sentido, la enfermedad y la salud, la explotación-poder, la ignorancia-ciencia, el error-aprendizaje, etc., hay, no obstante un ámbito donde *solamente, únicamente, indivisiblemente e intensivamente o simplemente* [ése es el modo adverbial que tienen los ontólogos helenos de decir “absolutamente”] hay la afirmación de la afirmación del enlace trágico. Un ámbito reflexivo, especulativo, de la afirmación sin contrario, al que refiere y remite como a su criterio-límite preferencial todo juicio epistémico, ético y óntico. Un ámbito signado por el placer de la eternidad y divinidad inocente de todos los mundos de la vida, que se da en todos y cada uno de los seres, en la medida de lo posible. Si bien sólo el hombre, en tanto que mortal que sabe que se muere, puede descubrirlo y comprenderlo (*noein*). Descubrirlo y cantarlo haciendo de su vida un himno cotidiano.

<sup>13</sup> Para todo ello remito a mi libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Ed. Dykinson, Madrid, 2001.

## V. NEGACIÓN: NIHILISMO Y CRÍTICA

Lo cierto es que por la vía del sí ya hemos andado, de la mano del Nietzsche-Heráclito, un buen camino en la búsqueda de una brújula fiable ¿verdad? ... Otros le han llamado “Rosa Mística” o “Piedra filosofal” ... Para nosotros, los filósofos, es no obstante el amor al Bien común universal y de todos, el vinculante: el *lógos* como razón común. De ahí que desconfiemos de todas las sectas más o menos esotéricas.

Pero precisemos ya algunas de las implicaciones que se siguen de “La Vía del Sí”: una de ellas poco advertida por la historia del pensamiento de Occidente, es que según la misma y según hemos visto, la extensión y sus ciencias deben subordinarse a la intensión y su sentido, cuando el predominio de la ciencia-técnica se ha producido, por el contrario (de acuerdo con la denuncia que hace de ello Martin Heidegger, siguiendo a Nietzsche) gracias a un característico y progresivo olvido del ser. Un olvido “metafísico” del ser que ha avanzado poderosamente hasta llegar a eso que Nietzsche ha llamado el cumplimiento del nihilismo, cuando “Al final de la historia de la *Metafísica*, del ser ya no queda nada”; lo cual Gianni Vattimo ha convertido en uno de los centros de máxima reflexión para nuestros días, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger en cuanto a la urgencia de plantear la Cuestión del Nihilismo. Una cuestión que como ya vemos no se puede separar de un extraño cumplimento en manos de quienes dicen ocuparse del ser: precisamente *los metafísicos o la Metafísica-Ciencia-Técnica* como historia del olvido del ser e Historia de Occidente. La cuestión es todo, menos sencilla. Pero resulta menos enrevesada, sin duda, gracias a los gritos de Nietzsche, quien a veces sacrifica al resultado: que como mínimo se abra la pregunta, hasta su buena reputación. Pues sin duda su acusación histriónica del platonismo judeo-cristiano como linaje socrático de los alucinados del trans-mundo y engendrados del odio y resentimiento contra la vida porque se muere... nos ha permitido una auto-crítica de Occidente que quizá ninguna otra cultura haya llevado tan lejos como lo ha hecho la nuestra. El problema reside en “la inversión de los valores” –para seguir por algunas de las vías y nomenclaturas lúcidas abiertas por Nietzsche– que se produce con el “nihilismo reactivo frente al tiempo y su fue”: un nihilismo despreciativo de la vida que se muere, que pretende refugiarse en un mundo más allá de la vida (*metá tá phisyká*): ya en el lugar perfecto más allá del cielo, de los paradigmas matemáticos, los números Ideales, y las formas aritméticas y geométricas puras del Platón pitagórico; ya en el paraíso celeste, después de la vida en el valle de lágrimas de la tierra, propio de la gnosis cristiana; ya en el ideal del progreso científico-técnico de toda la humanidad desarrollada e ilustrada, propio de la modernidad colonialista y etnocéntrica, depredadora de los otros pueblos y culturas animadas del planeta, incluida la tierra misma. Así pues era en La Historia Universal de la civilización occidental donde anidaba el nihilismo que se cumplía fase a fase gracias al olvido y la superación de la “ferocidad” de la fase anterior, pero conservando intacto el designio brutal de conquista y empresa más allá de todo límite, vehiculado en nombre de la luz de la razón y la “superación” dialéctica mismas.

Ahora bien ¿dónde reside la fascinación del mito metafísico del ascetismo platónico? ... Pues sin duda en la negación de la muerte. En la negación de la negación; en el olvido del olvido. En el resentimiento del espíritu de venganza contra la vida; es decir: en la esencia mitológica del mito: construir lo divino a imagen y semejanza del superhombre y luego matarlo: matar a ese falso dios para poder heredarlo o usurpar su figura. Tal es el engaño que permite creer que se acaba con el imperio titánico de *Chrónos* por su mera inversión lineal: poniendo ahora *el sentido* no en el origen sino en el resultado, pero dentro del mismo plano óptico: el de las síntesis, como si el bien ontológico, pudiera ser un producto y no ser el límite-limitante indisponible que nos permite medir y dividir, reunir y distinguir, no siendo mensurable a su vez<sup>14</sup>.

De ahí que tanto la tentación de una progresión infinita, como la equivalente tentación propia de la racionalidad dialéctica crítica, según la cual la polémica entre los contrarios relativos dualistas no tiene fin, y a la tesis se opone la antítesis, contra-poniéndose a ella para conservarla, la síntesis que ha de ser a su vez discutida, no reproduzca más que las aporías de la razón metodológica abstracta, que no se ha dado la vuelta hacia los intereses de la verdad ontológica descubridora de la vida mortal y la finitud del ser *del* tiempo como límite *del* infinito. Es por eso por lo que la cuestión del nihilismo *sí* ha de ser crítica en tanto que metodológica y erosionante de todo poder perentorio o impositivo, dogmático o meramente acostumbrado, que no admita ser discutido, pero *no* puede proponerse en el ámbito de la verdad interpretativa de las acciones del ser que dan lugar a comunidad transhistórica y ecológica. Ahora se entiende mejor el alcance de anteponer la afirmación a la negación y de impedir que la negación se diga dos veces pues de no hacerse esto, de no impedirse esto, el resentimiento y el espíritu de venganza dan lugar a la enfermedad de la guerra como repetición de la indiferencia de la historia; mientras que la misma brutalidad circula como barbarie que insiste en afirmarse negando; en querer conjurar a la muerte matando; o en sostener que no hay ámbito alguno que no pertenezca a la lucha del *pólemos* y a los contrarios que pugnan entre sí, siempre prevaleciendo por la fuerza de uno o del otro, indiferentemente, de modo alternante; como si sólo hubiera *Chrónos* y los ámbitos del *Aión*, el *kairós*, el *Aidión* y sus virtudes y combinaciones, fueran una mera ilusión o una superestructura cultural atildada y decadente... cuando no claramente dañina, para los positivismos contra-trágicos de “los salvadores”.

## VI. EL ÁMBITO DE LO ETERNO INMANENTE

Por ello “el no” de la *fórmula de la felicidad* de Nietzsche sólo puede pertenecer al sí anterior, como su consecuencia, lo cual se propone impedir la *hybris* o desmesura dialéctica, donde los límites –principios ontológicos– siempre están desplazados extensamente y diferidos más allá, no pudiendo encontrarse porque se buscan en un lugar

<sup>14</sup> Remito en este punto a un estudio mío sobre El problema del Criterio (*métron*), publicado recientemente: “Nos dijeron la verdad pero no toda: Ética y Ontología hermenéutica de la post-verdad”. En la Revista “**Éxodo**”. Nº 138. Abril, 2017. Pp. 32-41. Madrid, 2017.

equivocado: las síntesis compuestas extensas; y con un método equivocado: el de las divisiones de lo extenso. Sin que ello permita nunca saltar *más cerca* y a *mayor distancia*: dentro del ámbito intensivo. Por eso se trata para Nietzsche de “invertir el platonismo” y hacer que los despreciadores de la vida-muerte, convertida en mera sombra y copia de los paradigmas perfectos, inviertan de raíz su nihilismo reactivo volviéndolo contra ellos mismos, como aquella Gorgona enfrentada por Perseo al horror de su propia imagen proyectada en el bruñido escudo del héroe. Pero entonces ¿por qué dice en *la fórmula de mi felicidad* que tras el “no” ha de venir “una línea recta” que lleve a la *meta*?... Pienso que todo lo anteriormente dicho hasta aquí explica ya este punto de modo suficiente: la negación de la negación (dialéctica) y su supuesta productividad, es lo que ha de ser desenmascarado; pues equivale a decir, descubrir y recomendar que poner a rentar a la muerte fuera productivo, como lo es el terror del esclavo al amo... cuando de lo que se trata no es de conservar la vida del esclavo sino de abolir la esclavitud y por lo tanto de abolir (Nietzsche contra Hegel) esa misma estructura en las dos direcciones: tanto hacia la deslegitimación de todos los amos como de todos los esclavos. Sólo, pues, delimitada por el *Sí* precedente y el *Sí* final de una meta, que no está ya en el mismo plano óntico y relativo de la negación, sino en el ámbito-límite de la diferencia ontológica –como veremos a continuación– puede la fuerza ya brutal ya sofisticada de la negación, sustraerse a la tentación de reproducirse ciega e indiferente al infinito, o de vagar amedrentada y prepotente por un camino sin fin. Pues la naturaleza misma de la negación es extensa y referencial (divisible al infinito, multiplicable al infinito) o relativa a la afirmación, como lo es el no-ser (relativo) a la pluralidad que se da *entre* las diferencias del ser.

Una palabra más en este punto y un contraste: el sí se dice dos veces en cuanto asume la condición trágica de la experiencia humana del mundo y su condición racional de posibilidad, abriéndose a un ámbito de la sola afirmación, que se descubre como acontecer de la verdad del ocultamiento del ser en el don que se des-vela; por ello el pensar (*noein*) lo descubre como creatividad en reserva de lo que no se da; de lo que necesita no-darse a favor tanto de la perceptibilidad finita y plural de lo que sí se da como tal: el ente o los entes, como del ser inagotable que se retrae en la *léthe* misma de la *alétheia*. Así explicará Heidegger esencialmente en *Tiempo y Ser* (1962) el misterio del devenir del acontecer del ser. Mientras que por su parte, la negación, no puede decirse dos veces sino, tras la crítica, detenerse ante el re-conocimiento de ese mismo ámbito: el de la afirmación sin contrario, pues la negación es relativa al ser y no pertenece, entonces, al plano de los primeros principios ontológicos. Una enseñanza contra-nihilista que ya preside el Poema didascálico de Parménides de Elea y la *Antígona* de Sófocles nos había entregado de un modo más popular y comunicativo, cuando el coro del pueblo dice en escena al unísono: “El hombre al querer predominar sobre el lugar lo pierde, pues el mortal tiende a confundir el ser con el no-ser... ¿quien ponga en obra esto que nada tenga que ver conmigo y que su vagar no se confunda con mi morar!<sup>15</sup>”.

<sup>15</sup> Para un estudio en profundidad de *Tiempo y Ser* de Heidegger y de la centralidad de la *léthe* en el espacio intensivo del *Das Ereignis*, me permito remitir a mi trabajo: “Heidegger hó Skoteinós: El Oscuro. La ontología

¿Qué hay pues al término de esa línea recta? ¿Un abismo? ¿Una curva? ¿Un salto? ¿Una espiral?... Para responder contamos con una señal nada desdeñable, ya que “el no” se sabe relativo y perteneciente al “sí” reduplicativo de sí mismo, que reflexiona (no hay ninguna noésica de la negación) y ofrece la marca tautológica del límite, eso quiere decir que el espacio de juego ya se ha curvado, y que el anteceder del sí no era temporal cinético sino un anteceder condicionante ontológico, que precisamente hemos podido descubrir como Principio Principal gracias a invertir el sentido del tiempo cinético y darnos la vuelta en el límite para reconstruir el sentido de todo lo recorrido hasta allí. Puesto que el acontecer intensivo (cualquiera de ellos) nos obliga a detenernos y volver la vista atrás para recomponer el mapa y poder seguir adelante descubriendo un nuevo sendero. Nietzsche para estas ocasiones ha encontrado una expresión muy sugerente y habla (ya para el caso del sí mismo, ya para el sentido de la historia de Occidente) de dar un “Paso atrás” (*Schritt-zurück*). Un paso o salto (*Sprung*) hacia atrás y hacia arriba, tal y como solían describir inequívocamente la resurrección inmanente (la *epistrophé*) los últimos neoplatónicos helenos: Jamblico, Proclo, Siriano... antes del cierre de la Escuela de Atenas por el primer emperador cristiano-romano, en el siglo VI. d. C. Cuando ya la teología cristiano-helena de los Primeros Padres de la Iglesia se había apropiado (transformándola) de la noética y la *sapienza greca* hasta llegar a traducir la sincronía hermenéutica de la *noésis* espiritual helénica en el misterio de Pentecostés y la reunión de las diferentes lenguas de fuego que se comprendían e interpretaban gracias a la venida del Paráclito, a la venida del Espíritu Santo como unidad de la Iglesia<sup>16</sup>.

## VII. APROXIMACIONES A UNA META POSIBLE

Decía Aristóteles en sus *Éticas* que todos los hombres tienden a la felicidad (*eudaimonía*) aunque se diferencian en cómo interpretan el sentido de ésta; siendo la interpretación defendida por el Estagirita mismo que la vida feliz y mejor: la propia del saber vivir bien, es aquella que siendo activa es capaz de dar lugar a la unidad coherente y continua de una vida entera. Por lo cual situaba las praxis propias de la contemplación investigadora y su transmisión en la cúspide del modo de vida más divino: el noético al que tiene acceso el hombre; si bien, solía añadir Aristóteles, que eso divino en el hombre: el *noein*, le viene al hombre de fuera; y que la vida del dios supremo-límite, que es un misterio para nosotros, había de consistir sin duda en la reflexividad noética del pensar de lo divino mismo: es decir del pensar en todas las acciones excelentes *primeras* que constituyen tan expresivamente las comunidades plurales de los seres vivos, en tanto que seres eternos... Luego añadía aquello tan conocido de que esta felicidad es imposible para

---

estética del espacio-tiempo tras la Kehre”. Incluido en el libro de T. Oñate & Oscar Cubo & Paloma O. Zubía (Eds.): *El Segundo Heidegger. Teología. Arte. Ecología. En el 50 Aniversario de Tiempo Y Ser*. Ed. Dykinson. Madrid, 2012.

<sup>16</sup> Tiene sumo interés a este respecto la obra inimitable de José Ramón Arana: *Historia de la Hermenéutica filosófica Griega*, que me ha cabido el honor prologar. Ed. Dykinson, Madrid, 2016.

el hombre sin amistad, sin hijos, y sin tener lo suficientemente cubiertas las necesidades materiales. Un mensaje, aparentemente sencillo, que esconde un problema esencial. A saber: qué sea esto de ser divino y eterno para el hombre noésico que vive [explicará en el libro Lambda-7 de su “Filosofía Primera” Aristóteles] de modo divino algunas veces; y buscando lograr la coherencia de ese vivir durante una vida entera; tal y como vive siempre el Dios supremo: para quien el *noein* es ininterrumpido y se da todas las veces y de continuo, por lo que ese Dios supremo es constantemente feliz. “A eso llamamos nosotros Dios” razonará el filósofo Aristóteles.

El problema, entonces, no está para nosotros en comprender la henología temporal de tales expresiones. Sabemos que *Aión-kairós* son instantes eternos que pueden volverse durativos y retransmisivos (históricos) por medio de la praxis habitual e institucional dentro de la esfera culta de la *paideía* y en medio de la *pólis*. No son la temporalidad incondicionada del *Aidíon*, pero pueden lograr darse por lo general y la mayoría de las veces. Y tal es dicho en una sola palabra: la meta de la virtud política y de la vida civil. Ahora bien ¿no había enseñado también Aristóteles –y por eso era rechazado por el cristianismo que prefirió hacerse platónico– que el alma individual muere con el cuerpo y no hay ninguna resurrección, ni vida ultra-terrena alguna?... ¿O no era esto cierto en todos los casos? ¿Era cierto, por ejemplo, en el caso del personaje histórico-literario Sócrates, protagonista de los *Diálogos* de Platón? Ciertamente Aristóteles así lo enseña, una y otra vez, por mucho que las tradiciones bíblicas (judías, cristianas, musulmanas) no lo hayan recibido, omitiendo la distinción aristotélica esencial entre el alma de cada uno de los individuos numéricos “privados” y el alma singular (indivisible) de las acciones comunitarias, interpretativas, “públicas”, que ponen en obra la verdad: acciones dianoésicas excelentes y amables (estimables, constituyentes) que se transmiten si son alcanzadas por quienes las reciban, retransmitan y recreen. Acciones espirituales inmanentes: históricas, sociales, culturales... por las que dan la vida aquéllos que logran la virtud de la *eudaimonía* o felicidad divina. Es verdad que no en todos los casos la relación entre la obra y su creador o creadores permite un vínculo de expresividad que sea tan *singular* (indivisible) como lo es en el caso de la Filosofía; pero tanto en las ciencias, como en las artes y las técnicas, basta el que se hagan históricas y se sepan hermenéuticas o interpretativas para que ese vínculo (*lógos*) del *alma singular* vuelva a pasar al primer plano de consideración y nos vuelvan a estremecer los avatares y las aventuras de la vida que logró dar lugar a las obras de la razón común. Tal es sin duda el caso del mismo Nietzsche, cuya vida no puede ser separada de sus escritos, ni estos ser tratados como si no fueran vividos por él como acontecimientos históricos.

Aquí sí entramos en terreno nietzscheano-helénico (hereclíteo aristotélico, pero del Aristóteles Griego) contrario al nihilismo judeo-platónico-cristiano; tras la muerte del Dios patriarcal mitológico (fundamento, origen, *sujeto* que se antepone al tiempo, el lenguaje y el mundo); y tras la muerte de los asesinos de ese falso dios, monigote o fantoche, ídolo todopoderoso, construido por los mismos superhombres que lo heredan luego, porque –como explicaba Feuerbach– lo habían hecho ellos mismos

a imagen y semejanza de ellos mismos y su voluntad mitológica del todo-poder. Lo cual, tras ellos, abre la vía de una trans-humanidad menos violenta (la otra acepción difracta del “superhombre, del übermensch) que corresponde a eso que Gianni Vattimo ha descubierto tan honda y maravillosamente en Nietzsche: “El hombre de buen temperamento”: el que no hereda al dios todopoderoso como salvador, sino que sabe abrirse a la necesaria pregunta por lo divino y lo sagrado indisponible, liberada por la muerte de esa falsa humana divinidad que taponaba su lugar... el hombre de buen temperamento: el que sabe convertir el fango del dolor y la miseria, en oro espiritual; el que no necesita afirmarse negando, sino que accede, por cortesía y prudencia moderada, a la alegría virtuosa que contenta y aligera a los demás; a pesar del sufrimiento propio; el hombre culto, el educado, cultivado, que ama y cultiva la buena sociedad... el creador, el alquimista, el que ama la vida, no cuando le va bien, sino “toda entera”, con su tragedia constitutiva, apostando por la alegría y la amistad como virtudes dia-noéticas<sup>17</sup>.

## VIII. RETORNO E HISTORIA

La enseñanza del Eterno Retorno en *La Gaya Ciencia* junto con las inspiradas páginas del *Sujeto y la Máscara* de Gianni Vattimo<sup>18</sup>, dedicadas a redescubrir la profunda verdad afirmativa y trágica del transhombre, declaran la inocencia del devenir y la redención del azar, de un modo tan conmovedor y tan riguroso que no dejan duda sobre el sentido de *la meta* así entendida. Esto es terreno firme ya ganado para el genuino criticismo de Nietzsche y para todos nosotros. Tanto a la hora de comprender las claves de la verdad y mentira en sentido extramoral de la obra y vida de Nietzsche, como para proseguir la tarea de lograr la apertura de otro futuro menos violento para la historia de Occidente: un *inicio otro* que no se deje seguir sobredeterminando por la repetición de la guerra como prosecución indiferente del espíritu de venganza contra el tiempo y su fue.

Sí, pero ¿basta con ello para ser feliz? No lo parece, si bien sin duda sea ésta: la virtud del perdón, de la restitución de la inocencia del porvenir, de la alegría y la prudencia

<sup>17</sup> Para la relación entre las virtudes dianoéticas de Aristóteles y las virtudes teologales reinterpretadas desde Nietzsche remito al escrito de Francisco Arenas Dolz: “El sentido dianoético de la hermenéutica. Una conversación con Teresa Oñate en Roma, 8 y 9 de febrero del 2006”. En el libro de Mauricio Beuchot y Francisco Arenas: *10 palabras clave en Hermenéutica Filosófica*. EVD. Estella, Navarra, 2006. Pp. 475-546.

<sup>18</sup> Sobre el renacimiento de Nietzsche en la obra de Vattimo no se albergan dudas. Es mérito de mi maestro italiano haber trazado el mapa de la ontología hermenéutica de la postmodernidad consolidando “la Izquierda nietzscheana” que irrumpe con el postmarxismo y el post-estructuralismo francés de Mayo del 68, vinculándola con la “Izquierda heideggeriana”. De tal modo, la Izquierda nietzscheano-heideggeriana acrecienta el potencial de alcance crítico de los fundamentos metafísicos de la burguesía capitalista y neoliberal, junto con el vector de la crítica economicista de Marx. Todo lo cual socava los mitologemas de la teología de la historia de la secularización y encuentra en el Vattimo cristiano hermenéutico y cato-comunista, un exponente de especial lucidez a la hora de abordar los problemas de la postmodernidad, ampliamente nietzscheana, en que habitamos controvertidamente. Para tales cuestiones remito a los estudios de mi libro compilatorio, prologado por Vattimo: *El retorno teológico-político de la inocencia*. Ed. Dykinson, Madrid, 2010. Y también del mismo año al volumen colectivo de T. Oñate & Amanda Núñez & Otros (Eds.): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Ed. Alderabán, Cuenca, 2010.

culta, afirmativa, una condición indispensable para los creadores noésicos<sup>19</sup>. Y, sin embargo... ¿No parecería que se tiene que tratar *además* de alguna otra cosa, cuando se trata del “Eterno Retorno?... Considero de utilidad en este punto partir de la sobria lectura de Nietzsche que nos ofrece Massimo Montinari en su *Lo que dijo Nietzsche*, cuando pormenorizadamente explica cómo Nietzsche renunció finalmente a una obra que se intitulara “Voluntad de Poder” trasladando los planes y cuadernos previstos para la misma a la elaboración de sus últimas obras; es decir: al cuerpo de las obras publicadas por él mismo, antes del naufragio de su parálisis: tanto al *Anticristo* y *El Crepúsculo de los Ídolos* como al *Ecce Homo*. Montinari insiste en que el problema esencial percibido por Nietzsche no era sino el del nihilismo resultante de la “Muerte de Dios” como lazo social vinculante. O dicho de una manera sencilla: el de cómo tras la pérdida de peso cultural del cristianismo –ya secularizado– los más débiles no podían apelar a instancias suficientes ni de resignación ni de emancipación. Por discutible que sea el diagnóstico de Montinari, tal enfoque no deja de dar en el clavo (igual que antes Vattimo) a la hora de presentarnos a un Nietzsche hondamente sensible al dolor de los que sufren a causa ya de los mitos del poder ya de su derrumbamiento, y tanto más si éstos son los desheredados no sólo desde el punto de vista material, sino desde el punto de vista del extravío de la historia. Otra cosa es que a Nietzsche le repugnara el enfoque marxista de las revoluciones de masas tanto como el de las revoluciones burguesas, y ello vuelve a darnos una fresca pincelada de su enfoque sobre lo “singular y la obra”, explicando una vez más su intempestiva actualidad: ni individuos burgueses ni masas anónimas sino “singulares, creadores de obras comunitarias” ése si es su clamor y su apelación, bastante cercana al cristianismo heleno originario y bastante elocuente respecto del *Nietzsche lector del Aristóteles Griego*. De ahí que cualquier lectura nietzscheana de sesgo stirneriano, anarquista individualista, adolezca de una grave deformación en cuanto se olvida del bien común histórico: el lógos del bien ontológico que se da como transmisión interpretativa del sentido o mensaje del ser- historia-lenguaje.

De modo, pues, que con el Pensamiento del Eterno Retorno, que enseñaba el sabio Zaratustra de Nietzsche, la cuestión esencial sería entonces ésta: ¿Cómo puede la voluntad de poder como arte dejar de ser nihilista?... ¿Cómo puede querer ser singular el alma y a la vez querer la eternidad de la obra indivisible comunitaria? ¿Cómo ha de proceder el creador singular para dejar de querer la voluntad de voluntad nihilista y seguir queriendo la voluntad de la obra eterna, trans-histórica, si la historia se disuelve con la muerte de Dios? Sin el Dios cristiano –explica Montinari– dejaban de tener, para Nietzsche, sentido y consuelo, las vidas de los débiles; pero ahora vemos ¡que también las vidas de los creadores singulares excelentes, entregados a lograr la eternidad posible del futuro legado de su recepción! Pues ésta era el alma de la Historia y su hilo conductor, tanto como su columna vertebral. Todo lo cual parece haberse hecho añicos con la muerte de Dios. A no ser que el Eterno Retorno ofrezca otra vía ya para los débiles y

<sup>19</sup> Véase el excelente libro de José Vidal Calatayud: *Nietzsche contra Heidegger. Hilos de Ariadna I*. Ed. Dykinson, Madrid, 2008. Y mi Estudio Preliminar: “El Secreto de la Creatividad”. PP. 13-67.



los enfermos, ya para los creadores, ya en fin, para la afirmación ontológica del sentido de la vida mortal e histórica de Occidente, que no sea la de los superhombres, no ahora entendidos como hombres de buen temperamento que harán de la necesidad virtud, sino entendidos de la otra manera pavorosa también posible: la de los todopoderosos herederos del dios todopoderoso inventado primero por ellos y luego asesinado por ellos para ocupar su lugar; los que no tardaron demasiado tiempo en llegar incluso a querer apropiarse del sentido ¡y hasta de la escritura! de la obra de Nietzsche, empezando por la voracidad de su propia hermana. O ellos o los burgueses indiferentes incluso a la desaparición de su propia memoria... La locura de Nietzsche, su extrema lucidez, su vida entera consagrada a la escritura y composición de su obra, nos entregan un destino trágico: un testimonio tan estremecedor de la tragedia del Occidente moderno, como, a la vez, de eso otro irrenunciable, que siempre ha sido para “nosotros los griegos” el sentido histórico y civil de la resurrección: el sentido de la resurrección por la creatividad y por nuestra contribución al bien común de lo público.

Massimo Montinari concuerda básicamente con este planteamiento y aprecia, sin duda, las aportaciones de “La Gaya Ciencia” y el “Así habló Zaratustra” a la vía de solución que vendría dada por el Pensamiento del Eterno Retorno de lo Igual; pero en general es aún demasiado moderno para Nietzsche y para percibir su desgarradora tensión; ya que a Montinari, desde planteamientos historicistas y socialistas, de impronta determinante en el caso de muchos pensadores italianos del siglo XX (no era el caso de Giorgio Colli) nada le importa, en realidad, o que no sepamos a dónde vamos, o que ni la historia, ni la obra, ni la vida propias tengan una *meta* que suponga alcanzar la “felicidad” en el sentido de lograr la eternidad inmanente noética, ya tantas veces señalada en estas páginas por nosotros, como la vía propiamente espiritual y racional que ha concebido Occidente desde los griegos hasta nuestros días<sup>20</sup>. Y sin embargo... ¡Arte público contra nihilismo! ¡Monumenta (en el sentido nietzscheano-gadameriano) contra Nihilismo! se oirá siempre clamar a Nietzsche a lo largo y ancho de toda su vida-obra.

## IX. MUERTE, RESURRECCIÓN Y LENGUAJE

Cabe por último formular una pregunta que hace tiempo rondará por la cabeza y el corazón del lector y es ésta: ¿Puede el alma individual, ésa que *se* muere con el propio cuerpo individual, querer semejante solución? ¿Puede desear esa suerte de inmortalidad del alma que la excluye por completo? La respuesta es una vez más *trágica* y encuentra quizá en los dioses de la tragedia su único consuelo, pues el cuerpo-alma llevado al extremo del límite con el juego erótico del amor del otro, o de los otros, encuentra una vía de salida al éxtasis de la naturaleza poemática y creativa que no sólo engendra, sino que libera de la individualidad ingresando en las metamorfosis de Dyónisos. De manera que como ya nos enseñara Empédocles, el éxtasis entusiasta del *epoptés* en el trance de

<sup>20</sup> Para todo ello basta una lectura de las tesis principales de Montinari en su célebre: *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. Enrique Lynch. Ed. Salamandra, Barcelona, 2003.

los misterios eleusinos, percibe cómo se transforma en los elementos o instancias de otras combinaciones posibles para la naturaleza viva y creadora: mientras que por la vía de Apolo, también en la comunidad de la *philia* o amistad, que se re-une en el coro del himno o en el diálogo de la investigación conjunta, acontece que el dios viene a cantar, a veces, entre las voces de los poetas, así como recrea los descubrimientos de los amigos de las ideas y los círculos científicos. Por el cuerpo y la mente del alma individual puede entrarse, entonces, en contacto con el límite exterior de la danza y el canto, de la comunidad erótica dionisiaca y de la comunidad apolínea de los celestes apolíneos.

En ambas vías hay creatividad y eternidad. Siendo así que cuando la danza y el canto se enlazan en el teatro de la tragedia ática se produce la *kathársis* (purificación) de un lazo social (*lógos*) que encuentra en el arte racional dialógico el espacio abierto para la recepción de una destinación histórica del sentido. Platón la continuó transformando los diálogos del teatro dedicados a Homero y Hesíodo, en los “Diálogos” y las aventuras de la virtud política, protagonizados por Sócrates y por todas las instancias de las perspectivas racionales de su época. Así se hicieron eternos Gorgias y Protágoras, Eutifrón, Lysis, o Timeo... mientras Platón volvía a hacer suya insistentemente esta misma pregunta que planteamos nosotros ahora: ¿Puede al alma individual querer semejantes soluciones de inmortalidad?... El profundo interés de la respuesta platónica ha pasado a menudo desapercibido y sigue encabritándose entre las pezuñas y las crines indomables del caballo negro de su *Fedro*. Gadamer lo ha visto muy bien en nuestros días. La respuesta es que no, naturalmente: que el alma individual no puede querer su muerte: la del cuerpo y la suya; ni está dispuesta a sacrificarse por el alma espiritual, singular o transhistórica, se la quiera llamar como se la llame. El auriga del carro del *Fedro* no consigue apenas poder poner al unísono ni acompañados los deseos de los dos caballos: el blanco y el negro. Sin duda el auriga platónico está con el caballo blanco que lo obedece, pero ni siquiera Platón consigue hacer verosímil que la divergencia invencible de la no ascensión de la muerte individual acalle otros ecos profundos que se mezclan para nosotros, los mortales, con la repugnancia e imposibilidad de aceptación de la muerte: pues no es sólo la muerte propia la que está en juego, sino, sobre todo la muerte de los otros y la muerte de las posibilidades no realizadas o de los pasados posibles. Así que no es tan sencillo: no basta educar al alma en subordinar lo individual a lo civil comunitario del *lógos*, ni siquiera con la fundada promesa de la singularidad inmortal que se traduce y se descubre en las obras espirituales más creativas, pues el deseo de eternidad del alma individual es inextinguible e inconsolable.

Gadamer (una vez más retomando a Heráclito)<sup>21</sup> nos ha enseñado, sin embargo, la asombrosa productividad de dicha tensión trágica inconsolable, mostrando en *El Estado Oculto de la Salud* que es nuestra imposibilidad de aceptar la muerte de los otros, amados,

<sup>21</sup> Para la profunda (y documentada) relación de Gadamer con Heráclito (y así con Nietzsche) me permito remitir a mi largo estudio “Gadamer y los Presocráticos: la teología de la esperanza oculta en el límite de la hermenéutica”, en el volumen colectivo de Teresa Oñate & Cristina García Santos & Miguel Ángel Quintana: *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005. Pp. 375-489.

la que los *sabe* sólo desaparecidos, ausentes únicamente. Por ello al seguir manteniendo el vivo con el muerto, encendida la llama del misterio de su ausencia, produce una conversación que no puede verse jamás interrumpida porque ¡da lugar al lenguaje!... Ése es el origen heraclíteo y oculto (la muerte del otro) del lenguaje y del pensamiento (enseña Gadamer), pues este diálogo con lo ausente también se necesita esencialmente para que pueda darse el recrear de las otras posibilidades simultáneas a lo dado, que no se están efectuando... Y a eso llamamos “pensar” (*noein*). De ahí que la *pietas*: la heredad de los pasados posibles, no clausurados por ninguna de sus determinadas efectuaciones e interpretaciones, reine en el corazón noésico de la hermenéutica filosófica actual, igual que sucede con las obras de arte (los *monumenta*) que no se agotan en ninguna de sus interpretaciones sino que ganan con la historia de los efectos de las mismas, su propia eternidad histórica. A eso únicamente es a lo que llamamos “clásico”, encubriendo civilizadamente un *lógos* entre los vivos y los muertos que no ha cesado en Occidente desde que somos una conversación en retorno inagotable.

De ahí que Gadamer, de la mano de Heráclito y de Nietzsche, nos haya enseñado, como Zaratustra, a poder querer *también* hacia atrás, poniendo en ellos, en los pasados posibles y abiertos al futuro anterior, la máxima tensión de una esperanza trágica que se anuncia en el milagro cotidiano de cada vigilia en la noche, brillando como el rayo de Heráclito que une y tensa, que mantiene como un puente y un arco, unidos y distantes entre sí al cielo y la tierra, a los inmortales y los mortales. Permitiendo el pensar de los contrarios y hasta de los contradictorios *a la vez* al iluminar la oscuridad en la que, súbitamente, un instante, brilla la luz del límite por destacar en su fondo. Un *lógos* que enlaza lo muerto y lo vivo, la vigilia y el sueño, y en un momento los cruza e invierte, posibilitando el ser compartido de ambos. Gadamer lo expresa con conmovedora sencillez antigua cuando nos recuerda que “el hombre en la noche enciende una luz en su alma”.

## X. TEOLOGÍA HERMENÉUTICA

¿Y ustedes? ¿Cuál es para cada uno de ustedes el aforismo de su felicidad?... ¿también han puesto el cuidado de sí mismos en la más intensiva creatividad reflexiva y su inmanente eternidad?... Yo quiero despedirme dándole la palabra a algunas de las formulaciones del Pensamiento del Eterno Retorno que Nietzsche tomó no de la física sino de la noésica histórica de los griegos: de su teología hermenéutica racional. Oigamos cantar a Zaratustra nietzscheano:

“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>22</sup>”.

<sup>22</sup> F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. “La canción del noctámbulo”. Trad., Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1972, p. 429. Cf. *Ibid.* “Introducción”, p.24.

Y por lo tanto –preguntamos nosotros– ¿qué podemos hacer aún y aprender nosotros y nuestro tiempo, ahora que se nos ha abierto la trágica bendición del Retorno de *lo Igual* y sabemos que son nuestros *iguales*, aquéllos que quizá nos busquen si hubiéramos merecido que nos amasen con *philia* por nuestra vida y obra, los que nos harán resucitar con resurrección inmanente? ¿Qué podemos aprender si son los tiempos y los *lógoi* de *los iguales* los que quizá nos permitirán volver, cuando hayamos muerto, de modos interpretativos y transformados diferentes, pero siempre en el lenguaje común que compartimos, aunque sea bajo los prismas propios de unos futuros parámetros que ni siquiera podemos imaginar? ¿O quizá no tanto si fuéramos nosotros los creadores que contribuyéramos a tales futuros viniendo del pasado no clausurado sino posible?

Nietzsche dice así: “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 aquéllos a los que veo alcanzar la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error); pero aún son muy pocos los que dan unos 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>23</sup>”.

Éstas son algunas de las cosas que nos dijo Nietzsche gracias a “su” fórmula de la felicidad, como blanco al que apuntar por los trágicos senderos de nuestras complejas andaduras. Que fuera un arquero heleno intempestivo el que las haya hecho llegar hasta nosotros, bien tensadas por la aforística nietzscheana, que logra alcanzarnos de pleno en el pensamiento y la literatura de la postmodernidad, es para mí, un profundo motivo de alegría y también de esperanza histórica. Pues ¿no es el sentido del sí mismo como creatividad, el sentido tensional del sí mismo atravesado por la piedad del tiempo y la alteridad posible de la memoria y la diferencia histórica, lo que seguimos llamando *Occidente*? Y ¿No es, en Occidente, la creatividad del alma trágica comunitaria y transhistórica la estrella de la Filosofía a donde apuntan y pertenecen las flechas de nuestros anhelos mejores? Tal parece recrear-se una vez más con el Pensamiento de la Diferencia en el siglo XXI, siguiendo al *Nietzsche Arquero*.

<sup>23</sup> MA. KGW IV 2 480.

**BIBLIOGRAFÍA SELECTA. LIBROS**

- Teresa Oñate: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*. Ed. Alderabán, Madrid, 2000.
- Teresa Oñate: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Ed. Dykinson, Madrid, 2001.
- Teresa Oñate con la colaboración de Cristina García Santos: *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Dykinson, Madrid, 2004. Teresa Oñate & Cristina García & Miguel ángel Quintana (Eds.): *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005.
- Teresa Oñate & Cristina García & Miguel Ángel Quintana (Eds.): *Hans Georg Gadamer: los lógos de la era hermenéutica*. Ed. Éndoxa. UNED. Series Filosóficas. Madrid. 2005.
- Teresa Oñate & Simón Royo (Eds.): *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Ed. Éndoxa. Serie Aula Abierta. Madrid, 2006.
- Teresa Oñate & Gianni Vattimo & Amanda Núñez & Francisco Arenas (Eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad (Hermenéutica entre civilizaciones I)*. Ed. Dykinson, Madrid, 2008.
- Teresa Oñate & Gianni Vattimo & Amanda Núñez & Francisco Arenas: *Politeísmo y Encuentro con el Islam (Hermenéutica entre civilizaciones II)*. Ed. Dykinson, Madrid, 2008.
- Teresa Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Paloma O. Zubía. Ed. Dykinson, Madrid, 2009.
- Teresa Oñate: *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia*. Ed. Paloma O. Zubía. Ed. Dykinson, Madrid, 2010.
- Teresa Oñate & Oscar Cubo & Daniel Leiro & Amanda Núñez: *El Compromiso del Espíritu Actual Con Gianni Vattimo en Torino*. Ed. Alderabán, Cuenca. 2010.
- Teresa Oñate & Oscar Cubo & Paloma O. Zubía & Amanda Núñez: *El Segundo Heidegger: Teología. Arte. Ecología. En el 50 aniversario de Tiempo Y Ser*. Ed. Dykinson, Madrid, 2012.
- Teresa Oñate & David Cáceres & Paloma O. Zubía: *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer*. Ed. Dykinson, Madrid, 2012.
- Teresa Oñate & David Cáceres & Paloma O. Zubía: *Crítica y Crisis de Occidente. Al Encuentro de las Interpretaciones*. Ed. Dykinson, Madrid, 2013.
- Teresa Oñate & Brais González Arribas: *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*. Ed. Bonallettera Alcompás. Barcelona, 2015.
- Teresa Oñate & José Luis Díaz Arroyo & Marco Antonio Hernández Nieto: *Con Paul Ricœur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Ed. Dykinson, Madrid, 2016.



El Arquero y Príncipe Troyano Paris. Del frontón oeste del Templo de Afaia en Egina. Reconstrucción en color del original griego en mármol realizado entre 500-470 a.C. (2006 Vizen Brinkmann & Ulrike Koch-Brinkmann, Hermann Pflug). Fotografía: Stiftung Archäologie, Munich.