

LO OTRO EN DIÁLOGO Y FIGURAS DE LA ALTERIDAD (A PROPÓSITO DE UN DIÁLOGO ENTRE ANAXIMANDRO DE MILETO Y NIETZSCHE EN EL CURSO *DER SPRUCH DES ANAXIMANDER*)¹

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO

*HERCRITIA-UNED*²

En los primeros años de la década de los cuarenta del pasado siglo, Martin Heidegger lleva a cabo cuatro cursos consecutivos (en cuatro semestres) en torno a Anaximandro de Mileto, Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso³. En ellos es asunto principal el desplegar, problematizando al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de pensar la alteridad (ontológico-hermeneutica) que supone “Grecia”, en la interpretación de los textos que han llegado hasta nosotros.

Por allí se dice que a “Grecia”, a “lo griego”, no hay retorno ingenuo posible, simplemente porque Grecia no es lugar alguno donde estar y, en definitiva, *de donde* haberse ido para volver⁴. La *estancia y orientación* que supone la traducción *de* y el diálogo *con* “lo griego” sí es, no obstante, posible y necesario⁵, lo cual no quita que pueda haber mejores y peores diálogos, incluso que haya algunos supuestos como tal que no lo sean.

¹ El presente texto, en sus líneas principales, fue expuesto en el Congreso Tales 2017 organizado en la Universidad Complutense de Madrid el 23 de Noviembre de 2017.

² Esta contribución ha sido realizada gracias al proyecto de Investigación de la Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica HERCRITIA, adscrito al vicerrectorado de investigación de la UNED y patrocinado por el Grupo Santander.

³ Nos referimos al curso del semestre de verano (presuntamente de) 1942 *Der Spruch des Anaximander* (editado en GA, Band 78), el curso del semestre de invierno de 1942/1943 *Parmenides* (editado en GA, Band 54), y los cursos del semestre de verano de 1943 *Der Anfang des abendländischen Denkens* y del semestre de verano de 1944 *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (ambos editados en GA, Band 55).

⁴ Cifra Heidegger, M. por ejemplo en Curso *Heráclito: El inicio del pensar occidental*, en *El hilo de Ariadna* (2012), p. 60-64, en términos del carácter de esta distancia y separación propia del diálogo entre alteridades ontológico-hermenéuticas.

⁵ Lo cual sitúa la discusión, a la hora de atender a cómo y qué se dice en estos Cursos, en la problematización de la modalidad (pero también como sobre todo iremos notando, *henología*) en estos textos de Heidegger.

Y no es en estos Cursos, sino en el texto de *Holzwege* “Der Spruch des Anaximander”, donde Heidegger, a propósito de Nietzsche y Anaximandro como *lugares* extremos en un arco tensado y así combado (curvo pero no circular sino quebrado), matiza que el diálogo, de haberlo, se da entre lo no-igual, allí donde en la tensión respectiva entre las alteridades en diálogo no cabe ninguna homogeneización, ningún punto de referencia equidistante o, dicho de otro modo, sólo la espaciación y separación tensional de ambos extremos del arco, que justamente tendría que ver con que hubiera dos lados asimétricos, no-iguales.

En *La Filosofía en La época trágica de los Griegos*, Nietzsche piensa la Sentencia de Anaximandro⁶ de acuerdo⁷ a un “de dónde” y “hacia dónde” (*de las entidades* que invita a pensar el texto, “cosas” para Nietzsche) que resultan homogeneizados por (causalmente) un afuera negativo indeterminado, activador del continuo *devenir de las cosas* en términos del nacer y perecer de sus *existencias*. El afuera indeterminado a “las cosas”, que a pesar de ser mostrado como lugar nulo que fuera todo el tiempo y en función del cual las cosas que, tautológicamente, “son”, aparecieran y desaparecieran permaneciendo, no resulta un extralingüístico ingenuamente-absoluto, inefable, sino relativo. Pues este indeterminado, en primer lugar, es un indeterminado descualificado, que en cualquier caso se dice, y alguna cualificación por tanto le pertenece, aún descualificada, más todavía si atendemos, en segundo lugar, que el lugar de Anaximandro, de la Sentencia de Anaximandro, en la obra de Nietzsche, es de remisión a Heráclito, a la cuestión del *λόγος* pero de modo diferente en las dos trayectorias-tradiciones que Nietzsche traza en la obra⁸.

Si bien Nietzsche mantiene en vilo varios no-dichos y no-pensados en lo dicho de su interpretación de Anaximandro según – y a ello principalmente nos referiremos ahora – la recepción que de Heráclito lleva a cabo Anaximandro. Con ellos se nos ofrece

⁶ La Traducción de Felipe Martínez Marzoa en su *Historia de la Filosofía I*, dice: “De donde la entidades tienen su origen, hacia allí tiene también lugar su perecer, según necesidad; pues dan justicia y pago unas a otras según el orden del tiempo”, del texto en griego: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

⁷ La traducción de Nietzsche de la Sentencia es: “Woher *die Dinge* ihre Enteshung haben, dahin müssen sie auch zu *Grunde* gehen, nach der Notwendig; denn sie müssen *Busse* zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäss der Ordnung der Zeit” [Cursivas nuestras].

⁸ Nietzsche considera que la investigación de Heráclito continua allí donde la dejó Anaximandro, justamente en un punto que, aislado de esa continuación, deja la investigación en una zona de profundas sombras (Cifra Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar (2003), pag. 56). Nótese sin embargo ya algo bien sabido, que si bien Nietzsche en este texto se contrapone críticamente al vector-tradición que podemos calificar como “platonismo” en el sentido de teología popular judeo-cristiana que se apropia de la problemática propiamente griega del *χωρισμός*, desvirtualizándolo en virtud de la cuestión de la separación de mundo sensible/mundo suprasensible (declinación medieval de hombres-cosas/Dios), vinculado a atribuciones meramente temporales: tiempo del cambio/tiempo de la estaticidad, aquí, en este texto, el eje se muestra a la vez de otra tradición-vector, en cualquier caso, ambas contrapuestas entre sí: Tales-Anaximandro-Heráclito (en el que el mismo Nietzsche no dudaría en incluirse) y Anaximandro-Parménides-Platón. Es en este segundo eje en el que se vehiculará el “platonismo” que protagoniza la “inversión del platonismo”. Resulta interesante notar que ambos ejes no son paralelos, sino que convergen abruptamente por un lugar que es, entonces, de junción de ambas trayectorias-tradiciones. Este lugar bi-valente resulta Anaximandro como tal – la cuestión del indeterminado descualificado en Anaximandro como hasta ahora ha sido expuesta – en la medida en que toma sentidos diversos en ambas trayectorias.

provocativamente a pensar en primer lugar las entidades (τοῖς οὓσι), de la Sentencia, que en ningún caso son “cosas”, digamos, objetos. De igual modo, se nos regala a pensar la cuestión del λόγος en Heráclito y eso de la “Naturaleza”, difícilmente entendible allí como φύσις.

Aclararemos ya que el τοῖς οὓσι que Nietzsche traduce remitiendo a “las cosas”, no puede ser de ninguna manera “cosas” en el sentido de objetos que erigiéndose-ahí-delante de modo disponible para un sujeto, justamente, requirieran esa sujeción, simplemente porque en Grecia no cabe atender a nada parecido a la noción de “sujeto” o “subjetividad” y, en consecuencia, a “cosas” como objeto.

En la Sentencia leemos τοῖς οὓσι, dativo de τὰ ὄντα, que es el plural de τὸ ὄν, substantivización en neutro del participio cuya forma verbal infinitiva es εἶναι (infinitivo del verbo ser). Estas substantivizaciones neutras de participios en griego tienen el rasgo de significar “aquello que tiene que la condición de...”, “aquello que tiene el carácter de...”, en este caso, la condición o carácter (ni más ni menos que) de... ser⁹. No eso, esto o aquello que es, sino cada-aquello que siendo (algo que “es”) tiene el carácter o la condición de ser¹⁰. Esta dualidad de significados no se solapa ni superpone. Uno y otro significados no se reducen entre sí, son dos diferentes sentidos del ὄν¹¹, tal y como por ejemplo Aristóteles refiere explícitamente en *Metafísica IV-gamma* al referirse a que el τὸ ὄν se dice de diversos modos.

Sin embargo decíamos que la Sentencia no habla de τὸ ὄν, sino de su plural, τὰ ὄντα. El plural, si bien gramaticalmente supone una ampliación numeral respecto al singular, en este caso, su significación no añade una yuxtaposición aditiva de entidades: una suma de varias de estas entidades en un cómputo englobador, simplemente porque, así, en la suma de unos y otros elementos entitativos, se suprimiría la irreductibilidad de sentidos del cada-múltiple de las entidades.

La propia Sentencia de Anaximandro habla de ἀλλήλοις, de una “reciprocidad”, un “entre sí”, que se conserva en lo que podríamos considerar la “segunda parte” de la Sentencia, como cierta con-secuencia – y de hecho hay un γὰρ, un enlace y nexo causal) de la primera, donde sí aparece τοῖς οὓσι.

Τὰ ὄντα refiere pues a un con-figuración de entidades, con-figuración de lo ente, donde la clave de las figuras de la con-figuración reside en el carácter unitario de una pluralidad plural unitariamente.

⁹ Donde el “tener” como articulación de aquello que *tiene* el carácter o la condición de... tiene gramaticalmente valor instrumental.

¹⁰ Pensando las gramáticas griegas Heidegger dice que “... on heisst “seiend” und heisst zugleich “Seiendes” on (ti). In der Bedeutung “seiend” sagt das Wort on: etwas ist: etwas “hat” Sein: etwas hält sich im Sein auf. In der Bedeutung “Seiendes”, (ein) Seiendes, sagt das Wort on: es, das seiend ist, is Etwas, ein Dieses, ein Jenes (...) Das Wort on “hat” von sich aus an beiden Bedeutungen “teil” (...) on als eines Partizipiums sagt: das Wort hat eine zweifache Bedeutung. On beduetet zumal: ein Seiendes in seinem Sein, es, das Seiende selber und: seiend-sein dieses Seienden”. Cita *Der Spruch des Anaximander*, GA Band 78, pág. 41-42.

¹¹ Heidegger habla de Zweideutig, un doble sentido, am-bigüedad. Y de ese doble sentido como uno de los lados de un pliegue que es la diferencia misma entre “das sein” y “Seienden”.

En su interpretación de Anaximandro-Heráclito en *La Filosofía en la época trágica de los griegos* Nietzsche sí pretende evitar el antropomorfismo de la Naturaleza, al decir explícitamente que el “hombre” no tiene lugar privilegiado en ella, pero, ¿en qué medida cabe decir que toca aún de lejos la cuestión del lugar del hombre, de lo “mortal” en referencia a “lo divino”¹²?

La noción de *Naturaleza autosuficiente* propia de la Sentencia de Anaximandro en la interpretación de Nietzsche, que Heidegger considera típica de la segunda mitad del siglo XIX¹³, sitúa en una problemática conjetura la inclusión de todas “las cosas” y, su en consecuencia reverso simultáneo¹⁴, que cualquier afuera a la Naturaleza sea indeterminado, descualificado. La Naturaleza, como posición de la totalidad de las cosas, no permite ningún afuera posicionado, sino que incluye toda posición y así es autoposición, si bien a la vez es puesta en el sentido de que es (causalmente) instaurada por este indeterminado, que como tal, es poco más que nada. Eso mismo que permite la posición englobadora de la Naturaleza, en cuanto nada, no sólo permite que en la Naturaleza estén contenidas “todas las cosas”, y que así ella se autoponga, sino que la misma autoposición tenga los pasos muy cortos, no pueda ir demasiado lejos, que a esa Naturaleza le pertenezca, incluso, de acuerdo a su autoposición (y siendo a la vez im-puesta por un afuera que ni siquiera tiene posición cualitativa) una inestabilidad radical, desaparecer... apuntar, indicar o señalar a un afuera a tal totalidad. Parecería que la autoposición (la absorción de toda alteridad) conllevaría la autodestitución, y que parezca así, si bien exigiría asumir un no-dicho y un no-pensado en Nietzsche con el que se atendería a un des-aparecer del ente constitutivo (problemáticamente) de esta Naturaleza, ello no tocaría el aparecer (desaparecer sin aparecer), moviéndose, en términos clásicamente heideggerianos, todavía en torno a la pregunta por la verdad del ente, y no a favor de la verdad del ser, al enigma inagotable de ἀληθεία, en sus cruces con λόγος y φύσις.

Por otro lado Nietzsche, interpretando a Heráclito desde su recepción de Anaximandro, afirma los dos supuestos mundos separados de la trayectoria-tradición del “platonismo”¹⁵, tanto el continuo devenir de las cosas, como, a la vez, la negatividad del “in-” de lo indeterminado que causalmente resulta un orden, una ley eterna del devenir de las cosas. Ambos “mundos” no están meramente separados, solo hay uno (se invierte el platonismo) y, con ello, sin en cualquier caso confundirse, uno se integra en el otro, uno pende del otro como condicionado de una condición-condicionante¹⁶.

¹² Heráclito denomina también como el Dios (fragmento 102) a “lo divino” griego, por ejemplo del fragmento 78.

¹³ Acorde con la aparición historiográfica de lo podríamos denominar “positivismo”.

¹⁴ Hablamos aquí de *en consecuencia reverso simultáneo* en el sentido de que, habiendo siempre secuencialidad condición/resultado entre un lado y otro (digamos Naturaleza/indeterminado), empiece la misma por un lado u otro siempre acabaremos en una mismo, que no idéntico, punto.

¹⁵ “Platonismo” en el sentido de la nota número 7.

¹⁶ Utilizando una terminología muy afín a la literalidad del texto, un mundo (mera forma/contenido) pende del otro (forma de la forma/contenido).

El devenir de las cosas ya no resulta la Naturaleza como la totalidad de las cosas en devenir, tal y como mostrábamos más arriba. La multiplicidad cualitativa del devenir de las cosas condicionadas supone una polaridad, una escisión de unidades cualitativamente diversas cuyas restancias, por ser escindidas, no forman lugar a parte de la cualidad, sino, simplemente, una oposición (cualitativa) entre sí que responde a cierto pólemos y lucha¹⁷. Esta oposición y lucha de cualidades contrarias tiende a una *continua* reunificación¹⁸, en la medida en que es igualmente cualitativa la unidad escindida y las unidades formantes¹⁹. Y a su vez este juego de la multiplicidad de la cualidad no es arbitrario sino que es regido por una ley eterna, justicia eterna, *Diké*, mientras es juego y fuego²⁰. Hablando sólo desde ahí, a la multiplicidad cualitativa le pertenece por necesidad un juego de la multiplicidad y unidad donde, *en cada instante*, la escisión de lo cualitativo, por tanto su pluralidad, es originaria, plural y pluralmente plural (o plural de diversos modos) como las cosas-entidades, sus contrastes²¹ y el referirse a la ley eterna o juego necesario que las rige; juego de la unidad y la multiplicidad que Nietzsche sí manifiesta explícitamente en relación al tiempo como “instante”, y que se asume, en torno al carácter de la eternidad de la ley eterna, como un *retorno a la pluralidad*.

A los respectos, esta problematicidad de la unidad de la pluralidad plural que podríamos reunir con el lema de “la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad”²² asume, en la escisión (marca de la pluralidad) de lo cualitativo, su multiplicidad –simultánea, llega a decir Nietzsche– *en cada instante*, si bien si deseásemos atender a la invitación del texto a pensar el propio “instante”, no ya aquello que sea o esté en este o aquel instante, en cada instante temporal, sino a la *temporalidad*, o al tiempo en su unidad pluralmente plural de acuerdo a sus significados en Grecia, encontramos que el instante temporal *existe*, dice Nietzsche, en la medida en que destruye el instante que lo precede y en cuanto él mismo será destruido por el instante que habrá de sucederle²³.

Este “instante” es presente en cuanto impera respecto a la alteridad de otros instantes temporales (pasado y futuro), dando lugar a una única vehiculación temporal que sería la línea i-limitada del presente²⁴. Pero préstese atención a dos cuestiones: primero, cuando

¹⁷ Cifra Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar (2003), pág. 60.

¹⁸ Nietzsche insiste aquí en que “...todo contiene en sí mismo, desde siempre, a su contrario...”, *idídem*.

¹⁹ Lucha sería tanto el régimen (vía principio an-hipotético) de la propia multiplicidad de opuestos cualitativos (digamos, aislados, y en consecuencia el mero devenir de las cosas, el mero cambio continuo y su otro lado, el quietismo estático de que sólo hay una cosa), como también el régimen del intervalo de unidad/multiplicidad de los cualitativos opuestos que respondería ahora a la ley, juego, fuego.

²⁰ Cifra pág. 64. Notemos por otro lado el desarrollo discursivo de Nietzsche en este punto: si Tales consideraba que el Agua era el primer principio (arjé), Anaximandro, plurificándolo, sitió “tras él” dos cualidades (lo caliente y lo frío, desgajados del “indeterminado”) y no una. Heráclito siguiendo a Anaximandro, habla del fuego como arjé pero justamente por cuanto el fuego resulta un sople, un hálito que “recorre en innumerables transformaciones el camino del devenir”. Cifra pág. 65.

²¹ Cifra pág. 68-70. La referencia de Nietzsche es a las cuestiones de la armonía, la inocencia, y el niño que juega como ley.

²² Así hace Nietzsche en pág. 75.

²³ Cita *ibíd.* pág. 59.

²⁴ Cifra *idídem*.

Nietzsche atiende a la uniformización de la temporalidad del “instante”, a que sólo haya presente, no dice que el presente del “instante” sea i-limitado como si el “instante” absorbiera la ausencia-alteridad a la presencia en un ya-no(presente) y un todavía-no(presente), igualmente plano a ambos lados; dice sin embargo que el presente es una línea divisoria inexistente entre pasado y futuro, sí, pero en cuanto que fagocitando el presente la alteridad del pasado, no también fagocita homogeneizando a su modo la futuridad, sino que es el propio instante aquello que será destruido por otro instante presente que, en cualquier caso, será lo que suceda.

Dicho esto mismo de otro modo más familiar a la propia terminología nietzscheana en el texto, que frecuenta la expresión en términos de forma/contenido y forma de la forma/contenido de raigambre kantiana, Nietzsche sí piensa una irreductible diferencia en el *contenido* de cada instante presente, irreductibilidad que tiene que ver con que en todo caso siempre lo único que haya *formalmente* sea un instante presente. Si bien esta uniformización, la eternidad desde el punto de vista del “instante”, no es i-limitada, no es arbitraria, no es línea que pudiera iniciarse y finalizarse, cortarse criterialmente, por cualquier punto. Es más una continuidad (pasado/presente/futuro) donde, siendo los dos extremos no-simétricos, el lado extremo de la futuridad del por-venir ha de resultar siempre vacío para la no estaticidad del “instante”. La eternidad, en pos del “siempre” perteneciente al lugar vacío necesario de la futuridad para el continuo disimétrico del juego del “instante”, se dobla, se dice de dos modos que responden a una llamada a la unidad de la multiplicidad – cuestión que tendría como campo de juego la estricta inmanencia de la “inversión al platonismo”²⁵ – en dos direcciones rotas, desgajadas irreconciliablemente entre sí, donde sólo una de ellas resguarda el misterio de la inagotabilidad de la ausencia de la presencia de lo por-venir²⁶.

No es mala oportunidad ésta para insistir en que aunque Nietzsche menciona diversos aforismos de Heráclito de Éfeso en *La Filosofía en la época trágica de los griegos*²⁷, no atiende a los significados de λόγος ni a sus cruces con φύσις, ausencia especialmente

²⁵ Desde luego que cuando Nietzsche se esfuerza por liberar a Heráclito de interpretaciones “moralistas” del devenir de las entidades, de paso, asume problemáticamente una comprensión de la “naturaleza de las cosas” en el que se vuelve a colar las cosas como formantes de la Naturaleza. Por el resto, el problema de la doblez de la “eternidad” del “instante” tal y como se plantea en *La filosofía en la época trágica de los griegos* es el mismo que el de la re-ubicación del lugar de lo “eterno” del mundo supransensible (como aquello que desde el punto de vista de la legitimidad de “las cosas”, da la validez) y el “instante” de las cosas del mundo sensible (como aquellas cosas validadas por, legitimadas).

²⁶ ¿Bosquejo del “Ewige wieder kehrt des Gleichen”? Bien es sabido que el propio Nietzsche en *Ecce Homo* sitúa su nacimiento a principios de la década de los años ochenta del XIX.

²⁷ Por ejemplo Nietzsche menciona la exhalación/inhalación del fuego como arjé en los aforismos 66 y 90, ello en relación con la cuestión de la hybris y la medida en los aforismos 65, 94 o la amplitud de la inocencia del juego-ley eterno en los dos regímenes problemáticos que estamos atendiendo. También los fragmentos 52 (Aíwn es un niño que juega, que mueve sus peones; de un niño (es) el mundo), 93 (El señor del cual es el oráculo de Delfos ni dice ni oculta sino que señala), 64 (Y el todo lo gobierna el rayo). Nietzsche menciona además “El mundo es el juego de Zeus” (en cuanto el juego del fuego consigo mismo: afirmando la unidad de la multiplicidad) que no está en Diels-Kranz. O la inocencia (espontaneidad autolegislada) del kosmos (124: Como polvo esparcido al azar (es) el kosmos el más hermoso) además en cuanto el fuego como medida (30: Este kosmos de todo el mismo, ni alguno

notable con el aforismo número uno, pero también en el número cincuenta a tenor del interés de Nietzsche en mostrar un horizonte pre-platónico donde el hombre no tuviera un lugar privilegiado en la Naturaleza.

En el fragmento 50 leemos la invitación de escuchar no a Heráclito²⁸, a sus consideraciones u opiniones, sino al propio λόγος en una relación de escucha con ello que tendría como correlato relacional la consonancia-acuerdo (ὁμολογεῖν), el saber (σοφόν), “ἐν πάντα”. El significado habitual de λόγος es discurso, palabra (no en un sentido lingüístico restringido), ley, pero también reunión y re-colección, de λέγειν, su infinitivo, *decir*, y en este fragmento 50 se dice λόγος de dos modos (como τοῦ λόγου y ὁμολογεῖν), dos regiones en la diversidad unitaria del λόγος²⁹, precisamente como recolección, en las que se afirma que la referencia y relación al λόγος no es hecha solamente o instituida por los hombres, sino que deviene a partir de la escucha al λόγος, hacia el λόγος, de tal manera que, si se da, es ὁμολογεῖν: entenderse con lo otro, concordar, por dos lados, como concuerdan un hombre y otro en su afirmación y reafirmación *de* (en la medida que) lo mismo les concierne³⁰. Pero el lugar doble del ὁμολογεῖν es doble doblemente, concuerda con lo otro respondiendo ya en una escucha al λόγος, de una peculiar y discontinua presencia-ausente.

Los sentidos de esta escucha al λόγος que responde a un preguntar “previo” no cronológicamente, sí exige una escucha, tal es el lugar de lo humano, una escucha en el sentido de que toda igualdad reside en una diferencia³¹. Sólo lo diverso puede ser igual por referencia a lo mismo.

En la *Sentencia de Anaximandro*, volviendo a ella, está íntimamente conectado que τὰ ὄντα no puedan ser “cosas”, con que el γένεσις y el φθορὰν de las primeras líneas de la Sentencia, no indiquen un nacer y perecer que refiriesen a espacios “más allá” o “más acá” de τὰ ὄντα, de las entidades. Y sin embargo, ambas dicen diversos modos de presencia, hablan de las entidades, ya vimos que pluralmente unitarias, pero de diverso modo.

La Sentencia habla de un “desde dónde” las entidades nacen, “hacia allí”, se da también su declinar, su perecer. Y Heidegger se refiere a γένεσις como *un surgir o salir fuera* del ocultamiento a lo no-oculto, un *surgir* que exige *una llegada* a la presencia³². El “desde dónde” del surgir no llega “hasta” otro lugar que las mismas τὰ ὄντα.: este

de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que en cada caso era y es y será, fuego siempre viviente, encendiéndose según medida y apagándose según medida).

²⁸ Una traducción del fragmento podría ser: Escuchando no a mí, sino al λόγος tiene lugar el acuerdo, saber: uno (es) todo. Traducción nuestra del griego: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

²⁹ Además haciendo mención explícita el fragmento a un significado del cruce de unidad y totalidad (“de las cosas”) que asuma la imposibilidad de que éste tenga algo que ver con la noción de Uno-todo “moderna” (aquello que, absorbiendo toda alteridad, fuera de ello hay nada).

³⁰ Cifra Heidegger, M. *Heráclito: La doctrina de Heráclito del Logos*, editorial Hilo de Ariadna, p. 268-275.

³¹ Aquí seguimos situándonos en la interpretación del fragmento 50 que invita a pensar Martin Heidegger en el Curso λόγος del Semestre de verano de 1944.

³² Cifra Heidegger, M. “La Sentencia de Anaximandro” en *Caminos del Bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en editorial Alianza (2010), p. 254.

intervalo “desde dónde”/”hasta dónde” de génesis, señala a la pluralidad de $\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$. Por su lado, Heidegger traduce $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ como un declinar o perecer, pero en cuanto un partir-marchar que surge *de nuevo* (wieder, “de nuevo”, “de vuelta”...) hacia lo no-oculto en el sentido de que estando “ya” en la presencia, habiendo llegado, *se marcha* “desde” y despide “hacia”. Ambos, nacer y perecer, surgir y declinar, son disimétricos. No hay continuidad plana entre ellos. Y sin embargo sí hay una repetición, un “de nuevo” que Heidegger sitúa en la zona, en la orientación del perecer, declinar ($\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$)³³, marca justamente de su inconmensurabilidad. Así, si bien no hay casamiento entre una orientación y otra, entre un intervalo y otro (entre el “desde dónde”/”hasta donde” y el “desde dónde”/”hacia dónde”), lo cual, interpretamos, resulta el núcleo comprensivo de la justicia y pago que los presentes se dan entre sí según el orden del tiempo, en la sentencia. Sin embargo, uno y otro intervalos, sí suponen modos de $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, y a la vez pertenecen a un mismo hogar, ámbito, territorio, que es el del des-ocultamiento³⁴. Lo que más nos interesa de ello es cómo poder articular, en qué medida es posible, ambos modos de $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. Por dónde pensar ambos intervalos o “por dónde” en el hogar del des-ocultamiento, precisamente como abrigo y acogida al misterio de la inagotabilidad de la verdad del ser como ($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$)³⁵.

Interpretamos que este es el ofrecimiento de lo por-pensar que hace Heidegger en estos cursos³⁶, atendiendo al diálogo con lo no-igual entre las alteridades del arco tensado que serían Nietzsche y Anaximandro. Ofrecimiento en el que operaría cierta inversión en el lado de Nietzsche respecto a la cuestión de la presencia en Anaximandro³⁷. Pues, ¿no dijimos que las alteridades en diálogo eran no-iguales?

Si esta condición de posibilidad del diálogo con la alteridad hermenéutico-ontológica (que puede resultar “lo griego”, si tal asunto se da) sitúa dos extremos, es justamente por el divergente “hacia dónde” de cada uno de estos hitos-extremos. Si bien, la separación de lo no-igual de ambos extremos no responde a la mera distancia histórico-diacrónica que cabría situar en términos de Historia de la Filosofía –continuando con lo venimos desarrollando– entre Anaximandro y Nietzsche. Esta separación es más bien una espaciación abismática que por el resto disolvería cualquier vuelta ingenua a “Grecia”–

³³ Las dos orientaciones, como modos de presencia, refieren a $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, aunque de diverso modo, son dos orientaciones diferentes entre el ocultamiento y el desocultamiento. Ambas moran en la verdad del ser (Cifra *ibíd.* pág. 260).

³⁴ *Idídem.*

³⁵ Es decir, como morada y resguardo de los decires de la diferencia plural.

³⁶ Que aunque pueden ser considerados como preparatorios de algunos textos de *Vorträge und Aufsätze*, tienen una clave gravedad propia.

³⁷ Especialmente interesante sería pensar cómo se desarrolla en *Also Sprache Zarathustra* el atender a la problemática correspondencia de un “desde dónde” y un “hacia dónde” que, como filo inextenso en el que ya se está – y asumiéndolo como eso que Heidegger llama “modernidad” y donde situaría a Nietzsche – se despide del “desde” dando resguardo a lo sido que se recibe en una “vuelta” y “retorno” que permite la apertura a la alteridad. Desde luego en conexión con la cuestión del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ plural y de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ en conexión con $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$, de un particular estilo, decir y carácter poético. En la última parte de este escrito precisamente haremos algunos comentarios hermenéuticos a las páginas de *Also Sprache Zarathustra* que portan al discurso de Zarathustra (el llamado prólogo).

en la que solamente cabría situar un unitario “de dónde” en el diálogo en la medida en que en cualquier caso sólo se hablaría de presencias –y, así, de una única (amplia pero única) posibilidad de aproximación al límite-borde del abismo de lo no-igual con “lo griego”– cuestión que sería lo mismo que decir que el “de dónde” acoge aquello viene o llega (*de fuera*) al lenguaje.

El “desde dónde” tiene margen, no sólo dos lados de diverso “hacia dónde” sino, también, digamos, un “más” y un “menos” en la aproximación al margen –y a la vez no tiene salida más allá de tal margen– todo movimiento en el margen es seguir allí mismo –y su lugar en el diálogo– que insistimos no puede consistir en situarse más acá o allá del margen –es más bien un “salto”, una experiencia que ya en la traducción, ya en el diálogo interpretativo con “Grecia” no suprime ese abismo porque es irreductible a él, tal y como lo es, respecto a los dos, el otro lado sin un único “desde dónde”.

El que el problemático carácter unitario del “desde dónde” del diálogo sea inseparable de la separación irrebalsable por el mismo salto, dice que el salto no es cosa alguna diferente de la imposibilidad de reducir la separación abismática entre la pluralidad disimétrica de los dos extremos de lo no-igual, allí donde cabe el diálogo en la medida en que hacia ambos extremos viene de fuera lo mismo a los lenguajes.

Si bien el dialogar interpretativamente, por trivial que pudiera parecer, conlleva, de otro modo, también el encuentro con otra suerte de alteridades: alteridades textuales, hitos de la tradición o interpretandos, ante las cuales hay interpretaciones³⁸. Esta condición de la propia interpretación-diálogo (“que haya interpretaciones e interpretandos”) podrá en efecto cumplirse o no –redundando ello tautológicamente en que haya interpretaciones o no– pero la secuencialidad *desde la condición a la supuesta consecuencia de la condición* no marca que lo condicionado sea resultado alguno de una secuencia lógica causal, es decir, ni es consecuencia, ni resultado, y sin embargo sí está implicada cierta “anterioridad” de la condición a la condicionado, según la cual lo condicionado (la interpretación-diálogo), siendo condicionado por la condición (interpretaciones), es a su vez condicionante-condicionando de la condición.

Esta supuesta circularidad se asume críticamente en el Curso en torno a Heráclito de 1944³⁹, como crítica a la arbitrariedad del círculo de la reflexividad plana y circular

³⁸ Aquí se abre la posibilidad a atender a una declinación de la teoría del signo desde estos prismas, de acuerdo a la cual aún pudiéramos hablar de alguna suerte de relaciones *significas*.

³⁹ La declinación de la crítica, asunción y torsión de la metafísica occidental en este Curso del '44 sitúa la discusión en contraposición a la lógica “moderna” – al pensar el *lóγος* heraclíteo – con clara orientación crítica al pensar de lo criticado. Aquí reluce sin embargo un cierto “ir a la contra” de lo criticado en el siguiente sentido: el pensar se descuida a sí mismo – no como un error, falta o negación de sí (de la propia lógica y la reflexión sino) – como la garantía sobre la que recaen las decisiones, una vez que la decisión pertenece al escindir y éste a su vez a la diferenciación. El pensar se descuida a sí y este profundo error comaba la proporcionalidad lógica del “sí” y del “no” de las relaciones entre interpretar/interpretaciones. En este ejercicio constituyente del pensar él mismo se dobla al estilo del condicionamiento-pertenencia-desde-la-diferencia entre decisión, escindir y diferencia que diferencia (Cifra pág. Cifra Heidegger, M. *Heráclito: La doctrina de Heráclito del Logos*, editorial Hilo de Ariadna, p. 220-238), es decir, en una ordenación y condicionamiento donde la propia (doble) re-flexividad combada del pensar no exige ninguna procesualidad genética.

del pensar reflexivo de un “yo”⁴⁰. El círculo plano, de superficie, se aproxima a la línea i-limitadamente trazada sin principio ni final, donde empezar y terminar por cualquier lugar y modo es arbitrario, simple fundamento, en base a que su figura es un recorrido sumamente descualificado de puntos-elementos – resultado mínimo de una operación de descomposición – yuxtapuestos a una idéntica distancia de un punto que coincide con el centro de simetría de la figura. El pensar, en la asunción crítica de la reflexión, sin embargo re-flexiona sobre sí mismo para, podríamos decir, dejar de reflexionar a secas, es decir, no ser *la única* (numeral) *totalidad* de la cosas. En la circularidad aberrada del *pensar sobre el pensar*, el “sobre”, señala a una vía desviada, combada, curva y oculta (en zig-zag), una vía en que y por la que el pensar se dobla y quiebra, se *inflexiona* sobre sí mismo combándose hacia atrás, desistiendo de un camino recto, plano, homogéneo, sin relevancias cualitativas o trayectorias privilegiadas⁴¹.

En la re-flexividad (pensar) del interpretar y dialogar respecto a las interpretaciones –que lo condicionado, el interpretar, sea a la vez condicionante-condicionando de la condición, las interpretaciones– el pensar se dobla, y esta re-flexividad del pensar tiene que ver con la dirección de la inflexión, con la comba de la circularidad y con la pregunta por el “de dónde” y “hacia dónde” y “de qué modo” el pensar se inflexiona sobre sí mismo al pensar y atender a sendas externidades en esta doblez⁴².

* * *

Por muy tentadora que fuese la resonancia a donde la más extrema actualidad nos llevase, parece absurdo entender a Zaratustra como un expulsado forzado de su hogar⁴³. Tampoco entonces un refugiado al que acoger, aunque, quizá sí un expatriado⁴⁴ si atendemos a que en *Also Sprache Zarathustra*, él se presenta siempre y únicamente allí donde está y, en ello, continuamente marchándose hacia un lugar otro. Si bien en sus caminos no hay escapes, sino, en todo caso, problematización y profundización en ellos. La marcha de Zaratustra, sus sendas, problematizan una situación que corresponde a que su rumbo y despedida sean desde un “aquí” que, sin dejar nunca de ser “aquí”, no pueda entenderse sin la apertura en el filo (allí donde todavía hay margen en la necesidad del rumbo) a un “allí” que, sin embargo, no es cualquier cosa. Y no porque Zaratustra

⁴⁰ En cualquier caso el lugar a la crítica explícita al “yo” es insignificante, en la medida en que la discusión, en este curso, se encauza hacia el diálogo con Heráclito de Efeso.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Esta re-flexividad del pensar se dobla doblemente en el sentido de que cada lado, exigiendo una externidad diversa, asume sendas circularidades aberradas. Un camino del pensar que tiene un viraje de retorno, una vuelta y un regreso a un lugar que no se encuentra nunca en un lugar aparte-cualquiera, sino que “es” perteneciendo a una región donde el regreso y lo regresado se sobreponen (Cifra *ibíd.* p. 233). Por el resto, el corresponder del pensar a lo esenciante de la verdad del ser destinada es la respuesta a aquello que viene a los lenguajes, por un lado que, ciertamente, tiene una otra alteridad en lo mismo, que ya sí tiene que ver con cómo orientarse entre las interpretaciones.

⁴³ En esta última parte del escrito iniciamos algunos comentarios hermenéuticos a las páginas de *Also Sprache Zarathustra* pertenecientes al llamado prólogo (previo al discurso) de Zaratustra.

⁴⁴ A pesar de que Nietzsche en *Gaya Ciencia* sí se refiere

(como Nietzsche) pare de decir cosas. En cada paso dialogal, son muchas y en muchas perspectivas aquellas cuestiones que Zaratustra dice, hasta tal punto, que ciertamente deberíamos comenzar a pensar si acaso el peculiar carácter poético de la obra no resulta clave en el modo de cuestionar críticamente esta despedida de un “desde” que dejando ya atrás el lugar donde todavía se encuentra –y en consecuencia estando “hacia”– sin embargo no está en ningún afuera que no sea el filo (denso, pero filo) del lugar de la amplitud de su decir. Esta continua transgresión de una situación que es ella misma una despedida, no cabe pensarse sin embargo como fuga o continuo paso de un punto a otro de la trama, como mera yuxtaposición de puntos. Zaratustra se aferra a cada situación dialogal, en cada “aquí”, sin huir de ningún modo. Sin hundirse, está muy inmerso. Su labor es más la de buceador de múltiples niveles que la de escapista o prófugo de la ley. Cada punto de la trama, escenarios narrativos, posee su propio decorado legítimo, un conjunto de reglas propio que convierte cada haz dialogal en una singularidad que soberanamente exige su ley irreductible a la de cualquier otro punto. Esta extrema fijación al filo del “aquí” abre múltiples significados, sentidos, en el paso de lo que se dice en cada situación... ¿y entre ellas?

Avancemos con el comienzo. En el punto de partida de la obra, eso que suele considerarse el prólogo, Zaratustra, que ya se nos presenta como alguien que había abandonado su tierra (aquello que de entrada podría ser considerado como su casa) para ir a las montañas (al lugar que en el discurrir de la obra pasará a ser considerado su hogar), marcha hacia los hombres, precisamente aquello que se pretende superar y dejar atrás, tras hablar al sol con idénticas palabras a las que cierran el libro cuarto⁴⁵. Con ello inicia un descenso.

Antes todavía de iniciarse el profundo descenso de Zaratustra desde sus montañas se nos anuncia que el dejar atrás del hogar no se hará elementalmente, pues el hogar como lugar poemático de la problematización de la estancia, despedida y vuelta de Zaratustra se dice en la obra de diversos modos, principalmente: como cueva, águila, serpiente y el propio Zaratustra. La respectivización de estas figuras de la topología del hogar que componen los cuatro que “esperan cada mañana el sol”⁴⁶ permite que aunque cada uno muestre registros diferentes en la obra, estén conectados entre sí sin necesidad de cercanía extensa –mientras que la cueva sí fija el entorno y ubicación del hogar, y Zaratustra es el que con su decir y anuncio marcha señalando en la estancia de la despedida el camino de vuelta, el águila y la serpiente se conectan desde su diferencia como dobles círculo y anillo ensamblados en el firmamento–. Esta unidad diferencial de los cuatro se muestra en la obra raramente sin una evidente separación de sus presencias en escena. Por ahora atenderemos a que la cueva es precisamente aquello cuya escenificación ausente,

⁴⁵ En *Also Sprach Zarathustra* el sol resulta siempre modulador expresivo (amanecer, ocaso, atardecer, anochecer) de las diversas declinaciones de la despedida y marcha de la obra. Además hay ciertas cuestiones que el estilo nietzscheano sólo puede decir al sol...

⁴⁶ El sol, en profunda conexión con la topología del hogar, es un modulador expresivo de la despedida y marcha de la obra, que se expresa como amanecer, ocaso, atardecer y noche.

permaneciendo, permite que sea lugar hacia donde volver; mientras que Zaratustra es aquel al que estando siempre en escena le pertenece un problemático llegar a ser el que es. Esta última cuestión, en cuanto Zaratustra es eminentemente un dicente, alguien que dice, que anuncia, un porta-voz, nos sitúa ya en una de las problemáticas del texto completo, el carácter del decir de Zaratustra.

La unidad diferencial (dicha de diversos modos en diversos modos) del hogar se pone en juego cuando Zaratustra, una vez iniciado el descenso, puede ser reconocido por el “Anciano” con la extraña familiaridad de un transfigurado que marcha, que baila. El “Anciano” no reconoce a Zaratustra separado sin más, sino que reconoce su paso (que es un baile⁴⁷), el no elemental dejar atrás lo unitario del hogar que, además, Zaratustra puede donar en cuanto “no es bastante pobre” (no da limosnas). Zaratustra regala en su decir y anuncio, y eso que regala es precisamente su paso y marcha (que es ella misma un anuncio). La pregunta por el “qué regala” remite a un “a quién regala aquello que regala”, y cómo regala eso que dona: si bien el regalo y don que resulta el rumbo de Zaratustra no puede ser dado de cualquier modo por él – el don no es *mercancía* que pudiera entregarse e intercambiarse en cualquier situación abstracta, ante cualquier interlocutor, pues simplemente no es posesión de la única y separada figura de Zaratustra – , a la vez, dándose su anuncio, éste puede ser recibido o no y ser recibido además de diversos modos. Y, de hecho, su anuncio y decir no pueden ser recibidos indiferentemente por cualquiera de los personajes con los que se va encontrando. Ello es virtud de Zaratustra, de su decir, cuestión que se corresponde con que las palabras y gestos de Zaratustra; su regalo, dirigiéndose siempre a un contexto singular en el cual él mismo se encuentra, a una situación concreta, siempre den lugar a una re-acción marcada en sus interlocutores, incluido él mismo como una de las declinaciones de la topología del hogar⁴⁸.

Tras despedirse del “Anciano”, Zaratustra se anuncia a sí mismo la perfecta incompletud del reconocimiento, pues el anciano no se había enterado de que “Dios ha muerto”, anuncio que hará que, continuando su partida hacia la ciudad donde se desarrollarán los siguientes siete capítulos, dirija en primer término su palabra exclusivamente a una multitud⁴⁹, pueblo. La multitud, atenta a sus afanes diarios, llena el mercado o plaza pública. Y cabe la vorágine de la multitud (pues Zaratustra se dirige directamente, con una presentación en la que ya está, a ellos), como el sabio antiguo que es, Zaratustra muestra un temple calmado, a pesar de que lo que se inicie en este punto sea una serie de intervalos de pregunta/respuesta donde lo que se pretende decir corresponde ni más ni menos con enseñar y mostrar al transhombre (asunto comprendido entre los

⁴⁷ En este primer encuentro y reconocimiento se le llama también a Zaratustra “niño” y “despierto”.

⁴⁸ Por ejemplo, uno de los contextos singularmente irreductibles donde como lugar textual se dice aquello que se dice (como condición de su abandono) es el diálogo de Zaratustra consigo mismo, con su corazón.

⁴⁹ La caducidad del lugar que en la contraposición “Dios/hombres” tiene el Dios judeo-cristiano para Nietzsche, puede ayudarnos a comprender que Zaratustra dirija su palabra a una multitud, así como que ésta esté reunida precisamente para ver actuar a un “funambulista”, que se caracterizará – capítulo cinco del prólogo – justamente por ocupar y quedarse en medio de dos situaciones abismalmente diferenciadas, dos lados singulares. El “Seiltänzer” refiere a un funambulista, pero a alguien que ciertamente baila, como Zaratustra, en una cuerda floja.

capítulos tercero y sexto del prólogo). En este decir que pretende ser la mostración del transhombre, Nietzsche refiere a *varios rasgos que el transhombre es*: se habla de él como del “sentido de la tierra” – haciendo una llamada a la voluntad de ser transhombre justamente como permanecer fiel a la tierra (no fiarse de esperanzas ultraterrenas)–, si bien, a la vez, el discurso de Zaratustra transluce una cierta lejanía e indisponibilidad del transhombre pues tanto *es* también relámpago y locura, como que esto último que “es”, más bien “está” y, además, cuestionado respecto a su lugar explícitamente no presente mas visible, alcanzable con la vista⁵⁰.

El paso entre el capítulo tercero y el capítulo cuarto del prólogo se anuncia ya en el final del tercero. La multitud, tras escuchar a Zaratustra, confunde al “funambulista” con el *transhombre* (incluso piden ver al *transhombre*), si bien esta confusión no es error o falta de entendimiento, sino una asunción de las dos dimensiones del enseñar mostrado por Zaratustra que obliga (Zaratustra se queda asombrado) a introducir elementos nuevos en el discurso, conservando cierta continuidad con lo anterior⁵¹.

Ya se introdujo que Zaratustra es simplemente alguien que dice y anuncia. Sus palabras pertenecen siempre a un decir cualificado, discriminado. Aquello que dice, se dice siempre ante un interlocutor (incluido él mismo o algunas de las declinaciones de la topología del hogar) en una situación singular y concreta, no siempre contextualizada por un “narrador” pero sí siempre como situación dialogal singular, intervalo de pregunta/respuesta irreductible. Si bien el modo de atender al cruce del “siempre” del decir en cada caso de la voz que porta (inversamente al Proemio del Poema de Parménides, donde lo portado en la singularidad de cada tramo del camino hacia el portón en el que anuncia la diosa los tres caminos, es la voz del poeta) con lo irreductiblemente singular de cada situación –y ciertamente la amplitud de estas situaciones singulares es hiperbólica en la obra–, de cada interlocución, se da en el territorio de diversos espacios intradialógicos donde se presenta cada intervalo de pregunta/respuesta entre Zaratustra y los personajes que se va encontrando⁵².

⁵⁰ Dice Zaratustra : “... Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet? Seht, ich lehre euch den übermensch...“. En traducción de....: “ ¿Dónde está el relámpago que os besará con su lengua de luz?, ¿dónde está la locura que sería preciso inocularos? Mirad, yo os muestro al superhombre...” Si bien en las primeras dos preguntas la traducción al castellano fuerza a establecer una diferencia entre “ser” y “estar” que en este caso no rige en alemán, la problemática respuesta de Zaratustra sí utiliza explícitamente una forma de “sehen”, ver, acompañado en la misma sentencia de enseñar, “lehren”.

⁵¹ El que este breve diálogo vaya acompañado de risas por parte de la multitud, no dice nada de la falta de seriedad y legitimidad en la interlocución. Más bien al contrario, la risa, la burla, como celebración es un signo de la gran salud, de estar ya encaminado hacia el transhombre [LIBRO IV]. Al respecto, tal vez sería interesante atender al lugar de la risa, la burla y en general la comedia, en la resignificación que tiene en *Así habló Zaratustra* respecto a su consideración en *La época trágica de los griegos*, en el contexto de “inversión del platonismo” y de consideración de la presencia. El público refiere a los dos sentidos del enseñar, asunto que no porque sea consistente con que de hecho Zaratustra matice algunas cuestiones del asunto, confirma (ni deja de confirmar) que eso que discursivamente Zaratustra expresa tras la petición de la gente en el mercado-plaza pública, sea respuesta de Zaratustra a alguna suerte de petición previa (sin que ello además Zaratustra reste legitimidad a la interlocución).

⁵² La risa, el silencio, la burla, la aparente contrariedad, la incomprensión, el engaño, el error... pero también la diversa contextualización ubicadora de la trama por el narrador, son señales de estos espacios intradialógicos en las interlocuciones de Zaratustra con los personajes que se encuentra.

Zaratustra se asombra frente a la respuesta del público⁵³. Su asombro y sorpresa, que podríamos considerar que le deja a-tónico pero con voz, señala el salto a una situación dialogal diferente, a un irreductible y singular intervalo de pregunta/respuesta que se problematiza en cuanto pende en alguna medida del anterior⁵⁴. La problematización, que de entrada se lleva a cabo con el cambio de discurso de Zaratustra (paso del capítulo cuarto al quinto⁵⁵), subraya el carácter de lejanía del transhombre y la gravedad de la necesidad del carácter de puente del hombre, el que a su condición le pertenezca desaparecer, esfumarse⁵⁶. Zaratustra enseña el transhombre y esto ciertamente supone ir más allá del hombre de “hoy”, cuestión por la que éste es considerado un puente, un “hasta dónde” que abriría un “hacia” que, como tal, sería el transhombre, es decir, otro puente (su “hacia dónde” no se ve). Si bien, este llegar hasta el transhombre a través del puente del hombre sigue situando a Zaratustra como alguien que dice, que precisamente anuncia, que enseña el transhombre y que al mismo tiempo, al proclamar y anunciar, sólo es tal, es decir, ha de igualmente desaparecer a favor del transhombre⁵⁷.

Las risas y el asombro que, como recursos textuales habían marcado el salto del intervalo de pregunta/respuesta entre el capítulo 3 y el 4, se conservan de diverso modo en el paso del 4 al 5. La risa y burla de la multitud se mantienen estrictamente (así se abre el capítulo 5), pero Zaratustra interpreta la misma (y la incomprensión que en alguna medida lleva consigo: asunción de una situación obvia) a través de un cambio de escenario dialogal que se expresa textualmente en un diálogo consigo, con su corazón, en el cual (aludiéndose a eso de la incomprensión que en cualquier caso conlleva la risa) ello se dice justamente, ya no sólo saltando a un intervalo pregunta/respuesta diferente, sino explicitando el propio salto entre intervalos⁵⁸.

⁵³ Dice el texto que “Zarathustra aber sahe das Volk an un *wunderte sich*”.

⁵⁴ Insistimos en que esta pauta de la propia obra, ciertamente frecuente en el texto, toma especial relevancia en la secuencia de los capítulos 3-4-5-6 del prólogo. En ella no sólo acontece el decir de Zaratustra sino que se problematiza su propio estatuto ya en el propio inicio, como el comienzo que, conduciendo a una gran apertura, ya se encuentra en la marcha de la obra.

⁵⁵ Zaratustra enseña, en este capítulo cuarto del prólogo, al superhombre mostrando al hombre como puente: la grandeza del hombre es ser cuerda tendida (puente) y no fin, tránsito y crepúsculo-desaparición (Untergang) hacia-trans-de-sí (hinübergehenden), y en esta medida, flechas del deseo dirigidas hacia una otra orilla.

⁵⁶ Una de las imágenes comprensivas que utiliza Nietzsche en este tramo es la gota/nube/rayo, ya preparada en el capítulo cuarto del prólogo: Zaratustra es un visionario del rayo (que es el transhombre), una gota pesada que cae, como filtrándose, de una nube.

⁵⁷ En los capítulos finales del primer libro se vuelve de otro modo a la problematización del carácter de cultivo, germinación y creación del desaparecer “a favor de”. Igualmente la cuestión de la afirmación de la afirmación, la proclamación, celebración y el salto.

⁵⁸ Nietzsche hace decir a Zaratustra: “... He aquí que ríen; no me comprenden (...) ¿acaso será necesario quebrantar de antemano sus oídos a fin de que aprendan a oír con los ojos?, ¿será preciso meter ruido (...)?, ¿o es que sólo tienen fe en los tartamudos?...”. La multitud no quiere oír la palabra “desprecio”, de modo que Zaratustra ahora hablará al “orgullo” de la multitud sobre lo más despreciable que hay en ellos (el último hombre). Por otro lado, el supuesto cambio de discurso del transhombre al del último hombre, se da sin embargo todavía en la consideración del hombre como puente y semilla para el puente que es el superhombre, pero introduciendo algunos elementos nuevos en los rasgos del “hasta dónde” del ser puente del hombre que se encaminan, dichos en términos

La multitud, todavía en el quinto capítulo del prólogo, responde al discurso del “último hombre” de Zaratustra de nuevo con risas y burlas, respuesta (legítima) con la que ahora sin embargo exigen a Zaratustra tal vez lo único que podríamos considerar como imposible para Nietzsche en este contexto: que les haga “últimos hombres” prescindiendo, digamos, del transhombre. En este punto, dice el propio texto, hay una interrupción, finaliza el “prólogo”⁵⁹. La respuesta de la multitud –que exigiría algo así como poder tratar de un “desaparecer”, de un “hasta dónde”, que no exigiera un “hacia dónde”, un “aparecer”– lejos de denotar que la multitud hubiera comprendido o no algo, cuestión ella misma descabellada en las coordenadas de la problematización del decir-lugar que pretende Nietzsche, se abre marcando esa imposibilidad al estilo nietzscheano, es decir, afirmando la propia asimetría⁶⁰, lo cual supone que la disrupción de la discursividad, que el marcaje de la asimetría entre intervalos irreductiblemente singulares de pregunta/respuesta se diga textualmente como una pequeña historia en la que, sin interlocución (con explícito aplanamiento del mismo intervalo: sólo hay narrador⁶¹), se trace cómo podría ser no el desaparecer del hombre como tal (insistimos, asunto simplemente imposible), tampoco el desaparecer de lo que obtura el pasaje de una orilla a otra del puente, sino el desaparecer de lo que obtura el ser puente del hombre.

Desaparecer y muerte que, como dejar de lado o pasar de largo⁶², Zaratustra agradece y custodia, primero, cuidando con la palabra al todavía vivo pero al filo de la muerte (el “funambulista” caído) y, después, (ya en el capítulo octavo) cargando al difunto consigo, cuestión que exige que Zaratustra abandone la ciudad, se aleje de la vorágine de la multitud y con ello se adentre en una selva espesa sin caminos donde, ciertamente exhausto, duerma hasta el mediodía siguiente⁶³, momento, entre dos auroras, en que una nueva verdad (que Zaratustra necesita compañeros de estancia y despedida, amigos) aparece acompañada del encuentro del doble anillo que sus animales (el águila y la serpiente, anticipadas por sus voces) dan lugar en el firmamento. Y entonces se abre el discurso de Zaratustra.

de un desprecio de sí, a señalar la necesidad de que a tal desaparecer, esfumarse, despreciarse, le pertenezca un “hacia dónde”.

⁵⁹ “Die Vorrede”, en el texto en alemán.

⁶⁰ No otra cosa, de nuevo, es el tono de la secuencia de capítulos 3-4-5-6 del prólogo.

⁶¹ En el comienzo del capítulo seis del prólogo leemos que “Da aber geschah Etwas, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte”, en traducción de “Ocurrió algo en aquel momento que hizo enmudecer todos los labios y rigidificó todas la miradas”.

⁶² En el Capítulo “De las dos ciudades” del tercer libro Nietzsche explicita esta cuestión del dejar de lado aquello que no es lugar alguno en el que estar: la simple despedida.

⁶³ La presencia ausente del difunto que carga Zaratustra reposa en el tronco vacío de un árbol donde, finalmente, es dejado. Por otro lado, Nietzsche empleará esta imagen comprensiva del árbol, como elemento multidimensional (tan alto como profundo en la tierra) en este mismo Libro primero.

BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

- Aristóteles: *Metafísica*, edición trilingüe de Gredos, con traducción al castellano de García Yebra.
- Heidegger, M. *Heráclito*, traducción de Carlos Másmela en editorial El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. *Parménides*, traducción de Carlos Másmela en editorial Akal.
- Heidegger, M. *Caminos del Bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en editorial Alianza.
- Heidegger, M. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” en *Conferencia y Artículos*. Ediciones Serbal, traducción de Eustaquio Barjau.
- Heidegger, M. *Nietzsche (II)*.
- Heidegger, M. *Heraklit* (Der Anfang des abendländischen Denkens y Logik. Heraklits Lehre vom Logos), GA, Band 55.
- Heidegger, M. *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78.
- Heidegger, M. *Parmenides*, GA, Band 54.
- Heidegger, M. *Holzwege*, GA, Band 5.
- Martínez Marzoa, F. *Historia de la Filosofía I*, editorial Istmo.
- Martínez Marzoa, F. *Ser y diálogo. Leer a Platón*, editorial Istmo.
- Oñate y Zubía, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Dykinson.
- Oñate y Zubía, T. *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson.
- Nietzsche, F. *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, editorial Valdemar (2003), traducción de Luis Fernando Moreno Claros.
- Nietzsche, F. *El Nacimiento de la tragedia*, editorial Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial.
- Nietzsche, F. *Also Sprache Zarathustra*, versión digital de proyecto Gutenberg (<http://www.gutenberg2000.de/nietzsche/zara/also.htm>)