

**UNED**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE  
EDUCACIÓN A DISTANCIA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Especialidad de Filosofía Práctica**

**Trabajo Fin de Máster**

**La Hermenéutica de los  
presocráticos**

(Hacia la postmodernidad filosófica)

Autor: Jesús M<sup>a</sup> Pérez Carcedo

Tutora: Teresa Oñate y Zubía

Madrid, septiembre de 2016

## RESUMEN

Este trabajo es un recorrido por la recuperación de los filósofos presocráticos llevada a cabo por la filosofía hermenéutica del siglo XX. La referencia a la filosofía de los presocráticos ha resultado central y privilegiada para la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y también para la de su maestro Martin Heidegger. Ambos siguieron el camino señalado por Nietzsche, que ya había sido abierto antes por la poesía filosófica de Hölderlin y por Hegel: todos ellos contribuyeron decisivamente a la puesta de los presocráticos en primera línea de la actualidad filosófica. También se realiza una investigación sobre las raíces profundas de la sabiduría griega en la leyenda y el mito basada en las aportaciones fundamentales de Giorgio Colli, de Heidegger y de Teresa Oñate. Ésta, además de extender la hermenéutica a Tales de Mileto y a Anaxímenes, nos descubre la reescritura de los presocráticos que realiza Aristóteles en su *Filosofía Primera*, así como la reescritura de Aristóteles que lleva a cabo Heidegger en su obra definitiva *Tiempo y ser*. Todos ellos muestran el camino a la filosofía hermenéutica actual, ya inexorablemente postmoderna y postmetafísica.

**Palabras clave:** hermenéutica, presocráticos, metafísica, alétheia, ser, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Parménides, Aristóteles, Nietzsche, Heidegger, Colli, Gadamer, Oñate, postmodernidad, postmetafísica.

## ABSTRACT

This work is a journey for the recovery of the presocratic philosophers carried out by the hermeneutic philosophy of the XXth century. The reference to the presocratic philosophy has turned out central and privileged to Hans-Georg Gadamer's hermeneutic and also to his master Martin Heidegger. Both of them followed the way marked by Nietzsche, which it had already been opened before by Hölderlin and Hegel's philosophic poetry: all of them contributed decisively to place the presocratics in the front line of the philosophic actuality. It is also carried out an investigation about the deep roots of the greek wisdom in the legend and the myth based in the essential contributions of Giorgio Colli, Heidegger and Teresa Oñate. This one, moreover to extend the hermeneutic to Thales of Miletus and to Anaximenes, she discovers to the presocratic's rewriting that Aristotles carries out in his *First Philosophy*, as well as Aristotles' rewriting carried out by Heidegger in his definitive work *Time and Being*. All of them show the way to the current hermeneutic philosophy, definitively postmodern and postmetaphysical.

## Índice de contenido

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. NIETZSCHE.....	10
2.1 EL “NIETZSCHE” HERMENÉUTICO.....	11
2.1.1 Tales de Mileto.....	13
2.1.2 Anaximandro.....	14
2.1.3 Heráclito.....	15
2.1.3 Parménides.....	17
2.1.5 Anaxágoras.....	19
2.1.6 Empédocles.....	21
2.1.7 Leucipo y Demócrito.....	23
2.1.8 Los pitagóricos.....	25
2.2 EL “ÚLTIMO METAFÍSICO”, SEGÚN HEIDEGGER.....	27
2.3 CRÍTICO DE LA METAFÍSICA, SEGÚN DELEUZE.....	34
2.3.1 Contra la dialéctica.....	34
2.3.2 La voluntad de poder.....	38
2.3.3 Contra la voluntad de verdad.....	45
2.3.4 De esclavos y señores.....	51
2.3.5 La filosofía de la historia.....	54
2.3.6 Nihilismos.....	56
2.3.7 La enfermedad de la piel de la tierra y el superhombre.....	58
2.4 EL NIETZSCHE DEL SEGUNDO HEIDEGGER.....	62
2.5 EL “NIETZSCHE GRIEGO”, SEGÚN T. OÑATE.....	63
2.5.1 La ontología del límite.....	63
2.5.2 La crítica a la metafísica.....	65
2.5.3 La lección de Empédocles-Hölderlin.....	68
3. HEIDEGGER.....	76
3.1 INTRODUCCIÓN.....	76
3.2 EL PENSAR.....	81
3.2.1 ¿Qué quiere decir pensar?.....	81
3.2.2 El final de la filosofía.....	84
3.2.3 El desafío de los griego.....	87
3.2.4 El diálogo hermenéutico.....	89
3.2.5 Moïra.....	92
3.3 LA ALÉTHEIA.....	97
3.3.1 El saber inicial.....	97
3.3.2 La diosa «verdad».....	99
3.3.3 Pseûdos frente a falsum: alétheia frente a veritas.....	100
3.3.4 Léthe: hacia la alétheia.....	103
3.3.4.1 El olvido.....	103
3.3.4.2 Léthe.....	105
3.3.4.3 La leyenda del guerrero Er.....	107
3.3.5 Lo abierto y libre.....	109
3.3.5.1 El puro brillar.....	110
3.3.5.2 Lo abierto y libre.....	111
3.3.5.3 La casa de la diosa Alétheia, la decadencia y la historia.....	114
3.3.6 La alétheia en los fragmentos de Heráclito.....	117
3.4 EL LÓGOS.....	121
3.5 EL HÉN.....	124

3.5.1 El rayo.....	124
3.5.2 El tiempo y el fuego.....	128
3.5.3 La muerte, los mortales y los inmortales.....	132
3.5.4 La luminosidad originaria.....	136
3.6 EL CHREÓN.....	139
3.6.1 Tà eóna en la Ilíada.....	139
3.6.2 Adikía.....	142
3.6.3 A lo largo del uso.....	144
3.7 EL SEGUNDO HEIDEGGER: TIEMPO Y SER.....	147
4. LAS RAÍCES PROFUNDAS DE LA SABIDURÍA GRIEGA EN LA LEYENDA Y EL MITO.....	151
4.1 LA APORTACIÓN DE HEIDEGGER.....	151
4.1.1 El mýthos y la leyenda.....	151
4.1.2 La escritura y la mano.....	153
4.1.3 La mirada y lo divino.....	154
4.1.4 La pólis y la república.....	158
4.1.5 El arte y la palabra.....	158
4.2 LA APORTACIÓN DE G. COLLI.....	160
4.2.1 Apolo y Dionisos.....	161
4.2.2 La adivinación.....	164
4.2.3 El enigma.....	165
4.2.4 La dialéctica.....	168
4.2.5 La sofística y la retórica.....	169
4.2.6 La filosofía.....	171
4.3 LA APORTACIÓN DE T. OÑATE.....	173
4.3.1 Los mitos sapienciales: Apolo y Dionisos.....	173
4.3.2 Los mitos soteriológicos y escatológicos: el orfismo.....	174
4.3.3 Platonismo y cristianismo.....	176
5. GADAMER.....	177
5.1 EL BIEN ONTOLÓGICO.....	177
5.2 GADAMER DEFIENDE A PLATÓN.....	180
5.3 UNA EDUCACIÓN ESTÉTICA Y TRÁGICA.....	182
5.4 EL INICIO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL.....	184
5.4.1 El problema del alma.....	184
5.4.2 El Bien ontológico.....	186
5.4.3 Las ideas están en las cosas.....	187
5.4.4 Lo divino.....	188
5.4.5 ¿Kínesis y enérgeia en Platón?.....	189
5.4.6 A vueltas con el Demiurgo de Platón.....	191
5.4.7 Parménides.....	194
5.5 EL INICIO DE LA SABIDURÍA.....	197
5.5.1 El estilo heraclíteo y el proceder hermenéutico.....	197
5.5.2 El obstáculo de la subjetividad moderna.....	200
5.5.3 Heráclito a ojos de Platón.....	200
5.5.4 Heráclito a ojos de Aristóteles.....	202
5.5.5 Hacia el Uno.....	203
5.5.6 El fuego y el alma.....	206
5.5.7 Vuelta a Platón: el automovimiento del alma.....	207
5.5.8 La filosofía griega y el pensamiento moderno.....	208
6. OÑATE.....	211

6.1 LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA ENTRE KÍNESIS Y ENÉRGEIA.....	211
6.2 TEOLOGÍA Y HERMENÉUTICA EN ARISTÓTELES.....	216
6.3 VIAJE A MILETO.....	218
6.4 PARMÉNIDES Y HERÁCLITO CONTRA EL PITAGORISMO.....	221
6.5 ARISTÓTELES CONTRA PLATÓN: LA VUELTA A LA CASA DEL PADRE.....	224
6.6 LA DERIVA DE PLATÓN HACIA EL MATERIALISMO ABSTRACTO.....	226
6.7 EL SEGUNDO HEIDEGGER.....	230
6.7.1 La reescritura de Aristóteles.....	230
6.7.2 La denuncia de la racionalidad metafísica de Occidente.....	231
6.7.3 Hacia un Humanismo Superior.....	233
6.7.4 Las siete tesis.....	234
6.8 LOS HIJOS DE NIETZSCHE EN LA POSTMODERNIDAD HERMENÉUTICA.....	238
7. CONCLUSIONES.....	239
BIBLIOGRAFÍA.....	243

## 1. INTRODUCCIÓN

Nos hemos propuesto hacer un recorrido por la recuperación de los filósofos presocráticos llevada a cabo por la filosofía hermenéutica del siglo XX. La referencia a la filosofía de los presocráticos ha resultado central y privilegiada para la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y también para la de su maestro Martin Heidegger. Ambos siguieron el camino señalado por Nietzsche, que ya había sido abierto antes por la poesía filosófica de Hölderlin y por Hegel, los cuales contribuyeron decisivamente a la puesta de los presocráticos en primera línea de la actualidad filosófica.

Sin embargo, hemos de tener presente que la recuperación hermenéutica no tiene un interés meramente historiográfico ni tampoco supone la proyección de los propios conceptos filosóficos en aquellos filósofos que nos precedieron. Como advierte Teresa Oñate, la racionalidad hermenéutica es insoslayablemente filosófica, y la filosofía precisa del diálogo vivo, asumiendo los propios prejuicios e intereses, con vistas a ejercer la crítica eficaz y profunda del presente que permita abrir algún futuro diferencial. La Hermenéutica es el lugar temporal en el que discuten los tiempos, allí donde el presente se abre críticamente a poder ser alterado por la riqueza de los otros pasados posibles hacia otros futuros posibles que no constituyan una mera repetición sin sentido. En ese lugar discuten, dialogan y se enriquecen mutuamente los tiempos. Porque de lo que se trata es de dialogar con los primeros filósofos de Occidente en

busca de un nuevo inicio para nuestra civilización, allí donde se hallan los pasados posibles inagotables, pendientes de que se interpreten en los documentos de nuestra memoria virtual<sup>1</sup>.

De ahí hemos de deducir que el diálogo hermenéutico, su *Pietas* legislativa y jurídica reclama la igualdad de los tiempos, la *isonomía* y la *díke* de todos los lenguajes de todos los tiempos.<sup>2</sup> Sin duda ésta es la mejor vía, y quizás la única posible también, para el diálogo intercultural, pues rompe con todo el dogmatismo del monólogo único e impositivo de la razón absolutista incomprensiva, la cual ha tratado siempre a los otros pueblos y culturas, y a las otras épocas de nuestra cultura, como menores de edad, primitivos e incluso salvajes, en nombre de un progreso y de una modernidad que nunca terminaban de llegar.

La Hermenéutica, en su crítica del presente y apertura al futuro, tiende un puente dialógico hacia todo lo otro que la dialéctica de la racionalidad moderna ilustrada había aherrajado en el pasado. Por ello, la Hermenéutica es crítica contra la violencia ahistórica de la Historia Universal, y trata de desenmascarar la lógica de la Dialéctica de la Ilustración Moderna, denunciando la contradicción de su progreso aparente en un tiempo congelado y siempre repetido. La Hermenéutica busca lo otro de los pasados posibles, estableciendo el diálogo con todos los pasados no agotados para devolverles la palabra y la vida que les permita alterar nuestro presente.<sup>3</sup>

T. Oñate nos regala, en una alusión a la acción de comprender del Segundo Heidegger como recordar el pasado, agradecer y recibir el pasado y el presente y poetizar lo más amable, necesario y deseable del futuro, nos regala -decíamos- una bellísima comparación de la comprensión hermenéutica con la experiencia musical: el carácter necesariamente histórico y espiritual de todo comprender posee una matriz temporal sincrónica y re-uniente, como la que se produce en la experiencia musical, «pues sin la resonancia que queda y la anticipación del continuo venidero no podríamos siquiera escuchar las notas “presentes” que ya se están fugando hacia el silencio y la memoria donde se albergan. Por ello esa memoria silenciosa condiciona el decir de la palabra y la música tanto como su escucha intensa y su callar.»<sup>4</sup>

1 Cfr., Teresa Oñate: “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica” en Teresa Oñate y otros, *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, p. 385.

2 Cfr., *ibid.*, pp. 386 y 387.

3 Cfr., *ibid.*, pp. 388-391.

4 Teresa Oñate, “Estudio preliminar. Heidegger, (*hó Skoteinós*). La ontología estética del espacio-tiempo tras la *kehre*” en Teresa Oñate y otros (Ed), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*,

De esta forma todos los pasados antes condenados a la muerte vencida se abren a la posibilidad de su futuro inagotable, de su futuro anterior, «¡Y eso es Hermenéutica! Y ¡claro que produce alegría la apertura de la resurrección inmanente de todos los pasados aún posibles curvando el tiempo hacia la pietas de otra historicidad menos violenta!... Actuar y pensar tras la *kehre*, abriendo el alma, cuerpo, mente, al reconocimiento de todos los pasados posibles, todas las comunidades animadas del planeta, y al pensamiento de la diferencia, grávido del futuro que se curva por medio del lenguaje del espacio-tiempo del pensar del ser»<sup>5</sup>, añade T. Oñate refiriéndose al pensamiento hermenéutico del Segundo Heidegger.

La comprensión hermenéutica también ha de efectuarse con respecto a la trayectoria del pensamiento de cada filósofo: no se puede leer al Primer Heidegger desde el Segundo, sino al revés, porque el camino de vuelta incluye al de ida, mientras que el de ida excluye las producciones futuras. De esta manera, nos ilustra T. Oñate, la comprensión hermenéutica se opone al historicismo como método de lectura e interpretación, el cual tritura, con su violencia evolucionista y superadora, las etapas anteriores de un pensador por insuficientes, o puebla su trayectoria de falsos problemas y contradicciones que el mismo autor probablemente ya se ha tomado la tarea de resolver.<sup>6</sup>

Así mismo, T. Oñate nos invita a pensar el Eterno Retorno de lo Igual nietzscheano como método del pensar interpretativo, el único que permite leer a los filósofos desde ellos mismos, hermenéuticamente, sin excluir el primer tramo del camino de su pensar ni el segundo tramo, sino integrando a ambos en el límite donde el filósofo se para a reflexionar tras haber elaborado las cuestiones del espíritu de su epocalidad y a abarcar el camino recorrido para comprender su sentido unitario y a explorar las conexiones e implicaciones, así como los apoyos y disensos de los contextos de interlocución con los que dialoga.<sup>7</sup>

En definitiva, la Hermenéutica nos va a permitir volver a esas diferencias que estaban allí y no se dieron por no haber sido recibidas o por no haber podido entrar en combinatorias eficaces de acción comunicativa. O a lo mejor sí se dieron aunque su fulgor sólo pudiera brillar un instante, subsumidas por otra interpretación que las

Dykinson, Madrid, 2012, p. 39.

5 Ibid., p. 70.

6 Cfr., Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del Segundo Heidegger”, en Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 326.

7 Cfr., *ibid.*, p. 328.

olvidaba.<sup>8</sup>

Ésta es la tarea que Gadamer ha reclamado, siguiendo la vía abierta por Heidegger y Nietzsche y dibujada ya también por Hölderlin. Así la Hermenéutica ha ido situándose en el centro de la filosofía crítica actual pugnando por convertirse en una alternativa al positivismo dogmático científico y al historicismo lineal progresista. La Hermenéutica ha ido socavando la legitimidad de estos dos grandes mitos o metarrelatos violentos, con los que se viene imponiendo hoy en todo el mundo la única Razón Universal, que se pretende siempre hegemónica: la eficaz razón tecnocrática de Occidente, la cual, sobre todo a partir de la secularización de la modernidad ilustrada, ha ido mostrándose como la razón del poder y la fuerza, dirigida a su propia expansión global, y desembocando en una creciente depauperización del planeta, en una concentración masiva del capital, en la barbarie belicista y en el desastre ecológico global. Por ello la Hermenéutica reclama otro inicio racional para Occidente.<sup>9</sup>

La historia de Occidente está enferma con su guerra permanente e ilimitada, en tanto que civilización esencialmente mitológica y salvífica, por lo que la exigencia racional crítica de la filosofía actual debe reconocer la primacía ontológico-política de los mitos-símbolos sapienciales, y trabajar por las filosofías que se basan en ellos. La única vía posible quizá para saltar fuera de la Metafísica de la Historia, pero dentro de nuestra tradición documental, interpretada de otra manera y con otro criterio distinto de relación con los pasados, que ahora vuelven a ser posibles y abiertos. Así se prepara el otro comienzo que ya era posible desde el nacimiento de la Filosofía y de Occidente: “saltando” desde el nihilismo historicista consumado en que ya parece disolverse toda racionalidad y desenvolverse la lógica de la guerra, a otro lugar-tiempo más sabio y menos violento.

Cada epocalidad tiene su tarea, y en cada época es distinto el oficio de pensar. Para nosotros -seguimos a Teresa Oñate- a partir de la 2ª Guerra Mundial, en el siglo XXI, no puede tratarse sino de interrumpir los factores profundos de la Guerra y la barbarie. La filosofía del siglo XXI, que a partir de Nietzsche y Heidegger es filosofía hermenéutica, debe interrumpir la Metafísica y el nihilismo del Capital de la guerra-libertad ilimitada del hombre y sus salvadores metarrelatos de legitimación. Porque la violencia se opera en nombre de una racionalidad instrumentalizada por la retórica de

---

8 Cfr. Teresa Oñate: “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, op. cit., p. 392.

9 Cfr., ibid., pp. 398 y 399.



los mitos salvadores. Tenemos que volver a empezar a pensar, a aprender a pensar, desde el principio, volver a leer nuestras historias, retrazando sus plurales tradiciones hermenéuticas y redescubriendo sus sentidos, desde el nacimiento mismo de nuestra racionalidad y nuestra historia, desde Mileto, cuya sabiduría del límite se apresta a renacer entre nosotros, retejiendo el diálogo público entre los hombres entre sí y con lo otro inmanente, con la *phýsis* y con el ser de lo divino del lenguaje y la memoria<sup>10</sup>.

Gadamer confirma las palabras de Teresa Oñate en *El inicio de la filosofía occidental*, cuando advierte de que el interés sobre el inicio de la filosofía griega y de la cultura occidental no es meramente histórico, sino que tiene que ver con los problemas actuales de nuestra cultura, que está en una fase de incertidumbre y de falta de claridad, y que está buscando el modo de relacionarse con otras culturas diferentes que no nacieron del pensamiento griego. Una investigación sobre el pensamiento griego tiene interés actualmente para que podamos comprender nuestro destino.<sup>11</sup>

A continuación seguimos a Gadamer en el análisis del sentido de inicio. ¿Qué quiere decir “el principio” del pensamiento occidental? ¿Cuál es aquí el significado de “principio”? El principio es siempre el principio respecto a un final, a un punto de llegada, y ello plantea dificultades al tratar de determinar ese punto. ¿Se refiere al final de la metafísica con el triunfo del positivismo científico y de la racionalidad de las ciencias? Claro que no. Tampoco se trata del final del hombre, anunciado por Foucault y otros. Gadamer defiende otra perspectiva más radical del punto de llegada: denomina “primitividad” o “el principiar” al principio no determinado todavía en un sentido u otro, hacia un fin o hacia otro, y en el que son posibles todos los desarrollos. Conocer el principio de algo sólo sería conocerlo en su juventud, en la fase de la vida en que no existen todavía los desarrollos concretos y determinados. Éste es el sentido de inicio que se da con los presocráticos. En ellos se da una búsqueda sin saber cuál será el destino.<sup>12</sup>

Y en esa búsqueda no somos espectadores puros sino que estamos inmersos en esa tradición. Gadamer lo llama “conciencia de la determinación histórica” o “historia de las determinaciones”. No es cierto que estudiar una tradición o un texto dependa de nuestra elección. Esa libertad, ese distanciamiento respecto del objeto estudiado no existen. Nosotros estamos en el curso de la tradición y no en la distancia soberana, y ello supone estar condicionados por ella y por la sociedad, la época, la visión del

---

10 Cfr. Teresa Oñate, *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004, pp. 145 y 146.

11 Cfr., Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1995, p.13.

12 Cfr., *ibid.*, pp.16-22.

mundo, los prejuicios...Y todo esto es fecundo y ejerce una influencia en el dirigirse y en el interpretar una tradición. No observamos la historia desde la distancia, sino que estamos, en cuanto seres históricos, siempre en la historia que intentamos conocer y comprender.<sup>13</sup>

La posición hermenéutica queda confirmada por la propia condición humana, pues la pretensión de distanciarse de las cosas, como si fueran un objeto de observación, se olvida del dato decisivo de nuestra comunicación con los demás hombres y con las demás culturas, a saber, que en este contacto los demás también hablan. Por eso la tarea de interpretación del pensamiento occidental pasa a ser un diálogo entre dos interlocutores. La cultura vive como forma de comunicación, como juego en el que dos participantes no son sujeto, el uno, y objeto, el otro. Por eso las ciencias de la cultura tienen un método científico que es poco relevante si se lo compara con el valor que para estas ciencias tiene nuestra participación, nuestro estar dentro de la tradición y de la vida de la cultura.<sup>14</sup>

Teresa Oñate ve signos esperanzadores en la recepción actual de la racionalidad hermenéutica en Occidente y en su creciente influencia en todos los registros de la cultura crítica. La hermenéutica de Gadamer se ha convertido en la nueva *koiné* racional de las sociedades de Occidente, en la nueva lengua común del pensamiento. Habla incluso del “Efecto-Gadamer” en todos los registros de la cultura crítica. Filósofos como Vattimo, que hereda directamente a Gadamer, o Michael Hardt, que hereda la ontología de Deleuze y el postestructuralismo francés, son síntomas alentadores de un “futuro anterior” que remite en ambos al nexo con Nietzsche.<sup>15</sup>

Ésta es la fecunda perspectiva de la hermenéutica de Gadamer: partir de cómo la experiencia originaria es ya siempre memoria del futuro, rememoración historiográfica que dialoga y discute sobre la interpretación del sentido de lo sido inicial. De ahí que la filosofía griega presocrática sea y esté en la esencia de la hermenéutica como filosofía actual y como *koiné* de la postmodernidad en curso, de un modo insólito: como investigación no del pasado sino del futuro que se abre ahora por el descubrimiento de nuestro pasado instituyente olvidado, pero no consumido, y de nuestro origen perdido, al parecer, ya a partir de Platón.<sup>16</sup>

---

13 Cfr., *ibid.*, pp. 27-32.

14 Cfr., *ibid.*, pp. 33 y 35.

15 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, *op. cit.* pp. 400 y 401.

16 Cfr., *ibid.*, pp. 451 y 453.

Esta perspectiva de la hermenéutica la observamos ya en Heidegger e incluso en Nietzsche, aunque sea de un modo no explícito. Hegel había contribuido a la actualidad de los presocráticos pero desde un concepto de la historia de la filosofía lejano todavía al hermenéutico, sin considerar la igualdad de los tiempos y de las épocas, sin concebir la investigación historiográfica como diálogo de igual a igual entre nuestro presente y nuestro pasado, pues para él la historia es avance progresivo hacia el Absoluto, desde un pensamiento pobre inicial, hacia la Idea, el Espíritu Absoluto. El sentido que tiene para él la interpretación de los filósofos presocráticos es el de descubrir las huellas iniciales del pensamiento occidental, y lo hace proyectando sus propios conceptos filosóficos en aquel inicio, en el que éstos se mostrarían como ingenuos balbuceos.

En palabras de Heidegger que describen críticamente este método de investigación prehermenéutico sobre el pensamiento antiguo, se trata del desplazamiento del «temprano pensar griego a la región que está dominada por cuestionamientos de la Metafísica que vendrá después (...) Con ello, ciertamente, de un modo inevitable, el pensar temprano queda integrado en el diálogo posterior, trasladado al horizonte de éste, arrebatándole la libertad de su decir propio. (...) Es un dialogar que no se deja interpelar por el pensar temprano, que se cierra a ello y lo recubre con opiniones doctrinales posteriores.(...) Es un diálogo que ha terminado antes de empezar.»<sup>17</sup>

## 2. NIETZSCHE

En contraste con la enseñanza del Nietzsche filósofo “presocrático heraclíteo”, su contribución a la hermenéutica académica de los presocráticos fue muy escasa, según T. Oñate. No comprende a Anaximandro y con Parménides repite los tópicos del monismo del ser Uno-Todo cardinal e inmóvil, sin abrirse a la consideración modal intensiva del uno-mismo simple como acción o como moda de ser de la multiplicidad. La misma acción-límite común del pensar y el ser, situada en el ámbito del *arché*. En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, con la excepción de Heráclito, repite los mismos tópicos de la historia de los presocráticos de los positivistas fisicistas decimonónicos, en ocasiones contrarrestadas por un espiritualismo mítico-orfizante

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, “Lógos (Heráclito, fragmento 5º)”. *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 207 y 208.

propio de lecturas románticas. Incluso caerá con Anaxágoras en el factor nihilista-mitológico que anida en la *téchne* cosmogónica y que luego le reprochará Heidegger<sup>18</sup>.

Con Heráclito sí se da una plena comprensión hermenéutica en esta obra temprana de Nietzsche: su ontología trágica de la inocencia y el juego, ajena a toda voluntad escatológica y toda cosmogonía, que le hace exclamar a Teresa Oñate con entusiasmo: «¡Qué alcance profético el de la fundación délfica y heraclítica de la hermenéutica en estos pasajes del joven Nietzsche!»<sup>19</sup> Pasajes en los que se produce un renacer de la filosofía, en los que sólo descubre a Heráclito, quedándose transfigurado y deslumbrado por la sabiduría de los límites. La hermenéutica contemporánea postmoderna, como renacimiento trágico estético de la filosofía griega originaria abierta por Nietzsche al resucitar los textos de Heráclito. La reproposición de una cultura trágica-hermenéutica por parte de Nietzsche permite renacer la filosofía y el arte como *paideía* ciudadana, un espacio público de legitimidad para la verdad y el arte no sometidos a los tráficados del poder y volver a poner la ley-límite del *lógos*, como en Delfos y en la Jonia presocrática, en medio de la plaza pública, como lo común, el criterio y la medida de la cultura. Tal es la antorcha que nos lega el Nietzsche presocrático heraclítico<sup>20</sup>.

## 2.1 EL “NIETZSCHE” HERMENÉUTICO

Nos centramos en las páginas siguientes en el estudio de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, con la que se abre la hermenéutica postmoderna, como acaba de mostrar Teresa Oñate. En el prólogo, Luis Fernando Moreno Claros advierte que Nietzsche había escrito *El nacimiento de la tragedia* contra Sócrates y el optimismo socrático, porque minaba el verdadero espíritu trágico, el espíritu de la tragedia ática, de plena aceptación del mundo del devenir, de un mundo que se acepta a sí mismo tal y como es, con su dosis siempre constante de vida y de muerte; una aceptación instintiva, alejada del intelectualismo que primaría en Grecia tras Sócrates, y que debilitaría la cultura helena. A partir de ahí deseaba mostrar Nietzsche que el verdadero espíritu trágico no sólo se hallaba en la tragedia, sino también en los primeros filósofos, los

18 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica” en Oñate T. y otros, *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, pp. 425 y 426.

19 Ibid., p. 427.

20 Cfr., ibid., pp. 427 y 428.

presocráticos, cuya grandeza de caracteres primarios maravillaba a Nietzsche y se proponía transmitir a sus alumnos. Los presocráticos, en tanto que verdaderos intérpretes de la Naturaleza y del mundo del devenir, eran una manifestación del espíritu genuinamente griego. Estaba convencido de que el examen de los escritos de los presocráticos indicaba mucho más sobre el espíritu griego que todo el estudio de la historia de manera que se convirtió en un vigoroso estímulo para su propio pensamiento. Ellos contribuyeron a consolidar su personalidad filosófica y acabaron por hacer madurar al filólogo para la filosofía. Si Schopenhauer fue para el joven Nietzsche un ideal filosófico, Heráclito terminaría por superar tal influencia. Heráclito se transforma para él en el máximo representante de un ideal intelectual de libertad, de *amor fati* y de orgullo clásico. Llega a escribir en *Ecce homo*, ya a las puertas de la locura, que cerca de Heráclito siente más calor y se encuentra de mejor humor que en ningún otro lugar<sup>21</sup>.

Comienza Nietzsche con un entusiasta elogio del espíritu del pueblo griego. Allí donde la filosofía se mostró como algo salvador, como algo protector, fue siempre con los sanos; a los enfermos los volvió aún más enfermos. Los griegos eran un pueblo sano y legitimaron la filosofía de una vez por todas por el simple hecho de que filosofaron, y lo hicieron con mayor intensidad que todos los demás pueblos. La filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz. Que los griegos hayan filosofado en aquella época nos instruye tanto acerca de lo que la filosofía es y debe ser, como acerca de los griegos mismos<sup>22</sup>. Completaron lo que habían tomado prestado, engrandeciéndolo, elevándolo y depurándolo, de manera que acabaron por ser sus creadores. Fueron los descubridores de las típicas mentes filosóficas, con respecto a las cuales la posteridad no ha añadido ya nada esencial. Cualquier pueblo se sentiría avergonzado ante una pléyade de filósofos tan maravillosa. Todos estaban hechos de una pieza, tallados en un solo bloque de piedra. Entre su pensamiento y su carácter hay una estricta necesidad. Para ellos no existió convención alguna. En su magnífica soledad, fueron los únicos que entonces vivían para el cultivo del conocimiento. Todos poseyeron la virtuosa energía de los antiguos, jamás superada por la posteridad<sup>23</sup>.

Y continúa alabando al mundo griego. Un pueblo no se caracteriza tanto por sus grandes hombres como por su manera de reconocerlos y venerarlos. En otras épocas el filósofo era un peregrino solitario en el más hostil de los ambientes o pasando

21 Cfr., Luis Fernando Moreno Claros, "Prólogo", en F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 1999, pp. 19-24.

22 Cfr., Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., pp. 33 y 34.

23 Cfr., ibid., p. 37.

inadvertido o abriéndose paso con los puños abiertos. En Grecia surge el filósofo como un noble heraldo. El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia decía mucho más que cualquier juicio moderno, porque ellos vivían en una civilización verdadera, con un estilo propio, y nosotros no tenemos tal civilización<sup>24</sup>. Con Platón comienza algo nuevo, a partir de él les falta a los filósofos algo esencial, son filósofos híbridos, tanto en su filosofía como en su personalidad. En su doctrina de las ideas se conjugan elementos socráticos, pitagóricos y heraclíteos, ya no es un tipo puro. Todos los filósofos posteriores son híbridos, y cuando se presenta algo parecido a uno puro, como con los cínicos, ya no son tipos sino caricaturas. Los posteriores son además fundadores de sectas o círculos que se oponían a la cultura helénica. Buscan una salvación, mas sólo individual o para los amigos y discípulos. Por el contrario, la acción de los antiguos filósofos presocráticos se dirigía a una salvación a lo grande. Han sido juzgados erróneamente y por el simple hecho de que Platón y Aristóteles no carecieron de copistas y admiradores, tendemos a favorecer a éstos en detrimento de sus predecesores<sup>25</sup>.

Podemos observar en estos comentarios elogiosos de Nietzsche una misma valoración general de todos los presocráticos, pese a que la interpretación hermenéutica de Heráclito es de una mayor profundidad que la de los demás, con los que repite los tópicos del positivismo fisicista, como nos ha mostrado Teresa Oñate en las páginas precedentes.

### 2.1.1 Tales de Mileto

Su interpretación de los filósofos presocráticos comienza, claro está, con la tesis de Tales de que el agua es el origen y matriz de todas las cosas. Dice que hay que tomarla en serio por tres razones: porque enuncia algo sobre el origen de las cosas, lo que pone a Tales en compañía de la religión y la superstición; porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna, lo que nos lo muestra como un investigador de la naturaleza; y porque en ella se incluye, aunque sea en estado de crisálida, el pensamiento «Todo es uno», lo que lo muestra ya como el primer filósofo griego. Con esta idea monista fue más allá de la ciencia, lo que le parece a Nietzsche un verdadero

---

24 Cfr., *ibid.*, pp. 38 y 39.

25 Cfr., *ibid.*, pp. 40 y 41.

salto de gigante. Sus escasas y desordenadas observaciones sobre la procedencia y la metamorfosis del agua le sugirieron una gigantesca generalización. En Tales apreciamos cómo opera la filosofía en todas las épocas cuando quiere rebasar la experiencia. Impulsado por la fantasía salta una y otra vez de posibilidad en posibilidad, tomándolas provisionalmente como certezas. Y donde más poderosa se muestra la fantasía es en el descubrimiento y comprensión de las analogías: la reflexión reemplaza lo que ha observado por lo análogo. Es un filosofar que no se atiene a demostraciones, que destruye todas las bases al sobrepasar la lógica de la experiencia empírica con la afirmación «Todas las cosas son agua», pero que para Nietzsche tiene su valor, porque tras ese desmoronamiento del edificio científico todavía subsiste una poderosa fuerza propulsora de gran fecundidad para el futuro. Tales se presenta como un maestro original y creativo, que comienza a mirar la Naturaleza sin el apoyo de fabulaciones fantásticas, utilizando la ciencia y la certeza para después sobrepasarlas con una mente filosófica. La ciencia se precipita sobre todo lo cognoscible impulsada por el deseo de querer conocerlo todo. Cuando Tales enuncia «Todo es agua» le hace al hombre salir de ese trastear por todos los rincones, característico de las ciencias particulares, superando los grados más ínfimos del conocimiento y presentándole la solución última de las cosas. El filósofo trata de que se reúna en sí mismo toda la armonía del universo y luego intenta exteriorizarla en conceptos. Tales intuyó la unidad absoluta del ser y cuando la quiso comunicar habló del agua<sup>26</sup>.

Esta interpretación de Tales no tiene en cuenta otros fragmentos conservados como «Todo está lleno de lo divino» o «Lo más bello es el cosmos, porque lo divino no ha sido producido», en los que esa armonía del universo que veía Nietzsche es calificada por Tales como «lo divino», en lo que hay que entender, según Teresa Oñate, lo eterno, lo necesario, lo autolegislado y espontáneo, es decir, la ley que une las diferencias de la multiplicidad del cosmos. Se trata de una teología racional y sincrónica que deroga las teologías y las cosmogonías<sup>27</sup>.

## 2.1.2 Anaximandro

De Anaximandro interpreta Nietzsche la sentencia «De donde se generan las

---

26 Cfr., *ibid.*, pp. 44-51.

27 Cfr., Teresa Oñate, Seminario *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, sesión 5ª, Canal UNED.

cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo» (Diels y Kranz, fr.1) como si se tratara de un problema ético. Todo lo que es, está condenado a desaparecer, ya sea la vida humana, el agua, lo frío, lo caliente. Por ello no se puede instaurar, como la causa y principio de todas las cosas, un ser que posea cualidades determinadas. El origen primario de ese devenir tiene que ser indeterminado y solo puede ser definido de forma negativa, en tanto algo a lo que no puede atribuírsele ningún predicado del mundo del devenir. Según Nietzsche, Anaximandro ya no aborda el origen del mundo desde un punto de vista puramente físico, sino ético, pues en la pluralidad de las cosas ve injusticias e iniquidades, y los seres han de pagar la culpa de su existencia con la muerte. La existencia se convierte en un problema moral, no es legítima, sino algo que se expía mediante la desaparición<sup>28</sup>.

Teresa Oñate opina que esta interpretación moral de la sentencia de Anaximandro no es correcta y surge debido a que en el fragmento no se había incluido todavía «mutuamente», como la doxografía posterior ha demostrado. Por tanto la injusticia hay que entenderla mutuamente, de las cosas presentes contra las ausentes y simultáneamente de las ausentes contra las presentes, y hay que entenderla como exclusión, o sea, que cualquier determinación es excluyente de las ausentes y posibles, que se realizarán en otro aquí y ahora. Hay que entender la justicia por tanto como racionalidad, como inteligibilidad: la realidad es justa porque es sistema, combinatoria de determinaciones coherentes entre sí dentro de un sistema. El primer escrito documental de la filosofía llama a la racionalidad justicia: desde su inicio la filosofía es una apuesta por la racionalidad e inteligibilidad de la realidad<sup>29</sup>.

### 2.1.3 Heráclito

«En medio de la noche mística que envuelve el problema del devenir en Anaximandro, aparece Heráclito de Éfeso, iluminándolo como un relámpago divino»<sup>30</sup>. Así de entusiasta nos presenta Nietzsche a su filósofo griego predilecto. En el devenir ve lo que está sujeto a leyes y seguridades infalibles. En el mundo rige una justicia que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales. Lo que observa

28 Cfr., Friedrich Nietzsche, op. cit. pp. 51-56.

29 Cfr., Teresa Oñate, Seminario *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, op. cit., sesión 7ª.

30 Ibid., Friedrich Nietzsche, op. cit. p. 56.



no es una condena de las criaturas, de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir. Donde reina la injusticia hay arbitrariedad, desorden, carencia de reglas; en cambio, donde reina la ley, no puede ser el ámbito de la culpa, la expiación y el castigo<sup>31</sup>. Nietzsche opone a Heráclito y a Anaximandro, debido a la interpretación moral incorrecta de éste último. Pero además no ve en Heráclito nada permanente, sino que la esencia entera de la realidad es el devenir eterno y único, la absoluta indeterminación de todo lo real, que constantemente actúa y deviene, pero que nunca es. Una idea terrible y sobrecogedora que compara Nietzsche con la sensación de perder la fe en la solidez de la tierra durante un terremoto. Sólo con una fuerza extraordinaria se puede transformar en lo contrario, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz. Lo logró Heráclito al observar el proceso vital del nacimiento y la muerte de los seres, y concebirlo como una forma de polaridad, como la escisión de una fuerza dividida en dos actividades diversas, opuestas, pero tendentes a la reunificación. En cada instante residen simultáneamente emparejadas la oscuridad y la luz, lo amargo y lo dulce, como dos luchadores, de los cuales, a veces uno a veces otro, obtienen ventaja. De esa lucha surge el devenir y el combate continúa sin cesar durante toda la eternidad, conforme a su ley y justicia eternas. Las cosas mismas, en cuya existencia y duración creen los hombres, no son más que las chispas que originan las espadas en el combate. Y se le ocurrió otra intuición ante el eterno espectáculo del combate de contrarios: se sintió incapaz de contemplar por separado ni a los luchadores ni a los jueces; los mismos jueces le parecían luchar, y los mismos luchadores, juzgarse a sí mismos<sup>32</sup>.

Por otra parte, la interpretación del fuego de Heráclito se limita a la comparación con el *arché* de los milesios: del fuego dice lo mismo que Tales había dicho del agua, que todo surge del fuego y que recorre en innumerables transformaciones el camino del devenir<sup>33</sup>. Veremos más adelante cómo la investigación hermenéutica ha mostrado que el fuego posee en Heráclito una mayor riqueza de significaciones y que no hay que interpretarlo simplemente como el *arché*.

Incide después Nietzsche nuevamente en que en Heráclito no hay ni una sola gota de injusticia en el mundo. Un regenerarse y un perecer, un construir y un destruir sin justificación alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, como en el juego del niño o en el del artista. Lo mismo que un niño construye castillos en la arena, así el

---

31 Cfr., *ibid.*, p. 57.

32 Cfr., *ibid.*, pp. 57-63.

33 Cfr., *ibid.*, p. 65.

fuego construye y destruye. Pero algo importante: no lo hace a ciegas, sino conforme a leyes, siguiendo un patrón<sup>34</sup>. Esta concepción del devenir como juego inocente y eterno, y a la vez conforme a unas leyes son los dos aspectos que, según hemos visto anteriormente, Teresa Oñate valora de manera más entusiasta, pues son los límites de una ontología trágica, ajena a toda voluntad escatológica y a toda cosmogonía propias de la escuela pitagórica y, más tarde, también de la Academia platónica, que traicionaron los límites de la ontología y, al hacerlo, traicionaron también a la filosofía misma.

### 2.1.3 Parménides

Parménides es la imagen contrapuesta de Heráclito. Su momento de abstracción absoluta, no turbada por realidad concreta alguna, escinde -según Nietzsche- el pensamiento presocrático en dos partes, pues su doctrina del ser y del no ser, ese momento de «gélido paroxismo de la abstracción», destruyó sus propias doctrinas anteriores, que estaban en consonancia con Anaximandro, a cuyas preguntas trataba de responder. Venía a decir que en el devenir son necesarios tanto el ser como el no ser, y que cuando ambos actúan conjuntamente acontece aquél<sup>35</sup>. Pero hubo un día en que Parménides tuvo una idea singular que dejó sin valor tal concepción del devenir. Examinó tanto al ser como al no ser y de súbito se quedó perplejo ante el concepto del no ser. ¿Es que acaso puede ser algo lo que no es? Había estado admitiendo la existencia del no ser, lo cual era un terrible pecado lógico. Pero tenía ahora ya un principio, había encontrado la llave del secreto del mundo, lejos de todas las ilusiones quiméricas y engañosas de los hombres. Y entonces se encuentra en el camino con Heráclito, que debió de constituir un infeliz encuentro pues debió de parecerle odioso su juego antinómico, con proposiciones como «Nosotros somos y al mismo tiempo no somos» o «Ser y no ser es lo mismo y a la vez no es lo mismo». Y a continuación nos describe al ser parmenídeo como el Uno-Todo extenso, eterno, inmóvil, ilimitado e indivisible, idéntico en su perfección en todos y en cada uno de sus puntos, como una esfera. Y debía de encolerizarse, comenta Nietzsche, contra sus propios ojos, que hacen creer que existe el no ser y transmiten la sensación de que también el devenir tiene un ser. Para

---

34 Cfr., *ibid.*, p. 68.

35 Cfr., *ibid.*, pp. 75-79.

este Parménides nietzscheano sólo en las ampulosas y etéreas abstracciones, en las ciencias vacías de los conceptos más indeterminados reside la verdad<sup>36</sup>.

Y continúa Nietzsche imaginándose a este Parménides frío, abstracto y esquemático: «Un griego de aquella época podía huir de la realidad multiforme y plena de riqueza como de un simple esquematismo fantasmagórico e ilusorio engendrado por la imaginación (...) en la quietud mortal, en la gélida rigidez de ese concepto de ser, un concepto vacío y que no dice nada; lo maravilloso de tal acontecimiento es esa deformidad sin alma, inodora e incolora, esa enorme carencia de sangre, de religiosidad, de calor ético, esa abstracción y ese esquematismo»<sup>37</sup>.

Vemos que hay en Nietzsche una comprensión del ser parmenídeo como el Uno-  
Todo extenso, el más universal de los conceptos que no tiene diferencias y no significa nada, un infinito extenso, ilimitado y vago; en definitiva, el ser de la metafísica. Mientras que la hermenéutica ha descubierto ya que el ser de Parménides es lo contrario de la extensión, un límite intensivo, un límite limitante, no limitado ni ilimitado, porque es la ley, lo legislante, que no debe confundirse con lo legislado: el ser, uno, indivisible, en la intensión del pensar, sin otro espacio ni tiempo que el del pensar intensivo. El ser uno modal, compatible con la multiplicidad del mundo fenoménico, precisamente porque es el modo de ser único de la pluralidad, de sus diferencias. Algo de lo que ya hablaban los milesios y Heráclito: la posibilidad de reconocer la legislación de los cambios gracias a que hay una mismidad en lo que cambia, de reconocer la repetibilidad de los fenómenos y su frecuencia empírica; de reconocer lo que hay de eterno y necesario en lo que cambia, en lo contingente<sup>38</sup>. No comprende Nietzsche que Heráclito y Parménides no se oponían sino que estaban diciendo lo mismo, como descubrirían poco más tarde Heidegger y Gadamer.

Nietzsche dice que podrían alegarse dos argumentos contra Parménides: el primero dice que si el pensamiento es real en los conceptos, también tienen que ser reales la pluralidad y el movimiento, puesto que el pensamiento racional es móvil, un movimiento de concepto en concepto, es decir, dentro de un conjunto de una pluralidad de realidades. El segundo dice que si no existe más que la identidad entre ser y pensar, ¿qué son entonces los sentidos mismos? Si sólo pueden engañar, ¿cómo pueden hacerlo

---

36 Cfr., *ibid.*, pp. 80-86.

37 *Ibid.*, p. 87.

38 Cfr., Teresa Oñate, Seminario *La crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo*, Canal Uned, sesión 4<sup>a</sup>.

siendo algo no real?<sup>39</sup> Estos argumentos pierden todo su sentido en cuanto comprendemos que Parménides no niega el mundo fenoménico ni la multiplicidad que nos ofrecen los sentidos, sino que lo que hace es buscar lo que los une, su legislación, que es la condición de posibilidad de su comprensión y de su comunicación mediante el lenguaje.

### 2.1.5 Anaxágoras

Con Anaxágoras cae en el factor nihilista-mitológico de la *téchne* cosmogónica, como nos ha advertido antes Teresa Oñate. Como los demás pluralistas, Anaxágoras trató de hacer compatible el ser parmenídeo con la pluralidad y el movimiento de la naturaleza, eso sí, entendiendo el ser parmenídeo como el Uno-Todo extenso e infinito. Existe una pluralidad de seres en movimiento, pero ¿de dónde procede este movimiento? Según la elección irrumpimos en el ámbito de Anaxágoras, de Empédocles o de Demócrito. El movimiento puede aclararse mágica o mecánicamente<sup>40</sup>.

Según Nietzsche, el movimiento indudable del pensamiento y de las representaciones le llevó a la hipótesis de que las representaciones se mueven por sí mismas, no son movidas, no poseen causa alguna de movimiento fuera de ellas. Pero las representaciones no sólo se mueven a sí mismas, también mueven algo distinto a ellas: el cuerpo. Con esto ya tenía Anaxágoras el esquema regulativo para el movimiento del mundo: el *noûs*, una substancia que se mueve a sí misma y a otras y cuyo movimiento no proviene de fuera ni depende de ninguna otra cosa. Pero queda el problema -según Nietzsche- del inicio del movimiento, del movimiento originario. El *noûs* tuvo que dar inicio en algún momento incierto al movimiento de las cosas externas a él y, en cambio, pudo ocuparse durante tiempos inmensos de él mismo. O sea que admitió un primer momento del movimiento en un tiempo primigenio<sup>41</sup>. Aquí es donde podemos apreciar esa caída en la *téchne* cosmogónica por parte de Nietzsche, al suponer necesariamente un inicio en la concepción anaxagórica del cosmos. Efectivamente, antes del primer movimiento, en un tiempo primigenio, existió un estado de los elementos materiales en el que el *noûs* no había ejercido ningún efecto sobre ellos, es el período del caos anaxagórico. La observación de los fenómenos del nacimiento en la naturaleza le

39 Cfr., Friedrich Nietzsche, op. cit. p. 95.

40 Cfr., ibid., pp. 98 y 99.

41 Cfr., ibid., pp. 105-108.

inspiró la teoría de que todo surge de todo, lo sólido de lo fluido, lo duro de lo blando, la carne del pan; por tanto, todo tendrá que hallarse contenido en todo. El nombre de las cosas expresa sólo la preponderancia en un cuerpo de la masa de una substancia sobre las masas de las demás substancias que la componen, y que se presentan en una mínima proporción imperceptible. En lo que llamamos “oro” también tienen que hallarse contenidos la plata, la nieve, el pan, la carne... en cantidades insignificantes. La preponderancia sólo puede producirse poco a poco, por medio del movimiento, y la mayor proporción es el resultado de un proceso al que denominamos devenir. Esa mezcla originaria tuvo que llegar hasta lo infinitamente pequeño, ya que el proceso de separación requiere un tiempo infinito para desarrollarse. El mundo habría existido entonces como una masa de polvo compuesta de infinitos puntos muy pequeños, cada uno de ellos simple y con una sola cualidad. Aristóteles los llamó “*homeomerías*”. Aunque en tal mezcla originaria de *homeomerías*, *Anaxágoras* tuvo que admitir una excepción: el *noûs* no se mezcló con ninguna otra cosa. Como cualquier otra materia, es divisible hasta el infinito, con la diferencia de que cuando se divide no lo hace por obra de otros elementos, sino mediante sí mismo. Además posee una masa constante durante toda la eternidad, igual que la materia: lo que hay ahora en el mundo, plantas, animales, hombres, espíritu... era así hace un milenio, aunque en diferente distribución. Cuando el espíritu entraba en contacto con alguna otra substancia, jamás se mezclaba con ella sino que la abordaba espontáneamente, moviéndola a capricho. Pero ¿hacia adónde? ¿hacia el capricho ciego? Entramos en lo más sagrado de la teoría de *Anaxágoras*, según Nietzsche<sup>42</sup>.

Si de aquel caos surgió un cosmos tuvo que ser como consecuencia de un movimiento sabiamente dirigido, es decir, por el *noûs*; y su meta sería la separación completa de lo igual, algo que no se ha alcanzado todavía. Si alguna vez, en un punto infinitamente lejano, se consiguiera que todas las *homeomerías* de la misma especie se unieran unas con otras, en perfecto orden, igual con igual, estallaría la gran paz y ya no habría necesidad de más división; el *noûs* retornaría a su movimiento propio sin dividirse más, sin atravesar más el mundo como ahora lo hace residiendo en otras materias. Para Nietzsche, el movimiento del *noûs* demuestra un finalismo admirable<sup>43</sup>.

Nietzsche interpreta a *Anaxágoras* con los prejuicios de la metafísica:

---

42 Cfr., *ibid.*, pp. 108-114.

43 Cfr., *ibid.*, pp. 114 y 115.

cosmogonía mitológica, finalismo, determinismo y, en fin, nihilismo. Por lo demás, Nietzsche también se hace eco de la crítica del *Fedón* en la que Sócrates-Platón le reprocha no haber mostrado que todas las cosas, cada una a su manera y en su lugar, existen con su máxima belleza, bondad y finalidad. Para Anaxágoras, según Nietzsche, no era el mundo real el más perfecto de los pensables, pues había descubierto que la separación de las sustancias mediante la acción del *noûs* no terminaba ni se completaba. Le bastaba haber encontrado un movimiento que, mediante simples efectos continuos, era capaz de crear, desde una mezcla y un caos absolutos, el orden visible<sup>44</sup>. Lo que no le reprocha Nietzsche a Platón es que a Anaxágoras no le hacía falta demostrar que este mundo es el mejor de los pensables, porque concebía el mundo y el *noûs* que lo gobernaba como algo divino en sí, como un límite limitante por el que no se puede preguntar la causa porque es incausado y, a la vez, es la causa de todo. Pero este límite sólo lo percibió Nietzsche, en esta época temprana de su pensamiento, en Heráclito. Con los demás presocráticos repitió los tópicos metafísicos pre-hermenéuticos.

Hasta aquí llegó en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, aunque se publicó con una *Continuación según las lecciones manuscritas sobre “Los filósofos preplatónicos”*, en la que expuso sus estudios sobre Empédocles, los atomistas y los pitagóricos, y a la que dedicamos las siguientes páginas.

### 2.1.6 Empédocles

Con Empédocles parece intuir Nietzsche esa concepción de la Naturaleza como un límite limitante, incausado y divino. Viene a decir que todo el *pathos* de Empédocles descansa en su concepción de que todo lo vivo es uno; de que dioses, animales y hombres son uno, en tanto que seres vivos. Muestra un sentimiento de íntima comunión con la totalidad de la Naturaleza, que le provoca un sentimiento de ferviente compasión hacia todo lo vivo. La misión de su existencia es la de restaurar lo que la discordia ha deteriorado, de anunciar la unidad del amor en el interior del mundo de la discordia<sup>45</sup>. Pero no pasó de ahí, pues no explicitó que la unidad de la naturaleza, de todo lo vivo, era para Empédocles algo divino, o mejor, lo divino en sí, y por tanto, el límite limitante

---

44 Cfr., *ibid.*, pp. 123 y 124.

45 Cfr., *ibid.*, p. 132.

incausado y causa de todo. En esta intuición de lo divino de la naturaleza le superó Hölderlin en su *Empédocles*, el cual sí vio que el filósofo de Acragante proponía una *paideía* trágica de aceptación feliz del límite de la muerte<sup>46</sup>. Por el contrario, Nietzsche destaca de Empédocles su extraordinario pesimismo: los mortales le parecen dioses caídos y castigados, y la tierra, una oscura caverna en la que habita el asesinato, la enfermedad y la corrupción. Los mortales luchan por una pequeña porción de vida que no merece la pena vivirse, porque un destino temprano se la arrebató<sup>47</sup>.

Y a continuación se limita ya a explicar la concepción pluralista de la naturaleza de Empédocles, a la que considera un antecedente de la concepción atomista. En lugar del *noûs* propone los principios de la amistad y la discordia. En todas las cosas hay una parte que tiende hacia la mezcla y la unión, y también un poder adverso que tiende a separarlas: ambos impulsos luchan entre sí engendrando todo nacer y todo perecer. Con ello elimina todo movimiento mecánico; no hay explicación mecánica del movimiento sino basada en las fuerzas, el ánimo y la vida que impulsan a los seres. El problema es el de hacer surgir un mundo ordenado a partir de tales impulsos contrarios, sin ningún tipo de finalidad ni ningún *noûs*. Le bastaba, según Nietzsche, la “prodigiosa” idea de que de innumerables formas abortadas surgen otras aptas para la vida. Los sistemas materialistas no prescindieron ya jamás de esta idea<sup>48</sup>. Hay también en esta interpretación de Empédocles, como en la de Anaxágoras, el prejuicio metafísico de la necesidad de un comienzo del mundo frente a su existencia inmanente y eterna, que sí percibió Hölderlin en Empédocles.

Por lo demás, sólo hay cuatro realidades verdaderas que son increadas, indestructibles e inalterables, como el ser de Parménides: los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, que la física conservaría durante más de dos mil años. La combinación de estas materias fundamentales no altera sus cualidades, y, cuando un cuerpo nace de otro, es porque las materias abandonan sus combinaciones anteriores. Mas lo que forma las cosas es el azar, pues la amistad es estúpida. En Empédocles ve Nietzsche las “semillas” de una concepción puramente atomístico-materialista, con esta teoría de las formaciones accidentales. Preparó el atomismo, yendo más lejos que Anaxágoras<sup>49</sup>. Al contrario que Hegel, que veía en Anaxágoras la culminación del pensamiento presocrático, aunque se tratase todavía de una tosca anticipación del

46 Ver apartado 2.5.3 del presente trabajo.

47 Cfr., Friedrich Nietzsche, op. cit., pp. 132, 137 y 138.

48 Cfr., ibid., pp. 140 y 141.

49 Cfr., ibid., pp. 142-145.

Absoluto, Nietzsche pone por delante a Empédocles, en virtud precisamente de lo que él cree que hay en él de anticipación del atomismo. Podemos intuir en esta preferencia una mayor inclinación del joven Nietzsche hacia el materialismo que hacia el idealismo, lo que prefigura ya la raíz de su filosofía posterior y sus temas recurrentes como la voluntad de poder y el rechazo de toda metafísica.

### 2.1.7 Leucipo y Demócrito

Los atomistas Leucipo y Demócrito parten también de los principios eleatas, pero admiten también el movimiento utilizando el argumento que anteriormente había enunciado Nietzsche contra Parménides, a saber, que existe un movimiento, puesto que yo pienso y el pensamiento es un movimiento<sup>50</sup>. Ya quedó despejado antes que tras la investigación hermenéutica este argumento no ataca en realidad ninguna posición parmenídea.

Seguimos con la exposición nietzscheana de la concepción atomista. El movimiento prueba tanto la existencia del ser como la del no ser: los átomos y el vacío. Todas las cualidades lo son por convención, pues los seres sólo se diferencian cuantitativamente, o lo que es lo mismo, todas las cualidades se reducen a las diferencias cuantitativas, por configuración, orden y posición de los átomos. Una cosa nace cuando se forma un complejo de átomos y perece cuando éste se descompone; se modifica cuando cambia la posición o se sustituye una parte por otra; aumenta de tamaño cuando se agregan nuevos átomos; y toda acción de una cosa sobre otra se produce mediante choque de átomos<sup>51</sup>. El mundo se formó por azar: los átomos chocaban unos con otros desordenadamente, uniéndose, separándose, hasta que formaron nuestro cosmos. Pero hay infinitud de mundos generados y condenados a la desaparición.

La atracción que este sistema ejerce en Nietzsche la demuestran los comentarios elogiosos que le dedica. Le parece que de todos los sistemas antiguos es el más consecuente pues presupone en todas las cosas la más estricta necesidad y sin que intervengan interrupciones súbitas ni fuerzas extrañas en el curso de la naturaleza. Es un pensamiento de lo más grandioso reducir este universo de orden y finalidad, de

---

50 Cfr., *ibid.*, p. 153.

51 Cfr., *ibid.*, pp. 154-156.



incontables cualidades, a manifestaciones de una fuerza ordinaria. La materia, movida por una mecánica ciega, provoca efectos que parecen responder a un plan concebido por una sabiduría superior. Y el más desconcertante de sus comentarios: sólo ahora parece haberse superado la visión antropomórfica del mundo propia del mito; sólo ahora se cuenta con una hipótesis utilizable por la ciencia<sup>52</sup>. Pero entonces ¿su interpretación de Heráclito, que parecía iniciar el método hermenéutico y que tan elogiosos comentarios había merecido por parte de Teresa Oñate, pertenece todavía a esa visión antropocéntrica del mito? Este comentario pone en entredicho los hallazgos realizados por Nietzsche en los fragmentos de Heráclito, o, al menos, la interpretación que de ellos ha hecho la hermenéutica. Y continúa el desconcierto con su equiparación del sistema atomístico con una hipótesis científica, lo cual parece ser lo propiamente filosófico, pues es lo que le hace superar esa visión antropocéntrica del mito. Nietzsche muestra en estos comentarios tempranos una concepción de la filosofía muy restringida; se la podría calificar incluso de positivista, muy lejos todavía de la grandeza que alcanzaría en sus obras posteriores, inspiradas ya sí por una comprensión de los presocráticos más profunda y que sería clave para el desarrollo posterior de la hermenéutica en el siglo XX.

Por otra parte, no todo son comentarios benévolos hacia los atomistas, también hay una crítica certera a su concepción de la percepción sensible, la cual funciona por medio de las emanaciones, que penetran en el cuerpo a través de los sentidos, se expanden por éste y originan las representaciones de las cosas. Por ejemplo, en cuanto a la vista, de las cosas visibles emanan unos efluvios que conservan sus formas y se reflejan en los ojos. Pero el espacio en medio está lleno de aire, por lo que las imágenes no nos llegan directamente sino que lo que el ojo percibe es el mismo aire que desplaza las imágenes y que transforma en una copia de ellas. Además lo percibido es lo pensado y tanto percepción como pensamiento son movimiento de la materia cósmica. Entonces todo lo objetivo, extenso, activo, todo lo material, lo que el materialismo considera su más sólido fundamento, no es sino algo dado mediatamente, indirectamente, algo que se presenta de manera muy relativa. A partir de un algo dado de esta manera quiere deducir el materialismo lo único que él considera dado de forma inmediata, la representación. Se trata de una inmensa petición de principio, nos advierte Nietzsche, como había mostrado ya Shopenhauer: el último eslabón de la cadena se muestra como el punto de

---

52 Cfr., *ibid.*, p. 157.

partida del que pende ya el primero (*El mundo como voluntad y representación*, I,S 7).<sup>53</sup>

### 2.1.8 Los pitagóricos

Con respecto a los pitagóricos se hace eco de una frase de Aristóteles para introducirlos: «La filosofía pitagórica debe tratarse como colofón de las anteriores y tiene que preceder a la doctrina platónica de las ideas.»<sup>54</sup> Si entendemos “colofón” como “término” o “consecuencia final” de unos estadios precedentes, entonces tenemos que deducir que Nietzsche no entendió la crítica de Heráclito y Parménides a los pitagóricos. No comprendió que éstos decían lo mismo aunque enfatizando distintos aspectos, y que lo que ambos decían iba a la línea de flotación de las teorías pitagóricas, es decir, a su concepción del ser como síntesis de lo limitado y lo ilimitado. Así explica Nietzsche esta concepción pitagórica: parten del eleatismo y se preguntan cómo es posible la multiplicidad; la respuesta es que sólo si el no ser también tiene ser, y comparaban al no ser con el *ápeiron* de Anaximandro, lo absolutamente indeterminado, lo que no posee ninguna cualidad; a él se opone lo absolutamente determinado, el *péras*. Ambos constituyen el uno pues de él puede decirse que es par e impar, limitado e ilimitado, provisto y carente de cualidad a la vez. Pero además se dan cuenta de que todos los números se dividen en pares e impares, o sea, que pueden descomponerse parte en elementos pares, parte en elementos impares. De ello concluyen que lo par y lo impar son los componentes universales de las cosas. Y como identificaban lo par con lo ilimitado y lo impar con lo limitado, porque lo primero impone un límite a la división, y lo segundo no, entonces todo se compone de limitado y de ilimitado.<sup>55</sup>

Tanto Heráclito como Parménides, según nos muestra Teresa Oñate, contradicen esta concepción numérica pitagórica del universo, como síntesis de lo determinado y lo indeterminado, pues en ella no puede estar el límite limitante. Se trata de una síntesis extensa, pues el número pertenece a la extensión medible; y de una síntesis diacrónica, que se genera diacrónicamente, como un todo que reconcilia las partes contrarias entre sí, que las subsume, las engloba; una síntesis producida, en definitiva; pero ¿puede pensarse la *phýsis*, como espontaneidad autolegislada, con los esquemas de la producción?

53 Cfr., *ibid.*, pp. 162-167.

54 *Ibid.*, p. 167.

55 Cfr., *ibid.*, pp. 168 y 173.

Por el contrario, la síntesis que propone Heráclito, según comenta Teresa Oñate en su seminario “La crítica de Heráclito y Parménides a los pitagóricos” es síntesis de los contrarios disyuntiva y sincrónica, su condición de posibilidad: el día y la noche enlazados en sincronía, a la vez. No es una síntesis holista, totalizante, en que las partes quedan absorbidas en el resultado como un todo orgánico, sino una síntesis en la que no hay una totalidad, sino unos contrarios unidos por el límite limitante.

Los pitagóricos confunden además la física con la ontología, el ser con el cosmos. Para ellos la realidad es una estructura extensa, matemática, un Uno-Todo, el cosmos divino en el que se integran necesariamente todas sus partes. Pero esto es una dimensión que pertenece a la imaginación y la ontología busca un pensamiento sin imagen, en intensidad y sin extensión. La crítica de Heráclito, Parménides, y también de Aristóteles, a los pitagóricos les acusa de ser materialistas, porque han reduplicado la materia, y porque ésta no muere han creído que esto era el *arché*. A la pregunta por el *arché*, por lo legislante, lo que gobierna el orden, por el primer principio, por lo no referible ya a ninguna cosa, los pitagóricos responden la síntesis, el orden mismo, es decir, contestan con la repetición de la pregunta misma. A la pregunta por la condición de posibilidad de la síntesis contestan con la síntesis misma, la síntesis de lo determinado y lo indeterminado, lo cual resulta incongruente.

Confunden, según T. Oñate, el ser con el concepto, porque una síntesis de contrarios equilibrados es un concepto, un esquema de la imaginación, una estructura. Pero el ser, como principio constituyente, como causa, como condición de posibilidad, como relación entre lo eterno y lo efímero, que ya es el punto de partida de Mileto, el ser máximo de los principios constituyentes, de las máximas causas ontológicas, no pertenece al concepto, sino que apela a una racionalidad superior a la conceptual, superior a la repetición pitagórica de los términos de la pregunta en la respuesta.

Confunden en definitiva la causa con el origen, lo que les lleva a una comprensión del mundo como un Uno-Todo originario e indiferenciado. El pitagorismo parte del principio órfico de que lo que hay procede de un Uno-Todo indiferenciado, en el que las escisiones y las diferencias producen inestabilidad, guerra, desorden; entonces hay que volver al Uno-Todo para recuperar la paz y el orden. Esta es la visión matematizante-cientifista del pitagorismo, que -según T. Oñate- recorre luego el platonismo, el cristianismo, el darwinismo, Hegel y S. Hawkins. Este punto de vista imaginario supone que la diversidad y la pluralidad son derivadas, posteriores, y

además, negativas. ¿No es más lógico y más acorde con la experiencia pensar que las diferencias y el pluralismo son originarios? Porque si las diferencias no son originarias, no podrían generarse jamás. Son lo que divide y no pueden ser el resultado de la división, porque si no ¿con qué criterios se hace la división?

Por otra parte, el pitagorismo se aleja de la filosofía en cuanto la instrumentaliza, convirtiéndola en un sistema de poder y en medicina, en *phármakon* del miedo a la muerte. Para ellos la muerte no es constituyente, no poseen una comprensión trágica de la vida y la muerte, sino que se alejan de ella estigmatizándola en la zona culpable del cuerpo, que sí muere, pero que no es propiamente el hombre pues éste es fundamentalmente el alma, que no muere nunca. Fueron sectas, logias aristocratizantes, que lucharon por el poder contra la democracia y lo consiguieron en Crotona. Se sentían privilegiados, pero estuvieron muy lejos del pensar y del vivir desinteresado de la filosofía que busca el descubrimiento de lo que hay, de lo que se da en el lenguaje<sup>56</sup>.

Insistimos en que el joven Nietzsche de *La filosofía en la época trágica de los griegos* no entendió esta crítica al pitagorismo, lanzada ya en la Antigüedad, pero la tuvo que comprender más tarde, cuando de hecho tomó a Heráclito como fuente de inspiración de su pensamiento más maduro, abriendo así de par en par el camino de la hermenéutica, que seguirían después Heidegger y Gadamer y muchos otros.

Finalmente Nietzsche destaca otro aspecto del pitagorismo, el descubrimiento para la posteridad de la posibilidad de una investigación científica y rigurosa de la naturaleza, desde el momento en que ésta es concebida en su esencia como relaciones numéricas y fórmulas matemáticas. En este sentido nuestra ciencia o, al menos la física y la química, son pitagóricas<sup>57</sup>.

## 2.2 EL “ÚLTIMO METAFÍSICO”, SEGÚN HEIDEGGER

La confrontación con Nietzsche se vuelve decisiva en la segunda mitad de los años 30 y primera de los 40, justo cuando se está decidiendo el camino de su propio pensar, o sea, cuando se produce la *kehre*. En su obra *Nietzsche*, que seguiremos en nuestra exposición, se reúnen las lecciones que dio en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940, así como algunos trabajos que llegan hasta 1946. Vamos a ver cómo

56 Cfr., Teresa Oñate, Seminario *La crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo*, op. cit., Sesión 1ª.

57 Cfr., F. Nietzsche, op. cit. pp. 171 y 172.

insiste en presentarnos a un Nietzsche fundamentalmente metafísico.

Nos invita Heidegger a reflexionar sobre las dos respuestas que da a la pregunta por la constitución del ente y por su modo de ser: el ente en su totalidad es voluntad de poder y el ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo. Según Heidegger, no se ha comprendido la copertenencia necesaria de ambas respuestas. El “es” significa algo diferente en cada una de ellas: en la primera significa que el ente en cuanto ente tiene la constitución de la voluntad de poder; en la segunda, que el ente en total es, en cuanto ente, el modo del eterno retorno de lo mismo. Por tanto, voluntad de poder se refiere a la constitución del ente, y eterno retorno, a su modo de ser. Constitución y modo de ser se copertenecen en cuanto determinaciones de la entidad del ente; de acuerdo con ello, se copertenecen también en la filosofía de Nietzsche la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.<sup>58</sup>

Y continúa profundizando en estos conceptos, para llegar a la conclusión de que la filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a su manera y cierra el círculo de la marcha del preguntar por el ente en cuanto tal. Con la respuesta que da Nietzsche a la pregunta conductora -la pregunta por el ser del ente- las posiciones fundamentales esenciales del comienzo, es decir, las de Parménides y Heráclito, aparecen, en su conjunción, transformadas: con el primero, “es” y “ser” quedan fijados como consistencia y presencia, es decir, eterno presente; con Heráclito, el ente es ente en el constante devenir, en el desplegarse y en el antitético destruirse. El pensar de Nietzsche es el final en cuanto conjunción retrospectiva de estas dos determinaciones del ente: el ente es, en cuanto algo fijado, algo consistente, y es en un constante crearse y destruirse. Configura como ente al devenir de tal manera que se conserve como devenir y tenga existencia consistente, es decir, sea. Para Heidegger, este transformar en ente lo que deviene es la suprema voluntad de poder. A su vez, este transformar es el crear y la instantaneidad del crear es la esencia de la eternidad, del eterno retorno de lo mismo. La voluntad de poder, en su esencia y en su posibilidad interna, es eterno retorno de lo mismo.<sup>59</sup>

Para Heidegger, las palabras “Dionisos” o “dionisiaco” sólo las comprendemos en Nietzsche si pensamos la copertenencia de la voluntad de poder y el eterno retorno, es decir, si buscamos las determinaciones del ser que guían todo pensar sobre el ente en

---

58 Cfr., Martin Heidegger, *Nietzsche.*, Ariel, Barcelona, 2013, pp. 370 y 371.

59 Cfr., *ibid.*, pp. 371-373.

cuanto tal y en su totalidad desde el inicio del pensar griego. Hemos visto cómo en su pensamiento del eterno retorno de lo mismo Nietzsche fusiona en una las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia. No obstante, la posición metafísica de Nietzsche es el final de la filosofía occidental y no un nuevo despertar del inicio, pues lo decisivo no es que se fusionen las dos determinaciones del inicio y que el pensar de Nietzsche se remonte a él, sino el modo como sucede esto. La cuestión es si vuelve al inicio inicial, si vuelve al inicio que inicia. Y la respuesta de Heidegger es que no. No llega al inicio inicial, sino que ve el inicio sólo a la luz de lo que ya es un decaimiento y una detención del inicio, lo que para Heidegger sucede desde la filosofía platónica. Y se apoya para esta afirmación en que Nietzsche designa desde temprano su propia filosofía como un platonismo invertido. Y la inversión no elimina la posición fundamental platónica, más bien al contrario, la solidifica gracias a la apariencia de que la elimina. Ya no se libera ninguna posibilidad más de preguntar esencialmente la pregunta conductora y con ello la metafísica ha llegado a su final<sup>60</sup>.

Sin embargo, esta posición, que pudiera parecer estéril y desconsolada, a Heidegger le resulta creadora: pero sólo será efectiva si se la despliega en todas sus fuerzas y ámbitos de dominio hasta convertirse en una contra-posición para un pensar que mire más allá de la filosofía nietzscheana, para lo cual resulta necesario enfrentarse al primer inicio como un inicio que inicia en su más propia originariedad, es decir, desplegando la pregunta conductora de la filosofía, qué es el ente, desde sí misma y más allá de sí misma, hacia un preguntar más originario.<sup>61</sup>

En otra de las lecciones publicadas en el mismo libro incide Heidegger en la posición de Nietzsche al final de la metafísica, en este caso destacando la preponderancia del ente frente al ser que se da en Nietzsche y en toda metafísica, aunque en éste de manera definitiva: con su pensamiento sobre la voluntad de poder piensa anticipadamente el acabamiento de la época moderna y de la metafísica. En ésta, el ente posee una preeminencia en cuanto medida, en cuanto fin y en cuanto realización del ser. Y todo el pensar occidental, desde los griegos hasta Nietzsche, es un pensar metafísico. El pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder piensa el ente en su totalidad de manera tal que el fundamento histórico metafísico de la época actual y la

---

60 Cfr., *ibid.*, pp. 374 y 375.

61 Cfr., *ibid.*, p. 375.

época futura se vuelve visible y, al mismo tiempo, determinante. Pero esto no lo piensa Nietzsche de forma explícita, sino que es una consecuencia que se extrae de su pensamiento, porque el dominio determinante que ejerce una filosofía no se deja medir por lo conocido de ella en su expresión literal ni por su número de partidarios ni por su literatura. En el pensamiento de la voluntad de poder Nietzsche piensa anticipadamente el fundamento metafísico de la modernidad, y lleva de antemano a su acabamiento al pensar metafísico mismo. Es el último metafísico de Occidente y la época cuyo acabamiento se despliega en su pensamiento, la época moderna, es una época final, lo que quiere decir una época en la que en un momento u otro surgirá la decisión histórica de si esta época final será la conclusión de la historia occidental o bien la contrapartida de un nuevo inicio.<sup>62</sup>

Por otra parte, Heidegger ve necesario comprender la filosofía de Nietzsche como filosofía de la subjetividad para poder comprenderla como metafísica y delimitar su lugar en la historia de la metafísica. Define la filosofía de Nietzsche como metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo, es decir, de las pulsiones y los afectos, es decir, de la voluntad de poder.<sup>63</sup> Y añade más adelante que Nietzsche piensa el ser como valor, es decir, como mera condición del ente, algo ya prefigurado por Platón, quien concibió al ser como *idéa*, pero la más elevada de las ideas, la esencia de todas, lo *agathón*, lo que vuelve apto, habilita y posibilita al ente por ser ente. Ser como condición de posibilidad, en definitiva. La historia de la metafísica comienza como *idéa* y *agathón* y termina con la interpretación del ser como voluntad de poder que pone valores y piensa todo como valor. Por eso aún hoy pensamos exclusivamente según ideas y valores, y por eso el nuevo orden de la metafísica se instaura como transvaloración de todos los valores.<sup>64</sup>

Y a continuación repasa el hilo histórico de la proveniencia del proyecto del ente como voluntad de poder, y advierte que al partir del platonismo se entiende la metafísica como tal, dejando de lado la repercusión no menos esencial de la metafísica de Aristóteles, cuyo concepto de *enérgeia* señala enérgicamente en dirección a la voluntad de poder. La conexión histórica entre la *enérgeia* y la voluntad de poder es más oculta y rica de lo que podría parecer.<sup>65</sup> Creemos que estas palabras que identifican el

---

62 Cfr., *ibid.*, pp. 384-386.

63 Cfr., *ibid.*, pp. 679 y 680.

64 Cfr., *ibid.*, pp. 696 y 697.

65 Cfr., *ibid.*, pp. 708 y 709.

pensamiento de Aristóteles con la metafísica muestran la falta de comprensión de Heidegger sobre Aristóteles en aquellos años, y algo parecido le ocurría con los presocráticos, pues, como hemos visto más arriba, igualaba todo el pensamiento occidental desde los griegos con la metafísica. Pero hay que tener en cuenta que estamos todavía ante el Heidegger medio, al comienzo de la *kehre*. Más adelante veremos con T. Oñate, cómo el Segundo Heidegger va surgiendo como la reescritura de Parménides, Heráclito y, sobre todo, de Aristóteles, en los que encuentra, en el inicio del pensamiento occidental, una nueva posibilidad de pensar al margen de la metafísica. Y algo parecido hay que decir, claro está, de esta interpretación heideggeriana de Nietzsche que venimos siguiendo, pues veremos también con T. Oñate cómo más tarde Heidegger descubrirá otro Nietzsche, el del sabio Zaratustra. Pero en esta etapa de su pensamiento ve a Nietzsche como un metafísico, eso sí, el último, pues en su pensamiento se intuye que la metafísica ya no puede continuar, su condición de posibilidad ha llegado a su fin.

Pero no abandonamos el *Nietzsche* de Heidegger sin mencionar un comentario sobre el fundamento histórico metafísico de la época moderna, que quedaba al descubierto con la filosofía de Nietzsche. Pues bien, para Heidegger, la indiferencia frente al ser en medio de la suprema pasión por el ente es la que muestra el carácter metafísico de la época, con la consecuencia de que las decisiones históricas se han trasladado consciente y voluntariamente de los diferentes dominios de la anterior actividad cultural, política, científica y artística, al ámbito de la cosmovisión, esa figura de la metafísica moderna que conlleva la uniformidad de la hasta ahora múltiple historia occidental europea; uniformidad que se anuncia metafísicamente en el acoplamiento de idea y valor como recurso determinante para la interpretación cosmovisional del mundo. Y ello porque con este acoplamiento de la idea con el valor ha desaparecido de la esencia de la idea el carácter del ser y su distinción del ente, con lo que el poder de la cosmovisión se ha apoderado de la esencia de la metafísica: lo que es peculiar de toda metafísica, que la distinción de ser y ente que la sustenta permanezca ella misma esencial y necesariamente indiferente e incuestionada, se convierte ahora en lo que caracteriza a la metafísica como cosmovisión. En esto se fundamenta el que con el comienzo del acabamiento de la metafísica pueda desplegarse el dominio total e incondicionado sobre el ente, no perturbado ni confundido ya por nada. En definitiva, la época del mundo del acabamiento de la metafísica nos da que pensar que tenemos que



orientarnos en la historia del ser y, ante de ello, experimentar la historia como desprendimiento del ser.<sup>66</sup>

Porque la historia del ser -añade Heidegger más adelante- no es ni la historia del hombre ni de una humanidad, ni la historia de la referencia humana al ente y al ser. La historia del ser es el ser mismo y sólo eso. Pero como el ser reivindica al ser humano para fundar su verdad sobre el ente, el hombre queda incluido en la historia del ser, eso sí, de diferentes modos en cada caso: asumiendo, perdiendo, pasando por alto, liberando, profundizando o dilapidando su esencia. En la historia del ser, el acaecimiento apropiante se la manifiesta al hombre en primer lugar como transformación de la esencia de la verdad.<sup>67</sup> Pero este ya es un tema que trataremos en profundidad más adelante, cuando entremos de lleno en la hermenéutica de la *alétheia* que llevará a cabo Heidegger en su obra *Parménides*.

En otro de los trabajos dedicados a Nietzsche, en “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, Heidegger enfatiza el tema del eterno retorno y del tiempo, en detrimento del de la voluntad de poder, con lo que abre nuevas perspectivas sobre cómo tenemos que entender que el pensamiento de Nietzsche constituya el acabamiento de la metafísica. Zaratustra es el maestro que enseña dos cosas: el eterno retorno de lo igual y el ultrahombre, y debemos entender que estas dos cosas que enseña se copertenecen. El ultrahombre no es un hombre de dimensiones mayores que las que ha tenido el hombre hasta ahora ni tampoco es un tipo de hombre que arroje fuera de sí lo humano y haga de la arbitrariedad su ley, sino que es más bien el hombre que va más allá del hombre que ha habido hasta ahora para llevar al hombre a la esencia que tiene aún pendiente, la cual se cumplirá cuando entre en el dominio de la tierra como totalidad. Nietzsche es el primer pensador que se pregunta si el hombre, como hombre, en su esencia, está preparado para hacerse cargo del dominio de la tierra. Y como la respuesta es negativa, el hombre debe ser llevado más allá de sí mismo para que pueda cumplir esta misión. Ése es el sentido del ultrahombre<sup>68</sup>.

Y continúa precisando cómo hay que entender el dominio de la tierra en relación con la concepción del tiempo propia del eterno retorno, a saber, un tiempo en el que las tres fases, pasado, presente y futuro, se desplazan hacia lo “Mismo”, juntándose en un

---

66 Cfr., *ibid.*, p. 722.

67 Cfr., *ibid.*, p. 920.

68 Martin Heidegger, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 92 y 95.

presente único, en un constante “Ahora”. Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad como continuo presente. Y lo permanente en él descansa en el eterno retorno de lo igual, es decir, la plenitud inagotable de la vida gozosa-dolorosa.<sup>69</sup>

Pero claro, en Nietzsche, según Heidegger, el tema del tiempo está ligado al del espíritu de venganza, del que debemos liberarnos para aspirar a la más alta esperanza. Nietzsche piensa la venganza de un modo metafísico, y no moral ni psicológico. El pensamiento del ente ha sido hasta ahora un representar determinado por el espíritu de venganza, entendiendo “venganza” etimológicamente, es decir, como un ir a la caza de algo rebajándolo, con el fin de ponerse a sí mismo en posición de superioridad y construir la propia validez que será tenida como la única que cuenta. Pues bien, dice Zarathustra que la venganza es la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su “fue”, es decir, contra el carácter pasajero del tiempo, de lo terrestre y de la tierra, lo que supone que todo lo que pertenece a ella es lo que no debería ser, lo que en el fondo no tiene ser verdadero. La liberación de la venganza libera a la voluntad, la hace libre para decir sí a lo que la contravoluntad del espíritu de venganza niega: al tiempo y su pasar, y a que el pasar permanezca y no sea rebajado a la nada, a que como pasar no esté yéndose continuamente, sino viniendo siempre. Entonces, liberado del espíritu de venganza, el hombre podrá ser ya el ultrahombre. Comprobamos ahora la copertenencia del eterno retorno y del ultrahombre y cómo Zarathustra no enseña dos cosas distintas, sino un todo coherente.<sup>70</sup>

Veremos al final del presente trabajo lo cerca que se encuentra ya este Nietzsche de Heidegger de las conclusiones definitivas de su obra *Tiempo y ser*; sin embargo, continúa todavía en “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” con su interpretación de Nietzsche como último metafísico: el pensamiento de Zarathustra no trae la liberación de la venganza, sino que oculta todavía una contravoluntad contra el mero pasar y con ello un espíritu de venganza. Bien es cierto que no lo dice como una refutación ni como una objeción de su filosofía, al contrario, sigue insistiendo, como en las lecciones de su obra *Nietzsche*, que supone el acabamiento de la metafísica y que por ello señala hacia algo no pensado y oculta algo no pensado, que al mismo tiempo se cierra al pensar metafísico.<sup>71</sup>

---

69 Cfr., *ibid.*, p. 98.

70 Cfr., *ibid.*, pp. 99-105.

71 Cfr., *ibid.*, pp. 107-112.

## 2.3 CRÍTICO DE LA METAFÍSICA, SEGÚN DELEUZE

### 2.3.1 Contra la dialéctica

Deleuze muestra respecto a Nietzsche un punto de vista diferente al de Heidegger, por no decir opuesto. A Deleuze le interesa desde el primer momento dejar claro contra quién va dirigida la filosofía de Nietzsche: contra la dialéctica, contra el hegelianismo, al que considera su enemigo más profundo, hasta el punto de que toda su filosofía se muestra abstracta y poco comprensible si no se descubre su antihegelianismo. Habría que recordar que la dialéctica y el hegelianismo constituyen la quintaesencia de la metafísica, su forma más lograda y perfecta, por lo que podemos equiparar ambos conceptos a la hora de calibrar hasta dónde llega la crítica de Nietzsche según Deleuze. Además, veremos en seguida cómo Deleuze destaca que las tres instancias que terminan con el espíritu trágico, que Nietzsche reivindica, son Sócrates, el cristianismo y la dialéctica moderna, justamente las que constituyen lo que Heidegger y la postmodernidad filosófica denominan la metafísica. Reconoce Deleuze que el pluralismo nietzscheano puede tener cierta apariencia dialéctica por la relación que se establece entre el uno y el otro; sin embargo, esto no es suficiente, pues depende del papel que juegue en esa relación lo negativo. En su relación con otra, la fuerza que domina no niega a la otra, sino que afirma la diferencia y goza de ella. Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia gozando del placer de sentirse diferente. Este es el nuevo elemento conceptual que el empirismo nietzscheano opone a las pesadas nociones de la dialéctica y al trabajo de lo negativo. Deleuze destaca que ya es caracterizarlos lo suficiente decir que la dialéctica es un trabajo y el empirismo un placer. La diferencia se opone a la contradicción dialéctica; la afirmación, a la negación dialéctica; la alegría y el placer, al trabajo dialéctico. El sentido empírico de la diferencia y de la jerarquía resulta mucho más eficaz y profundo que todo el pensamiento de la contradicción. Porque la voluntad de la dialéctica es una fuerza agotada que no posee la fuerza de afirmar su diferencia, una fuerza que ya no actúa, sino que reacciona frente a las fuerzas que la dominan. Sólo una fuerza como ésta pone al elemento negativo en primer plano en su relación con la otra, negando todo lo que ella

no es, y haciendo de esta negación su propia esencia y el principio de su existencia. Según Deleuze, Nietzsche desvela cómo en la dialéctica la reacción prevalece sobre la acción, y el pensamiento abstracto de la contradicción, sobre el sentimiento concreto de la diferencia positiva, que sí respeta su filosofía.<sup>72</sup>

Deleuze nos advierte de que hay que evitar dialectizar el pensamiento de Nietzsche, lo cual, según él, se ha hecho a veces al comentar el pensamiento trágico que se halla en su filosofía. Es cierto que todavía en *El origen de la tragedia* el concepto de lo trágico no se ha despojado de la contradicción dialéctica. Deleuze nos muestra cómo en esta obra nietzscheana la diferencia con la dialéctica está sólo en la manera como se conciben la contradicción y su solución. La contradicción es allí la de la unidad primitiva y la individuación, del querer y de la apariencia, de la vida y del sufrimiento. Se trata de una contradicción original en la que la vida todavía necesita ser justificada, es decir, redimida del sufrimiento. Esta contradicción se reflejaba en esa obra en la oposición entre Apolo y Dionysos: Apolo diviniza el principio de individuación y construye la hermosa apariencia, liberándose así del sufrimiento. Dionysos retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo y lo absorbe en el ser original: así reproduce la contradicción como dolor de individuación, pero lo resuelve en un placer superior, haciéndonos participar en la sobreabundancia del ser único o del querer universal. Dionysos y Apolo no se oponen como términos de una contradicción, sino como dos modos antitéticos de resolverla. La tragedia es esta reconciliación, esta precaria alianza.<sup>73</sup>

Bajo la influencia de Wagner y de Schopenhauer, la afirmación de la vida sólo se concibe aún como la resolución del sufrimiento en el seno de lo universal y de un placer que supera al individuo. El individuo debe ser transformado en un ser impersonal, superior a la persona. Pero nos desvela Deleuze que más tarde Nietzsche descubrirá que Dionysos es el dios que afirma la vida, el dios por quien la vida debe ser afirmada, y no justificada ni redimida: la afirmación de la vida pura y simplemente, en lugar de su justificación o de una solución superior. Entonces descubrirá que la verdadera oposición no se da entre Dionysos y Apolo, sino entre Dionysos y Sócrates: éste, y no Apolo, es quien se opone a lo trágico y por quien lo trágico muere. Nietzsche descubre que Sócrates es el primer genio de la decadencia, pues es el que se opone a la vida

---

72 Cfr., G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 17-19.

73 Cfr., *ibid.*, pp. 20 y 21.

presentándola como si debiera ser justificada, juzgada o redimida por la idea. Sócrates nos pide que sintamos la vida como indigna de ser deseada por sí misma o de ser experimentada en sí misma.<sup>74</sup>

Y también descubre Nietzsche la oposición a la vida del cristianismo, pues, si en Dionysos, la vida justifica y afirma el sufrimiento, en el cristianismo, el sufrimiento acusa a la vida, la convierte en algo que debe ser justificado, y que es esencialmente injusto. Y también que debe ser redimida de su injusticia o salvada precisamente por este sufrimiento, ya que es culpable. Ésta es la manera como el cristianismo niega la vida, fabricando culpabilidad y multiplicando el dolor. El Dionysos de *El origen de la tragedia* resolvía aún el dolor, pues la alegría era el producto de conducir el dolor a la unidad primitiva. Pero el Dionysos posterior es el dios para quien la vida no tiene por qué ser justificada, para quien la vida es esencialmente justa. Desde el punto de vista del cristianismo, la vida debe ser el camino que conduzca a la salvación; desde el punto de vista de Dionysos, la vida es lo bastante santa en sí misma como para justificar todo el sufrimiento. Dionysos es el símbolo de la afirmación de la vida, mientras que la cruz de Cristo refleja la contradicción y su solución, la vida sometida a la labor de lo negativo: contradicción, solución de la contradicción y reconciliación de lo contradictorio. Para Nietzsche la afirmación es más elevada que cualquier reconciliación.<sup>75</sup>

Dionysos afirma todo lo que aparece, incluso el sufrimiento, y ésta es la esencia de lo trágico, la alegría de lo múltiple, la alegría inmediata, no la alegría que es producto de una sublimación, de una reconciliación o de una resignación. Trágico como la forma estética de la alegría, no como una receta médica o una solución moral. Pero es necesario un renacimiento para liberar a lo trágico de todo el miedo y de toda la piedad que el cristianismo ha inyectado en Occidente matando a la tragedia<sup>76</sup>, porque ésta muere en Occidente de tres formas, a saber, primero, por la dialéctica de Sócrates; segundo, por el cristianismo; tercero, por la dialéctica moderna. Según Deleuze, Nietzsche insiste en el carácter fundamentalmente cristiano de la dialéctica alemana, que muestra la misma incapacidad para comprender y hasta pensar lo trágico.<sup>77</sup> La dialéctica consiste en la muerte de la tragedia, en la sustitución del pensamiento trágico por una concepción teórica en Sócrates o por una concepción cristiana con Hegel. Durante milenios han buscado el sentido de la existencia presentándola como algo en

74 Cfr., *ibid.*, pp. 23 y 24.

75 Cfr., *ibid.*, pp. 25-28.

76 Cfr., *ibid.*, pp. 28-30.

77 Cfr., *ibid.*, p. 20.

falta o culpable o algo injusto que debe ser justificado. Se mostraba la necesidad de acusar a la vida para redimirla y, al mismo tiempo, de redimirla para justificarla, no siendo ésta más que una sutil manera de despreciarla. Tal es la inspiración cristiana que recorre toda la filosofía. Schopenhauer también trató el tema de la existencia, pero halló en el sufrimiento un medio de negar la vida, y en la negación de la vida, un medio de justificarla. En este sentido fue, según Deleuze, el primer ateo convencido de Alemania. Pero Nietzsche fue más allá, hacia una lógica de la pura afirmación y una ética de la alegría, ése es el sueño antidialéctico y antirreligioso que recorre toda su obra, según Deleuze.<sup>78</sup> Y antimetafísico, diríamos nosotros.

Otro término fundamental surge en el sentido de la existencia de Nietzsche, en oposición al cristianismo y a la dialéctica: la inocencia de la existencia, del devenir y de todo lo que es. Inocencia que se desprende inmediatamente de su filosofía de la fuerza y de la voluntad, porque la inocencia es el juego de la existencia, de la fuerza y de la voluntad. Deleuze señala a Heráclito como el inspirador de este concepto, pues es el filósofo para el que la vida es esencialmente inocente y justa, y el que hace de la existencia un fenómeno estético, no un fenómeno moral o religioso. Para Heráclito sólo existe el devenir, ha hecho del devenir una afirmación, lo cual consiste en afirmar el devenir y también en afirmar el ser del devenir, es decir, afirmar que el ser es el ser del devenir. El ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple. La afirmación del devenir es el ser y la afirmación de lo múltiple es lo uno. Él no vio ningún castigo, expiación o culpabilidad en la existencia. Para él retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir, es decir, el eterno retorno como ley del devenir, como justicia y como ser. Así mismo, Nietzsche reivindica el azar, el caos y se muestra en contra de la causalidad y de la finalidad en el universo, lo cual no significa abolir la necesidad, sino que la necesidad es el azar mismo. Deleuze coincide con T. Oñate en que Nietzsche sólo reconoció entre los presocráticos a Heráclito como el filósofo de la inocencia del devenir como ley original que no ha devenido.<sup>79</sup> Nosotros también lo hemos confirmado en nuestra lectura de su obra hermenéutica *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Deleuze destaca un principio del que hace depender toda la filosofía de Nietzsche: el resentimiento y la mala conciencia no son meras determinaciones psicológicas, es decir, el nihilismo y sus formas no se reducen a determinaciones

---

78 Cfr., *ibid.*, pp. 30-32.

79 Cfr., *ibid.*, pp. 37-46.

psicológicas, ni tampoco a acontecimientos históricos o a corrientes ideológicas, sino que son principios de los que depende nuestra psicología. Por eso, no es el resentimiento el que es de la psicología, sino que toda nuestra psicología es del resentimiento. A este respecto, Nietzsche no hace del nihilismo un hecho histórico sino, más bien, el motor de la historia universal, que encuentra en el cristianismo su manifestación más evidente. Y cuando hace la crítica de la metafísica, hace del nihilismo el presupuesto de cualquier metafísica, no la expresión de una metafísica particular, pues no existe metafísica que no juzgue y no desprecie la existencia en nombre de un mundo suprasensible. (Por fin vemos aparecer el concepto de metafísica en Deleuze para referirse a la crítica de Nietzsche). El instinto de venganza contra la vida se ha apropiado hasta tal punto de la Humanidad, que toda la metafísica, la psicología, la historia y la moral están determinadas por él. Así se comprende por qué la finalidad de la filosofía de Nietzsche no puede ser otra que liberar al pensamiento del nihilismo y sus formas, lo cual implica un nuevo modo de pensar, una conmoción del principio del que depende nuestro pensamiento. Desde hace tiempo hemos opuesto el conocimiento a la vida para acabar haciendo de ella algo culpable, responsable y erróneo. Hemos hecho de la voluntad algo malo que hay que rectificar, limitar o incluso negar o suprimir. Según Deleuze, Nietzsche es el único que no gime ante ella, que no intenta conjurarla o limitar su efecto. Su pensamiento afirma la vida y la voluntad. No se plantea la vida como culpable, ni la voluntad se siente culpable de existir: ése es el alegre mensaje de su pensamiento trágico. Porque lo trágico no está en los conflictos de la mala conciencia ni en las contradicciones de una voluntad que se siente culpable y responsable, sino en la lucha contra el resentimiento, la mala conciencia y el nihilismo. Trágica es la afirmación que afirma el azar y, por el azar, la necesidad del devenir y el ser del devenir; y la afirmación de lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo y *páthos* dialéctico y cristiano.<sup>80</sup> Y metafísica, volvemos a añadir nosotros. Vemos cómo Deleuze va bastante más allá que Heidegger en el alcance de la crítica y conmoción de las bases del pensamiento occidental metafísico.

### 2.3.2 La voluntad de poder

En seguida introduce Deleuze el concepto de la voluntad de poder, fundamental

---

80 Cfr., *ibid.*, pp. 53-55.

en el filosofía de la naturaleza de Nietzsche. El objeto es fuerza, expresión de una fuerza, aparición de una fuerza. Pero cualquier fuerza se halla en una relación esencial con otra fuerza, hasta el punto de que el ser de la fuerza es el plural, siendo absurdo pensarla en singular. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás. El concepto de fuerza nietzscheano es pues una fuerza relacionada con otra, y la fuerza así considerada se llama voluntad, voluntad de poder, el elemento diferencial de la fuerza. Se trata de un nuevo concepto de voluntad, que ya no se ejerce sobre músculos o nervios o sobre la materia, sino sobre otra voluntad. Hay por tanto una voluntad que ordena y otra que obedece, y en cualquier lugar donde haya unos efectos es que hay una voluntad sobre otra voluntad. Deleuze destaca que este pluralismo de la voluntad es uno de los puntos de ruptura de Nietzsche con Schopenhauer, para quien la voluntad es una en su esencia.<sup>81</sup>

La concepción del cuerpo nietzscheano difiere de la tradicional, como campo de fuerzas, como medio disputado por una pluralidad de fuerzas. Para Nietzsche no hay tal campo, sino sólo cantidades de fuerza en tensión unas con otras, obedeciendo unas y mandando otras. Cualquier relación de fuerzas es por tanto un cuerpo, ya sea químico, biológico, social o político. Dos fuerzas desiguales constituyen un cuerpo en cuanto entran en relación, por eso el cuerpo es fruto del azar, producto arbitrario de las fuerzas que lo forman. Y por ello también el cuerpo es un fenómeno múltiple por estar compuesto de fuerzas irreductibles. Nietzsche llama activas a las fuerzas dominantes en un cuerpo, y reactivas, a las inferiores o dominadas.<sup>82</sup>

Por otra parte, obedecer es una cualidad de la fuerza, por lo que, cuando obedecen, las fuerzas inferiores no dejan de ser fuerzas, no pierden nada de su cantidad de fuerza, sino que la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades. Caracterizar a las fuerzas activas es más difícil, ya que su naturaleza escapa a la conciencia, la cual es esencialmente reactiva. Por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, es decir, de qué es capaz un cuerpo. Lo mismo ocurre con la memoria, el hábito, e incluso, la nutrición, la reproducción, la conservación y la adaptación. Todas ellas son para Nietzsche expresión de fuerzas reactivas. No podemos evitar entonces que la conciencia vea al organismo desde su punto de vista reactivo. Y hay que decir lo mismo de la ciencia, la cual suele seguir los caminos de la conciencia y ve el organismo por el lado de sus

---

81 Cfr., *ibid.*, pp. 14 y 15.

82 Cfr., *ibid.*, pp. 60 y 61.



reacciones. Por eso el verdadero problema es el del descubrimiento de las fuerzas activas, porque su actividad necesariamente inconsciente, es lo que hace del cuerpo algo superior a cualquier reacción, y en particular, a esta reacción del yo que llamamos conciencia. De todo ello deducimos que para Nietzsche el fenómeno del cuerpo es superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu y a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir y de querer. Resulta comprensible que criticara a Darwin, que, según él, interpretaba el azar de la evolución de una manera reactiva. Y admiraba a Lamarck porque presintió la existencia de una fuerza plástica verdaderamente activa en la adaptación.<sup>83</sup>

Nietzsche distingue en las fuerzas la cantidad y la cualidad. La cantidad se deriva de medir cuantitativamente las fuerzas, de donde resulta si son activas o reactivas, o sea, su cualidad. Con el azar afirma la relación de todas las fuerzas, pero afirmar todo el azar de una sola vez en el pensamiento del eterno retorno no significa que todas las fuerzas entren en relación a la vez: los encuentros entre fuerzas de tal cantidad son las partes concretas del azar, y en esos encuentros cada fuerza recibe la cualidad, activa o reactiva, que corresponde a su cantidad.<sup>84</sup>

En cuanto a la ciencia, lo que le aparta a Nietzsche de ella es su manera de pensar y afrontar la cantidad, tendiendo siempre a igualar las cantidades y a compensar las desigualdades. En este sentido, Nietzsche invoca los derechos de la desigualdad contra la igualdad y denuncia lo que para él es la manía científica de buscar compensaciones, es decir, lo que constituye el utilitarismo y el igualitarismo científicos. Y basa su crítica en tres planos: contra la identidad lógica, contra la igualdad matemática y contra el equilibrio físico, ya que expresan la forma en que la ciencia participa del nihilismo del pensamiento moderno. En otras palabras, el esfuerzo por negar las diferencias y proponer una muerte en que el universo se abisma en lo indiferenciado, forma parte de la empresa más general de negar la vida y de despreciar la existencia. La física y la biología siempre ven las cosas desde el lado de las reacciones, es decir, desde el resentimiento. Así el mecanicismo afirma el eterno retorno y la termodinámica lo niega, pero ambas tienen en común que interpretan la conservación de la energía de manera que las cantidades no sólo tienen una suma constante, sino que anulan sus diferencias. El mecanicismo afirma el eterno retorno, pero suponiendo que las diferencias de cantidad se compensan o se anulan entre el

---

83 Cfr., *ibid.*, pp. 61-64.

84 Cfr., *ibid.*, pp. 64 y 66.

estado inicial y el final de un sistema reversible. La termodinámica niega el eterno retorno, pero porque descubre que las diferencias de cantidad se anulan en el estado final del sistema, en función de las propiedades del calor. Ambas concepciones tienen la misma hipótesis de un estado terminal del devenir: ser o no-ser indiferenciados en la idea de un devenir con estado final. Por el contrario, el eterno retorno nietzscheano no es un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento de lo absolutamente diferente: el eterno retorno no es el estado de equilibrio ni la morada de lo idéntico, ya que no es lo uno o lo mismo lo que retorna, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere.<sup>85</sup>

Del eterno retorno nietzscheano surge su doctrina cosmológica y física. El eterno retorno supone la crítica del estado terminal o de equilibrio, porque, para Nietzsche, si el universo lo tuviera ya lo habría alcanzado en virtud de la infinitud del tiempo pasado; y el instante actual, que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado y que el equilibrio de fuerzas no es posible. El devenir no ha podido comenzar como devenir, no es algo devenido, ¿cómo podría haber empezado a devenir? Por eso es infinito el tiempo pasado.<sup>86</sup>

Por otra parte, decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser. Y el eterno retorno supone también la asimilación de presente, pasado y futuro, porque si no no podría pasar el presente, o lo que es lo mismo, el instante que pasa no podría pasar si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, y también futuro, al mismo tiempo que presente. Si el presente no pasase por sí mismo, si hubiera que esperar un nuevo presente para que éste pasase, entonces no pasaría ese presente y el pasado no se constituiría en tiempo. Por eso es necesario que el presente coexista consigo como pasado y como futuro.<sup>87</sup>

Deleuze nos aclara además que en el eterno retorno nietzscheano no es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno, que se afirma en lo diverso y en lo múltiple. Por eso concluye que el eterno retorno debe pensarse como una síntesis del tiempo y sus dimensiones, de lo diverso y de su reproducción, y del devenir y el ser. El mecanicismo es una interpretación mala del eterno retorno porque supone la falsa consecuencia de un estado final, y además no puede explicar la diversidad de los ciclos coexistentes, es

---

85 Cfr., *ibid.*, pp. 67-69.

86 Cfr., *ibid.*, p. 70.

87 Cfr., *ibid.*, p. 71.

decir, la existencia de lo diverso en el ciclo. Sólo se comprende el eterno retorno como expresión de un principio que es la razón de lo diverso y de su reproducción, de la diferencia y de su repetición. Nietzsche llama a este principio voluntad de poder, y lo considera uno de sus descubrimientos más importantes. Ya hemos visto que la esencia de la fuerza es su diferencia de cantidad con otras fuerzas, y esta diferencia se expresa como cualidad de la fuerza. Entonces la diferencia de cantidad remite a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, el cual es también el elemento genético de dichas fuerzas. La voluntad de poder es el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. Es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Es, por tanto, el principio de las síntesis de las fuerzas. En esta síntesis, que se refiere al tiempo, es donde se reproduce lo diverso.<sup>88</sup>

Por lo demás, la voluntad de poder no puede separarse nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades y de sus cualidades, pues caeríamos en la abstracción metafísica. Eso sí, inseparable no quiere decir idéntica. La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere. La voluntad de poder se suma a la fuerza como elemento diferencial y genético, es decir, como elemento interno de su producción. Cuando una fuerza se apodera de las otras, es siempre por la voluntad de poder. Y más aún, la voluntad de poder es quien hace que una fuerza obedezca en una relación. Es a la vez el elemento genético de las fuerzas y el principio de la síntesis de las fuerzas. Entendió Nietzsche la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en esa síntesis la reproducción de lo diverso.<sup>89</sup>

Deleuze destaca así mismo que Nietzsche utiliza una terminología muy precisa, que da el rigor a su filosofía. Utiliza términos muy precisos para conceptos nuevos muy precisos también. Como acabamos de ver, llama voluntad de poder al elemento genealógico de la fuerza, y genealógico quiere decir diferencial y genético: diferencial, porque es el elemento de producción de la diferencia de cantidad entre dos o más fuerzas en relación; y genético, porque es el elemento de producción de la cualidad de cada fuerza en relación. Y la voluntad de poder no suprime el azar, sino que lo implica, porque sin él no tendría ni plasticidad ni metamorfosis. El azar pone en relación las fuerzas y la voluntad de poder es el principio determinante de tal relación. Por otra parte, según su diferencia de cantidad, las fuerzas se llaman dominantes o dominadas; y

---

88 Cfr., *ibid.*, pp. 72 y 73.

89 Cfr., *ibid.*, pp. 74-76.

según su cualidad, activas o reactivas. Para ser la fuente de las cualidades de la fuerza, la propia voluntad de poder ha de tener cualidades aún más sutiles que las de la fuerza y no deben confundirse con éstas: activo y reactivo designan las cualidades de la fuerza; afirmativo y negativo, las cualidades de la voluntad de poder. Activar y negar expresan la voluntad de poder, mientras que actuar y reaccionar expresan la fuerza. Y de igual manera que las fuerzas reactivas no dejan de ser fuerzas, la voluntad de negar y el nihilismo pertenecen a la voluntad de poder, es decir, que una voluntad nihilista, una hostilidad frente a la vida, una aversión en admitir las condiciones fundamentales de la vida, son una voluntad. Deleuze da una gran importancia a esta distinción entre las dos clases de cualidades, por hallarse en el centro de la filosofía de Nietzsche. Entre la acción y la afirmación, y entre la reacción y la negación, hay una gran afinidad y complicidad, pero ninguna confusión. Por lo demás, la voluntad de poder no es sólo lo que interpreta, sino también lo que valora. Interpretar es determinar la fuerza que da sentido a la cosa, y valorar es determinar la voluntad de poder que da a la cosa su valor. Así, la voluntad de poder, como elemento genealógico, es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores. La primera es la cualidad de una fuerza que se expresa en la cosa: activa o reactiva; el segundo consiste en la cualidad de la voluntad de poder que se expresa en la cosa: afirmativa o negativa. Nietzsche llama noble, alto y señor a la fuerza activa y a la voluntad afirmativa; y bajo, vil y esclavo a la fuerza reactiva y a la voluntad negativa<sup>90</sup>.

Pero Deleuze se pregunta con nosotros qué ocurre cuando las fuerzas reactivas prevalecen y neutralizan la fuerza activa. Su respuesta es que no forman todas juntas, activas y reactivas, una fuerza mayor que sería activa, ya que las fuerzas reactivas descomponen y separan la fuerza activa de lo que puede, sustrayéndole casi todo su poder y convirtiéndola en reactiva. En este sentido, la jerarquía tiene en Nietzsche dos sentidos, a saber, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas, y el triunfo de las reactivas y la organización que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde el esclavo prevalece sobre el señor, que ha dejado de serlo: se trata del reino de la ley y de la virtud, la moral y la religión. Nietzsche llama débil y esclavo, no al menos fuerte, sino al que, tenga la fuerza que tenga, ha sido separado de lo que puede. La fuerza reactiva es fuerza utilitaria, de adaptación, que separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, mientras que la activa es fuerza plástica, dominante y subyugante, que va

---

90 Cfr., *ibid.*, pp. 77-80.

hasta el final de lo que puede, que afirma su diferencia y hace de ella objeto de placer<sup>91</sup>.

Sin embargo, Deleuze destaca la conclusión desoladora de la dinámica de las fuerzas, y es que las fuerzas activas devienen reactivas, el devenir de las fuerzas es un devenir-reactivo, de hecho vemos por todas partes el triunfo de las fuerzas reactivas. Y a la pregunta de si es posible otro devenir responde que no conocemos otro y que haría falta otra sensibilidad, otra forma de sentir, haría falta el superhombre, porque el resentimiento, la mala conciencia y el nihilismo no son rasgos psicológicos, sino el fundamento de la Humanidad, el principio del ser humano<sup>92</sup>.

Esta visión nietzscheana compromete el eterno retorno, que sería el eterno retorno de las fuerzas reactivas. Pero Nietzsche lo resuelve con el otro aspecto del eterno retorno, el ético y selectivo, pues un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una selección hecha por el eterno retorno: en primer lugar, porque da una regla práctica a la voluntad, a saber, lo que quieras, quiérello de tal manera que quieras también el eterno retorno; o mejor, ¿estoy seguro de que esto que quiero hacer lo quiero hacer un número infinito de veces? A Nietzsche le repugna todo lo que es concedido una sola vez, es decir, los pequeños placeres, porque el pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno. Sin embargo, esta primera selección no es suficiente para vencer a las fuerzas reactivas, por lo que es necesaria una segunda, que viene a decir que cuando la voluntad de poder se refiere al eterno retorno sólo el eterno retorno hace del nihilismo un nihilismo completo, porque rompe su alianza con las fuerzas reactivas y porque hace de la negación una negación de las propias fuerzas reactivas. El nihilismo, por el eterno retorno, no supone ya la conservación y la victoria de los débiles, sino su autodestrucción. Se trata de una destrucción activa de los espíritus fuertes, que destruyen lo que hay de reactivo en ellos sometiéndolo a la prueba del eterno retorno. Por y en el eterno retorno, la negación como cualidad de la voluntad de poder se transmuta en afirmación de la propia negación, en un poder de afirmar. Es la curación que ofrecen Zarathustra y Dionysos, la del nihilismo vencido por el eterno retorno, que abre la posibilidad de una nueva forma de sentir, de pensar y de ser, la del superhombre<sup>93</sup>.

---

91 Cfr., *ibid.*, pp. 83-89.

92 Cfr., *ibid.*, pp. 93-95.

93 Cfr., *ibid.*, pp. 93-102.

### 2.3.3 Contra la voluntad de verdad

La visión que muestra Nietzsche de las ciencias es muy negativa: por todas partes y en todas las disciplinas los conceptos pasivos, reactivos y la interpretación de los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas, y la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas, el respeto por el hecho y el amor a la verdad, como si el hecho no fuera más que una simple interpretación y la verdad la expresión de una voluntad. El desconocimiento de la acción y de todo lo que es activo irrumpe también en la ciencias del hombre, por ejemplo cuando se juzga una acción por su utilidad, la cual es la fuente de todos los conceptos pasivos, pues en ella una relación abstracta sustituye las relaciones reales de fuerza, como crear, hablar o amar, por el punto de vista de un tercero, por el beneficio de este tercero (por ejemplo Dios, el espíritu objetivo, la cultura, el proletariado), del que se pretende que tiene derecho a recoger los efectos. Para Nietzsche, sólo una ciencia activa es capaz de descubrir las fuerzas activas, de interpretar las relaciones reales entre las fuerzas, y también de reconocer las reactivas por lo que son<sup>94</sup>.

Su crítica también se dirige a la metafísica, la cual, al buscar la esencia, pregunta “¿Qué es lo que...?”, y nos parece obvio. Sócrates preguntaba ¿qué es lo bello, lo justo...? y los jóvenes y los sofistas respondían torpes citando lo que es justo y lo que es bello; sin embargo, Sócrates respondía con la esencia. Pero a Nietzsche no le parecía justo este aparente triunfo, pues su método domina los diálogos aporéticos, en los que reina el nihilismo. Por el contrario, el sofista Hippias pensaba que la pregunta “¿Quién?” era la más apta para determinar la esencia porque no remitía, como creía Sócrates, a ejemplos discretos, sino a la continuidad de ejemplos discretos tomados en su devenir. Así, preguntar quién es bello, quién es justo, era el fruto de un método elaborado, que implicaba una concepción de la esencia original, y todo un arte sofista que se imponía a la dialéctica. En fin, un arte empirista y pluralista. Lo importante de la pregunta “Quién” es que pregunta por las fuerzas que se apoderan de una cosa y cuál es la voluntad que la posee, por eso es la que nos lleva a la esencia, según Nietzsche. La pregunta “Qué es lo que...” cae en la peor metafísica, porque no hace sino preguntar “Quién”, pero de modo torpe, inconsciente y confuso. La pregunta “Quién” es la pregunta trágica, y por ello, son Dionysos y la voluntad de poder los que responden, lo

---

94 Cfr., *ibid.*, pp. 105-109.

uno de lo múltiple, lo uno que afirma en lo múltiple y que se afirma en lo múltiple.<sup>95</sup>

Por otra parte, Deleuze deja claro que la voluntad de poder nietzscheana no significa que la voluntad quiera el poder, que sea su fin o su móvil, como en otros autores anteriores. Para Nietzsche, tal concepción implica tres contrasentidos que comprometen a la filosofía de la voluntad: en primer lugar, se interpreta el poder como el objeto de una representación y la voluntad de poder como una voluntad de hacerse reconocer; el error de hacer del poder un objeto de representación está en que lo hacemos depender de valores ya en curso como el dinero, los honores o la reputación. Así ocurre desde Hobbes hasta Hegel, con el consiguiente desconocimiento de la voluntad de poder como creación de nuevos valores. Y en tercer lugar, es condición de los valores establecidos el ser puestos en lucha, y, viceversa, es condición de la lucha el referirse siempre a valores establecidos. Por el contrario, las nociones de lucha, rivalidad, guerra o de comparación son ajenas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder.<sup>96</sup> Pero según percibe Deleuze en la crítica de Nietzsche, lo peor de estos tres contrasentidos es que introducen en la filosofía una tonalidad afectiva deplorable, llena de tristeza y postración, ya que al hacer de la voluntad de poder una voluntad de dominar, tales filósofos descubren en este deseo el infinito, el carácter irreal y aparente de lo representado y la propia contradicción de la voluntad.

Para Deleuze, la de Nietzsche es la primera filosofía de la voluntad que destruye a la antigua metafísica y lo hace con dos principios: querer = crear, y voluntad = alegría. Voluntad de poder no significa que la voluntad quiera el poder, no implica antropomorfismo, sino que el poder es lo que quiere en la voluntad. El poder es el elemento genético y diferencial en la voluntad. Por ello la voluntad de poder es creadora. Y por eso el poder nunca es representado ni interpretado ni valorado, porque es él lo que interpreta, lo que valora, lo que quiere. Y lo que quiere la voluntad de poder es tal relación de fuerzas, tal cualidad de fuerzas, y también, tal cualidad de poder: afirmar o negar. La voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora de sentido y de valor, ya que no busca ni desea, sino que da el poder. La voluntad de poder es plástica, inseparable en cada caso en el que se determina; así como el eterno retorno es el ser, pero el ser que se afirma en el devenir, la voluntad de poder es lo uno, pero lo uno que se afirma en lo múltiple. Su unidad es la de lo múltiple y sólo se dice de lo

---

95 Cfr., *ibid.*, pp. 109-112.

96 Cfr., *ibid.*, pp. 113-117.

múltiple<sup>97</sup>.

Kant tampoco se libra de la crítica. Y eso que fue el primero que entendió que la crítica debía ser total y positiva; sin embargo, el resultado de su proyecto de crítica fue el reconocimiento de los derechos de lo criticado. Para Deleuze, nunca se ha visto una crítica total tan conciliadora ni un crítico tan respetuoso. Concibió la crítica como una fuerza que debía llevar al conocimiento, a la verdad y a la moralidad, pero no por encima del propio conocimiento, de la propia verdad y de la propia moralidad. Kant distingue tres ideales: ¿qué puedo hacer? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?, y denuncia sus malos usos, pero cada ideal permanece incriticable en el kantismo, como un gusano en la fruta. Para Nietzsche, una verdadera crítica del conocimiento no debe dirigirse al pseudoconocimiento de lo incognoscible, sino al verdadero conocimiento de lo que puede ser conocido. Y cree haber hallado el único principio posible para una crítica total del conocimiento: el perspectivismo, según el cual, no existen ni el hecho ni el fenómeno moral, sino una interpretación moral de los fenómenos. No hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es una ilusión, o sea, un error y una falsificación. Kant concibió una crítica inmanente de la razón, es decir, la crítica de la razón no debía ser hecha por el sentimiento ni por la experiencia, sino por la propia razón. Pero le faltaba un método para lograrlo, es decir, una génesis de las fuerzas de la propia razón y del entendimiento, que es el método que se desprende de la voluntad de poder. Sólo la voluntad de poder como principio genético y genealógico, y como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Sólo ella hace posible la transmutación. El filósofo es el filósofo del futuro que crea valores. Los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan creando valores. No es que añada a sus actividades la de legislar, sino que, en tanto que filósofo, toda su actividad es legisladora y todo conocimiento es creación. Deleuze advierte de que esta idea de filosofía legisladora es de Kant, pero, para éste, lo que es legislador es siempre una de nuestras facultades, el entendimiento o la razón. Entonces para Kant somos legisladores si observamos un buen uso de estas facultades. Pero el entendimiento y la razón son instancias que todavía nos hacen obedecer cuando ya no creemos obedecer a nadie; cuando ya no obedecemos a Dios, al Estado o a los padres, entonces aparece la razón, que nos hace seguir siendo dóciles. El buen uso de las facultades en Kant coincide con los valores establecidos: el verdadero conocimiento, la auténtica moral, la verdadera

---

97 Cfr., *ibid.*, pp. 120-122.



religión.<sup>98</sup>

Deleuze resume así la oposición entre las concepciones nietzscheana y kantiana de la crítica: en lugar de principios trascendentales, que son simples condiciones de pretendidos hechos, principios genéticos y plásticos; en lugar de un pensamiento que se cree legislador porque sólo obedece a la razón, un pensamiento que piense contra la razón, que reconquiste sus derechos y se convierta en legislador contra la razón; en lugar del legislador kantiano, el genealogista, que no reparte los valores establecidos, sino que, pensando, juzga, valora e interpreta, y así crea valores nuevos; en lugar del hombre razonable, funcionario de los valores en curso, a la vez legislador y sujeto, la voluntad de poder como instancia crítica; en lugar de los fines del hombre o de la razón como objetivos de la crítica, el superhombre, el hombre sobrepasado, superado, porque la crítica consiste en sentir de otra manera, en crear una nueva sensibilidad<sup>99</sup>.

Deleuze halla en Nietzsche también una necesidad de crítica de la voluntad de verdad, del valor de la verdad. En este sentido, Kant aparece como el último filósofo clásico, pues no pone en duda el valor de la verdad ni nuestra sumisión a lo verdadero. Nadie ha preguntado qué quiere el que busca la verdad, cuál es su voluntad de poder. Los filósofos pretenden que hay una relación de derecho entre pensamiento y verdad, con lo que evita relacionar la verdad con una voluntad concreta suya, es decir, con una voluntad de poder. Por eso Nietzsche se pregunta qué significa la verdad como concepto, es decir, qué fuerzas y qué voluntad cualificada presupone<sup>100</sup>.

Para Nietzsche, la vida tiende a engañar, a disimular, a cegar, y el que quiere la verdad desprecia este poder de lo falso, hace de la vida un error, y de este mundo una apariencia, oponiendo el conocimiento a la vida y al mundo otro mundo. Y el que quiere otro mundo y otra vida quiere que la vida reniegue de sí misma, se vuelva contra sí misma, en fin, quiere el nihilismo, la voluntad de la nada<sup>101</sup>.

Nietzsche diagnostica que la moral ha reemplazado a la religión como dogma, y la ciencia tiende cada vez más a reemplazar a la moral. Y se pregunta si esto quiere decir que la voluntad de verdad debe ser la ruina de la moral, del mismo modo que la moral lo ha sido de la religión. Responde que la ganancia sería escasa, pues la voluntad de verdad pertenece aún al ideal ascético, y su forma es todavía cristiana. Nietzsche pide otra cosa, un cambio de ideal, sentir de otra manera, otra manera de conocer, otro

98 Cfr., *ibid.*, pp. 127-132.

99 Cfr., *ibid.*, pp. 131-134.

100 Cfr., *ibid.*, pp. 134 y 135.

101 Cfr., *ibid.*, pp. 136 y 137.

concepto de verdad. El conocimiento se opone a la vida porque expresa una vida que contradice a la vida, una vida reactiva que halla en el conocimiento un medio de conservarse y de triunfar. El conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que puede. Nietzsche reprocha al conocimiento el hacer del pensamiento un simple medio al servicio de la vida reactiva. La crítica debe buscar nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento, un pensamiento que vaya hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que afirme la vida. Pensar significaría entonces descubrir nuevas posibilidades de vida, la vida haciendo del pensamiento algo activo, y el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo. Esta afinidad le parece a Nietzsche el secreto presocrático, y también posee para él una relación con el arte, o mejor, es la esencia del arte<sup>102</sup>.

El concepto trágico del arte de Nietzsche se basa en dos principios: en primer lugar, el arte es lo contrario de una cura, pues no calma, no sublima ni elimina el deseo, el instinto ni la voluntad. Por el contrario, el arte estimula la voluntad de poder y la vida de un artista debe ser estímulo de la afirmación y de la voluntad de poder como tal. En segundo lugar, el arte es el más alto poder de lo falso, magnifica el mundo como error, santifica la mentira y hace de la voluntad de engañar un ideal superior. También la actividad de la vida es engañar, disimular, deslumbrar, seducir. Pero para que este poder de lo falso se realice debe ser seleccionado, duplicado, es decir, elevado a una mayor potencia. Es lo que hace el arte, según Nietzsche. Inventa mentiras que elevan lo falso a esta mayor potencia afirmativa. Y entonces la verdad adquiere una nueva significación: realización del poder, elevación a la mayor potencia, invención de nuevas posibilidades de vida<sup>103</sup>.

En fin, Deleuze expone las tres tesis de la imagen dogmática del pensamiento que ataca Nietzsche: la primera da por hecho que el pensador quiere y ama la verdad, y que el pensar es un ejercicio natural que nos lleva a la verdad pues el pensamiento posee formalmente la verdad; la segunda nos dice que nos hemos desviado de la verdad por fuerzas extrañas al pensamiento; y la tercera, que basta un método para pensar bien y verdaderamente, pues con él nos adherimos a la naturaleza del pensamiento y conjuramos las fuerzas extrañas que la alteran. Para Nietzsche, esta imagen del pensamiento concibe lo verdadero como un universal abstracto, y pasa por alto las fuerzas reales que hacen el pensamiento, lo que éste presupone. Para Nietzsche no hay

---

102 Cfr., *ibid.*, pp. 138-143.

103 Cfr., *ibid.*, pp. 144 y 145.

verdad que antes de ser verdad no sea la realización de un sentido o de un valor, hasta el punto de que poseemos las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos y del valor de lo que creemos. Por ello la verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar. La nueva imagen del pensamiento significa que lo verdadero no es el elemento del pensamiento, sino el sentido y el valor. Y entonces sus categorías ya no serán lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. Lo falso no se contrapone al pensamiento, al contrario, lo falso es un poder afirmativo, elevado y artista<sup>104</sup>.

Deleuze expone que la crítica nietzscheana supone el concepto de una filosofía que no debe servir a ningún poder establecido, una filosofía que denuncie la bajeza del pensamiento y todas las ficciones que hacen prevalecer a las fuerzas reactivas, que combata el resentimiento y la mala conciencia. En este sentido, la filosofía debe hallar un nuevo campo crítico en cada época, si no, se muere. Siempre contra su tiempo, crítico con el mundo actual, el filósofo debe formar conceptos que no son ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales, es decir, contra nuestro tiempo y contra lo actual, y en favor de un tiempo futuro. En la nueva imagen del pensamiento nietzscheana, pensar no es ya el ejercicio natural de una facultad, sino que pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento, y, mientras el pensar dependa de las fuerzas reactivas, todavía no pensamos. Para Nietzsche, pensar como actividad es una segunda potencia del pensamiento, no el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento. Un poder, una violencia, una coacción deben obligarle a pensar: se trata de la Cultura, que para Nietzsche es esencialmente adiestramiento y selección. Y a cada instante la labor cultural de las fuerzas activas corre el peligro de ser desviada de su sentido por los poderes de las Iglesias y los Estados, los cuales, temiendo esta violencia de la cultura, utilizan las fuerzas reactivas para desviar esta violencia hacia sus propios fines y lo hacen convirtiendo la violencia en fuerza reactiva, es decir, en un medio de entontecer y de rebajar el pensamiento<sup>105</sup>.

---

104 Cfr., *ibid.*, pp. 146-148.

105 Cfr., *ibid.*, pp. 149-155.

### 2.3.4 De esclavos y señores

El resentimiento supone el triunfo del débil y del esclavo, y en la victoria forman un tipo, el tipo del esclavo, que se caracteriza por la prodigiosa memoria y por el poder del resentimiento, frente al tipo del señor, que se caracteriza por la facultad de olvidar y por el poder de activar las reacciones. Deleuze desmenuza otros caracteres del resentimiento: en primer lugar, la impotencia para amar, admirar y respetar, por la memoria de las huellas y la seriedad con que se toma sus desgracias; en segundo lugar, la pasividad, pues en el resentimiento la felicidad aparece como estupefaciente, reposo, paz y relajación para el espíritu y para el cuerpo, o sea, bajo forma pasiva; el hombre del resentimiento no sabe y no quiere amar, pero quiere ser amado, y muestra una gran susceptibilidad, porque, frente a todo lo que es incapaz de realizar, considera que la menor compensación que se le debe es obtener un beneficio; por eso dice Deleuze que el hombre del resentimiento es el hombre del provecho y del beneficio, y que si el resentimiento se ha impuesto en el mundo ha sido haciendo del provecho no sólo un deseo y un pensamiento, sino también un sistema económico, social y teológico; y también moral, la moral de la utilidad, pues las cualidades que la moral llama loables y buenas en sí ocultan exigencias de un tercero pasivo, que reclama un interés por una acción que no lleva a cabo; en tercer lugar, la imputación de los errores, la distribución de las responsabilidades y la eterna acusación: el hombre del resentimiento explota en agrios reproches cuando no consigue el beneficio de las acciones que no hace: si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa y si fracasas tú es también por tu culpa; necesita que los otros sean malos para poder sentirse bueno: “tú eres malo, luego yo soy bueno”, frente a la fórmula del señor, que dice “Yo soy bueno, luego tú eres malo”.<sup>106</sup>

Deleuze analiza minuciosamente ambas fórmulas para extraer de ellas los caracteres de los dos tipos. Así, el señor comienza diciendo que él es bueno, sin compararse a los demás, y sin esperar a ser llamado bueno: actúa, afirma y goza, y sitúa en primer plano el sentimiento de plenitud, del poder que quiere desbordar, la conciencia de una riqueza deseosa de ofrecerse. Y que otros sean malos en la medida en que no actúen, no afirmen y no gocen es sólo consecuencia secundaria, una negación que refuerza las premisas. En la fórmula del esclavo todo cambia: lo negativo pasa a las

---

<sup>106</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 165-168.

premisas y lo positivo es la conclusión; lo negativo contiene lo esencial y lo positivo sólo existe mediante la negación. Lo negativo es ahora la idea original, el principio, el acto por excelencia. Para obtener una conclusión aparentemente positiva, el esclavo necesita las premisas de la reacción y de la negación, del resentimiento y del nihilismo, o lo que es lo mismo, necesita concebir un no-yo y después oponerse a este no-yo para afirmarse finalmente como él. Se trata de un silogismo extraño, pues necesita dos negaciones para conseguir una apariencia de afirmación. Intuimos ya la forma del silogismo del esclavo, que tanto éxito ha tenido en la filosofía: la dialéctica, esa ideología del resentimiento. Una forma extraña de crear valores, destaca Deleuze, no al actuar, sino al contenerse de actuar, no al afirmar, sino al empezar negando. Por eso se les llama no creados, divinos, trascendentes, superiores a la vida, cuando lo que ocultan es un odio contra la vida, contra todo lo activo y afirmativo. En este sentido, ningún valor religioso es separable de este odio y de esta venganza. La religión oculta las premisas de las que proviene: el peso de las premisas negativas, el espíritu de venganza, el poder del resentimiento<sup>107</sup>.

En el resentimiento se da un paralogismo: la ficción de una fuerza separada de lo que puede. Y el triunfo de las fuerzas reactivas se debe a esta ficción, porque no basta que se sustraigan a la actividad, sino que además deben invertir la relación de fuerzas oponiéndose a las reactivas y mostrándose como superiores. La acusación cumple esta función: las fuerzas reactivas proyectan una imagen abstracta y neutralizada de la fuerza, y una fuerza similar separada de sus efectos será culpable de actuar y meritoria si no actúa; más aún, se creará que hace falta más fuerza para reprimirse que para actuar. Y se moraliza la fuerza neutralizada. Las fuerzas son proyectadas a un sujeto ficticio, que se revela culpable si la fuerza activa ejerce la actividad que tiene, y meritorio si la fuerza reactiva no ejerce la que no tiene. Como si la propia debilidad del débil, es decir, su esencia, su única realidad, fuera una realización libre y meritoria. Al dejar de ser activadas, las fuerzas reactivas proyectan la imagen invertida, lo que Nietzsche llama una ficción: la de un mundo suprasensible frente a este mundo, la de un Dios en contradicción con la vida. Esta ficción preside toda la evolución del resentimiento, es decir, todas las operaciones por las que la fuerza activa se separa de lo que puede (falsificación), acusada y tratada como culpable (depreciación) e invertidos los valores correspondientes (negación). Por esta ficción las fuerzas reactivas se representan como

---

107 Cfr., *ibid.*, pp. 169-172.

superiores. Para poder decir no al movimiento ascendente de la vida y a la afirmación de uno sobre la tierra, ha sido necesario que el resentimiento se inventara otro mundo desde el que esta afirmación se nos apareciera como el mal<sup>108</sup>.

Pero hacía falta un artista de ficción capaz de conducir la acusación y de operar la inversión: el sacerdote judío, que es quien ofrece el silogismo reactivo, las promesas negativas, y el que concibe el amor como la flor venenosa de un increíble odio. El que dice que los miserables y los que sufren son los únicos bendecidos por Dios; mientras que los nobles y poderosos son los malos, los malditos y los condenados. Para Nietzsche, el sacerdote judío deforma así la tradición de los reyes de Israel y del Antiguo Testamento, hacia los que muestra una gran admiración, hasta el punto de que considera la mayor impudicia y el peor pecado de la Europa literaria el haber encuadrado juntos el Antiguo y el Nuevo Testamento<sup>109</sup>.

Como resultado de la ficción la fuerza activa se vuelve hacia adentro, contra sí misma, convirtiéndose así en reactiva: todos los instintos que no tienen salida, a los que la fuerza represiva les impide explotar hacia el exterior, se vuelven hacia adentro. Es la interiorización del hombre, el origen de la mala conciencia. Separada de lo que puede, la fuerza activa no se evapora, sino que produce dolor, el sufrir por el placer de sufrir, la pena voluntaria, las mortificaciones. Y al ser producido el dolor en mayor abundancia, la interioridad gana en profundidad, como abismo cada vez más voraz, y el dolor se espiritualiza y adquiere un nuevo sentido íntimo: el de la consecuencia de una falta, es decir, del pecado. Es el segundo aspecto de la mala conciencia, el de la culpabilidad. Se hace del dolor la consecuencia de una culpa y el medio de la salvación. Se cura del dolor fabricando más dolor, interiorizándolo todavía más. Por el contrario, los señores saben que el dolor no es una argumento contra la vida, sino un excitante, un encanto, un argumento a su favor, en la medida en que da placer al que lo contempla. Para Nietzsche, ver sufrir e infligir dolor es una estructura de la vida como vida activa, o sea, una manifestación activa de la vida<sup>110</sup>.

Es el sacerdote cristiano quien hace salir a la mala conciencia de su estado bruto o animal, quien preside la interiorización del dolor, o sea, quien cura del dolor infectando la herida y quien lleva a la mala conciencia a su forma superior, la del dolor como consecuencia de un pecado. Y lo hace cambiando la dirección del resentimiento:

---

108 Cfr., *ibid.*, pp. 173 y 176.

109 Cfr., *ibid.*, pp. 177 y 179.

110 Cfr., *ibid.*, pp. 180-183.

el hombre del resentimiento busca una causa de su sufrimiento y acusa a todo lo que es activo en la vida, entonces el sacerdote le dice que estos hombres que se llaman buenos en realidad son malos, y que la causa de su dolor es él mismo, por una falta cometida tiempo atrás, inventando así la noción de pecado, para Nietzsche, el juego de manos más nefasto de la interpretación religiosa y el principal acontecimiento de la historia del alma enferma. Para Nietzsche, la interiorización del dolor, el cambio de dirección del resentimiento a la mala conciencia es un fenómeno tan complejo que pone en juego el conjunto de fenómenos de la cultura<sup>111</sup>.

### 2.3.5 La filosofía de la historia

La cultura para Nietzsche significa adiestramiento y selección, y se deben distinguir en ella dos aspectos, a saber, aquello a lo que se obedece, que es siempre histórico, arbitrario, grotesco y limitado; y el hecho de que se obedezca a la ley porque sea la ley, o sea, cierta actividad del hombre ejercida sobre el hombre para adiestrarlo, la actividad del hombre como ser genérico, como especie humana, ejercida sobre el individuo como tal. De hecho, Nietzsche nos advierte de que la moralidad de las costumbres precede a la historia universal, de hecho, la cultura es el verdadero trabajo del hombre sobre sí mismo durante el período más largo de la especie humana, todo su trabajo pre-histórico. Cualquier ley histórica es arbitraria, pero lo que no lo es es la ley de obedecer a las leyes. La cultura es pues la actividad genérica y prehistórica del hombre que consiste en darle hábito al hombre, hacerle obedecer a leyes, adiestrarlo, de manera que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas. Y su objetivo principal es reforzar la conciencia dotándola de una nueva facultad, la memoria, pero no del pasado, sino de las palabras, como facultad de prometer hacia el futuro. La facultad de prometer es el efecto de la cultura como actividad del hombre sobre el hombre. Y la cultura siempre ha usado el mismo método: hace del dolor un medio de cambio, una moneda, el equivalente de una pena causada, de una promesa no mantenida. Esta cultura se llama justicia, y el método, castigo. La relación acreedor-deudor expresa la actividad de la cultura en su proceso de adiestramiento. El hombre que paga con su dolor la pena que inflige, el hombre considerado como responsable de una deuda, como responsable de

---

111 Cfr., *ibid.*, pp. 184-187.

sus fuerzas reactivas, es el medio de la cultura para conseguir su objetivo<sup>112</sup>.

Pero el producto de la cultura no es el hombre responsable o moral, sino el hombre activo, libre y poderoso, el hombre que puede prometer. Así, si la cultura es el elemento prehistórico del hombre, el producto de la cultura es el elemento post-histórico del hombre. Por tanto, en el límite del proceso, donde la sociedad y la moralidad de sus costumbres se muestran sólo como medios, se halla al individuo soberano, al individuo que se parece sólo a sí mismo, al hombre liberado de la moralidad, autónomo y con voluntad propia. No hay que confundir el producto de la cultura con su medio: el producto de la cultura no es pues el hombre que obedece a la ley, sino el individuo soberano y legislador, que se define por el poder sobre sí mismo, sobre su destino y sobre la ley y que ya no es responsable de sus fuerzas reactivas ante la justicia. En el movimiento general de la cultura el medio desaparece en el producto. La moralidad de las costumbres produce al hombre liberado de la moralidad de las costumbres y el espíritu de las leyes produce al hombre liberado de la ley<sup>113</sup>.

Hasta ahora hemos hecho como si la cultura fuera de la prehistoria a la posthistoria; sin embargo, la cultura también tiene su fase histórica, en la que recibe un sentido muy diferente de su propia esencia, al ser capturada por fuerzas extrañas y sufrir una desnaturalización, una degeneración. En vez de autonomía genérica, la historia nos presenta razas, pueblos, clases, Iglesias, Estados. En vez de justicia y de su proceso de autodestrucción, sociedades que no quieren desaparecer y que no imaginan nada superior a sus leyes. En fin, el hombre domesticado, el animal genérico, enfermo, mediocre, el europeo de hoy. Se usan procedimientos de selección pero para destrozarse a los fuertes y escoger a los débiles, a los esclavos. El triunfo de las fuerzas reactivas no es un accidente en la historia, sino el principio y el sentido de la historia universal. Según Deleuze, esta idea es un argumento importante de Nietzsche contra la filosofía de la historia y contra la dialéctica. De griega, la cultura se convierte en alemana: así muestra Nietzsche su decepción. Pero persistía en él, según Deleuze, la confianza en el elemento no histórico y suprahistórico de la cultura, lo que él llamaba el sentido griego de la cultura<sup>114</sup>.

Nietzsche habla de que la religión no está esencialmente ligada al resentimiento y a la mala conciencia. Es más, según él, hay dioses afirmativos y activos, al igual que

---

112 Cfr., *ibid.*, pp. 187-190.

113 Cfr., *ibid.*, pp. 190-193.

114 Cfr., *ibid.*, pp. 194-196.



religiones. Cristo carecía de resentimiento, de mala conciencia y de pecado, pues su mensaje era alegre, el de una vida que no es la del cristianismo, de donde resulta que el cristianismo es una religión que no es la de Cristo. El paganismo y los dioses griegos sí que muestran un sentido afirmativo y selectivo. El budismo es una religión nihilista, pero sin espíritu de venganza ni sentido de culpa. Según Nietzsche, el inventor del cristianismo no es Cristo, sino San Pablo, el hombre de la mala conciencia y del resentimiento. Es la pregunta “¿Quién?” aplicada al cristianismo. Y el ideal ascético sería una tercera etapa, por encima del resentimiento y de la mala conciencia: es el medio por el que el resentimiento y la mala conciencia se convierten en vivibles, se organizan y se propagan. De hecho, las fuerzas reactivas no triunfarían sin una voluntad que organizase las ficciones necesarias: la ficción de un otro-mundo en el ideal ascético, que dé al mundo un valor de apariencia y de nada<sup>115</sup>.

### 2.3.6 Nihilismos

En la palabra “nihilismo”, “nihil” no significa el no-ser, sino el valor de nada. La vida toma un valor de nada cuando se la desprecia y se la niega. La vida se convierte en irreal y representada como apariencia. Y la vida de otro mundo suprasensible con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), con sus valores superiores a la vida, son el elemento constitutivo de esa ficción<sup>116</sup>.

Pero el nihilismo tiene también un segundo sentido más corriente, no como voluntad, sino como reacción precisamente contra el mundo suprasensible. Ya no se trata de la desvalorización de la vida en nombre de unos valores superiores, sino desvalorización de los propios valores superiores. Así, el nihilista niega a Dios, al bien, incluso, a lo verdadero. Se trata todavía de la vida despreciada, pero ahora en un mundo sin valores, desprovisto de sentido y de finalidad. El primer sentido del nihilismo hallaba su principio en la voluntad de negar como voluntad de poder. El segundo lo halla en la vida reactiva, en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas. El primero es un nihilismo negativo; el segundo, reactivo<sup>117</sup>.

Ocurre que las fuerzas reactivas triunfantes soportan cada vez menos a la

---

115 Cfr., *ibid.*, pp. 201, 204 y 205.

116 Cfr., *ibid.*, p. 207.

117 Cfr., *ibid.*, pp. 208 y 209.

voluntad negativa y rompen su alianza con ella para reinar solas. Parecen decir mejor sólo nuestras fuerzas que esta voluntad demasiado poderosa. Mejor apagarse pasivamente. El nihilismo pasivo es la última conclusión del nihilismo reactivo: apagarse pasivamente antes que ser conducido desde fuera. Nietzsche lo explica también de otra forma: Dios ha muerto de piedad, que es la tolerancia hacia los estados de vida cercanos a cero, amor a la vida débil, enferma, reactiva, la experimentada por los que sólo tienen necesidad de esta vida, por los que odian todo lo que es activo. En fin, la piedad es la práctica del nihilismo, y Dios se asfixia de piedad. El hombre reactivo da muerte a Dios porque ya no soporta su piedad, ya no soporta ningún testigo y quiere estar solo con su triunfo y con sus fuerzas. Se pone en el lugar de Dios y ya no conoce valores superiores a la vida, sino sólo una vida reactiva que tiene bastante con ella misma. Las armas que le dio Dios, el resentimiento, la mala conciencia, las vuelve contra Dios. El resentimiento se hace ateo y sigue siendo resentimiento, hasta llegar a un enorme hastío, en el que se carece incluso de la voluntad de desaparecer y se sueña con una pasiva extinción. Pero antes de llegar hasta aquí, cuántos avatares y variaciones sobre el tema del nihilismo, con el hombre reactivo ocupando el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad, en fin, los nuevos valores que se nos proponen en lugar de Dios. Pero los valores pueden variar, renovarse y hasta desaparecer; lo que no cambia ni desaparece es la perspectiva nihilista. Por eso piensa Nietzsche que el nihilismo no es un acontecimiento en la historia, sino el motor de la historia del hombre. Por eso, el nihilismo negativo, el reactivo y el pasivo son una y la misma historia jalonada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc<sup>118</sup>.

Para Nietzsche, la muerte de Dios tiene varios sentidos y por ello se pregunta quién muere y quién da muerte a Dios. Desde el punto de vista del nihilismo negativo, el Dios judío da muerte a su hijo para hacerlo independiente de sí mismo y del pueblo judío. La conciencia judía da muerte a Dios en la persona del Hijo, hallando así la manera de hacer de su Dios un Dios universal para todos, un Dios verdaderamente cosmopolita. En la cruz muere el viejo Dios y nace el nuevo Dios, pues Dios deja de aparecer como judío. Nace huérfano y se vuelve a hacer a imagen del padre: un Dios del amor, pero de la vida reactiva. Es el segundo sentido de la muerte de Dios: el Hijo sólo

---

118 Cfr., *ibid.*, pp. 209-213.

nos pide creer en él, amarlo como él nos ama, convertimos en reactivos para evitar el odio. Y el tercer sentido es cuando San Pablo se apodera de esta muerte con su interpretación, que constituye el cristianismo, esa grandiosa falsificación: Cristo habría muerto por nuestros pecados, Dios lleva a su hijo a la muerte por amor y nosotros nos sentimos culpables de esta muerte y la repararemos acusándonos, pagando los intereses de la deuda y convirtiéndose toda la vida en reactiva. El cristianismo nos conduce a una extraña salida, pues nos dice que somos nosotros los que damos la muerte a Dios, segregando así su propio ateísmo, el de la mala conciencia y el del resentimiento. El hombre reactivo en el lugar de Dios, el Hombre-Dios, el Hombre europeo. El hombre ha matado a Dios, pero ha sido el hombre reactivo, que no soporta ya la piedad de Dios. Es el cuarto sentido de la muerte de Dios: Dios se asfixia por amor a la vida reactiva.<sup>119</sup>

Para Nietzsche, el verdadero Cristo, si se dejan de lado las falsificaciones de los Evangelios, que hallan en San Pablo su forma definitiva, es el del alegre mensaje, el de la supresión del pecado, el de la ausencia de cualquier resentimiento y espíritu de venganza, el de la revelación de un reino de Dios aquí abajo como estado del corazón, y, sobre todo, el de la aceptación de la muerte como prueba de su doctrina. Por tanto, Cristo era lo contrario de aquello en que lo convirtió San Pablo, una especie de Buda, demasiado avanzado para su época y su medio, pues ya enseñaba a la vida reactiva a morir. Tan adelantado que su muerte tuvo que ser falsificada, desviada en provecho del nihilismo reactivo o negativo. El budismo es la religión del nihilismo pasivo, una religión para el fin y el cansancio de la civilización. Nietzsche no descarta que el cristianismo alcance algún día este fin<sup>120</sup>.

### 2.3.7 La enfermedad de la piel de la tierra y el superhombre

Deleuze insiste y reitera cómo la obra de Nietzsche va dirigida contra la dialéctica. Hegel nos anuncia que el hombre y Dios se reconcilian, y también la filosofía y la religión. Feuerbach anuncia que el hombre ocupa el lugar de Dios, que recupera lo divino como su propia esencia, y también que la teología se convierte en antropología. El hombre se ha hecho Dios, la esencia de Dios se ha convertido en la esencia del hombre. Pero el hombre reactivo, el esclavo, no deja de serlo por presentarse

---

119 Cfr., *ibid.*, pp. 214-217.

120 Cfr., *ibid.*, pp. 218 y 219.

como Dios. Y lo que es Dios tampoco ha cambiado: el Ser Supremo, máquina de fabricar esclavos. La dialéctica nos anuncia la reconciliación del hombre con Dios, pero esta reconciliación no es sino la vieja complicidad de la voluntad de la nada con la vida reactiva. La dialéctica es la ideología natural del resentimiento y de la mala conciencia. Y está fundamentalmente pensada como cristiana: impotente para crear nuevas formas de pensar y de sentir<sup>121</sup>.

Deleuze insiste de nuevo en que no se entenderá bien la obra de Nietzsche si no vemos contra quién van dirigidos sus principales conceptos. Denuncia sin cesar el carácter teológico y cristiano de la filosofía alemana, su impotencia para salir de la perspectiva nihilista (nihilismo negativo en Hegel, reactivo en Feuerbach, extremo en Stirner), su incapacidad para desembocar en algo que no sea el yo, el hombre o los fantasmas de lo humano y el carácter mixtificador de las pretendidas transformaciones dialécticas<sup>122</sup>.

En cambio la labor de Nietzsche es positiva por el superhombre y por la transvaloración. En lugar de la pregunta “¿Quién es el hombre?”, la pregunta “¿Quién supera al hombre?” El superhombre no tiene nada en común con el ser genérico de los dialécticos, con el hombre en tanto que especie, ni con el yo. El superhombre se define por una nueva manera de sentir: otro sujeto que el hombre; una nueva manera de pensar, otros predicados que el divino, porque lo divino sigue siendo una manera de conservar al hombre y lo esencial de Dios; una nueva manera de valorar: no un cambio de valores, sino un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores, una transvaloración. Desde esta labor positiva todo su crítica halla su unidad, pues engloba al cristianismo, al humanismo, al egoísmo, al socialismo, al nihilismo, a las teorías de la historia y de la cultura, y a la dialéctica. Todo esto forma la teoría del hombre superior, que es precisamente el objeto de la crítica nietzscheana<sup>123</sup>.

Nietzsche presenta el triunfo de las fuerzas reactivas como algo esencial en el hombre y en la historia. El resentimiento y la mala conciencia son constitutivos de la humanidad del hombre, y el nihilismo es el concepto a priori de la historia universal; por ello, vencer al nihilismo significa superar al hombre, destruirlo, incluso al mejor. La crítica nietzscheana va a la misma esencia del hombre, por lo que el hombre es llamado la enfermedad de la piel de la tierra. La afirmación dionisiaca en vez de la actividad

---

121 Cfr., *ibid.*, pp. 222-224.

122 Cfr., *ibid.*, pp. 228 y 229.

123 Cfr., *ibid.*, pp. 229 y 230.

genérica del hombre. Hay cosas que el hombre superior no sabe hacer: reír, jugar, bailar. Reír es afirmar la vida y, dentro de la vida, hasta el sufrimiento. Jugar es afirmar el azar y, del azar, la necesidad. Danzar es afirmar el devenir y, del devenir, el ser<sup>124</sup>.

La pregunta clave es cómo vencer al nihilismo, cómo cambiar el elemento de los valores, cómo sustituir la negación por la afirmación. La solución está cerca pues todas las formas del nihilismo analizadas, incluso la forma externa o pasiva, constituyen un nihilismo inacabado, lo cual es lo mismo que decir que la transmutación, que vence al nihilismo, es la única forma completa y acabada del nihilismo. El nihilismo es vencido, pero por sí mismo. La solución está en que entendamos por qué la transmutación constituye el nihilismo acabado<sup>125</sup>.

Ya conocíamos el desenlace del hombre reactivo: el último hombre, que prefiere una nada de voluntad, apagarse pasivamente. Pero éste es el desenlace para el hombre reactivo, no para la voluntad de la nada, la cual prosigue su empresa. Al romper las fuerzas reactivas su alianza con la voluntad de la nada, ésta a su vez rompe su alianza con las fuerzas reactivas. Inspira al hombre un nuevo placer: destruirse, pero activamente, muy distinto de la extinción pasiva del último hombre. El hombre de la destrucción activa va más allá de lo humano, ya por el camino del superhombre. La destrucción se hace activa cuando, al ser rota la alianza entre las fuerza reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte en afirmación, se refiere a un poder de afirmar que destruye a las fuerzas reactivas. Éste es el punto decisivo de la filosofía de Nietzsche, de la filosofía dionisiaca: el punto en que la negación expresa una afirmación de la vida y destruye las fuerzas reactivas. Lo negativo se convierte en el trueno y el rayo de un poder de afirmar<sup>126</sup>.

En definitiva, transmutación y transvaloración significan: 1º, un cambio de cualidad de la voluntad de poder: los valores y su valor no se derivan ya de lo negativo, sino de la afirmación de la vida; es el elemento de los valores el que cambia de lugar y de naturaleza, y el valor de los valores el que cambia de principio. 2º, una conversión del elemento en la voluntad de poder: lo negativo se convierte en poder de afirmar, se subordina a la afirmación y pasa al servicio de un excedente de vida. 3º, el reino de la afirmación en la voluntad de poder: la conversión de lo bajo en alto, del dolor en alegría: la trinidad de la danza, el juego y la risa como transustanciación de la nada. 4º,

---

124 Cfr., *ibid.*, pp. 239 y 240.

125 Cfr., *ibid.*, pp. 240-243.

126 Cfr., *ibid.*, pp. 244 y 245.

crítica de los valores conocidos, que pierden su valor. 5º, inversión de la relación de fuerzas: la afirmación constituye un devenir-activo como devenir universal de las fuerzas, es decir, todas las fuerzas se convierten en activas<sup>127</sup>.

Nietzsche no podía sino oponerse a toda forma de pensamiento que se moviera en el elemento de lo negativo, que se sirviera de la negación como de un motor, de un poder y de una cualidad. Porque un pensamiento así requiere de dos negaciones para hacer una afirmación, que entonces no es más que una apariencia de afirmación: el resentimiento necesita sus dos premisas negativas para concluir en la positividad de su consecuencia; o bien, el ideal ascético necesita del resentimiento y de la mala conciencia, como dos premisas negativas, para concluir en la positividad de lo divino<sup>128</sup>.

Para Nietzsche, el ser, lo verdadero y lo real son avatares del nihilismo, formas de mutilar la vida y de negarla. Así mismo, la afirmación, concebida como asunción, como afirmación de lo que es, como veracidad de lo verdadero o positividad de lo real, es una falsa afirmación, que no hace sino conservar al hombre. En este sentido, toda la filosofía de Nietzsche se opone a los postulados del ser, del hombre y de la asunción. Del ser no tenemos otra representación que el hecho de vivir: el mundo no es ni verdadero ni real, sino viviente, y el mundo vivo es voluntad de poder. Y vivir es valorar: no hay ni verdad del mundo pensado ni realidad del mundo sensible, sino que todo es valoración. El ser, lo verdadero, lo real, sólo valen en sí mismos como valoraciones, es decir, como mentiras. Y afirmar es aligerar, no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino crear valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ligera y la activa. Por lo tanto, el sentido de la afirmación nietzscheana comporta estos tres puntos fundamentales: no lo verdadero, ni lo real, sino la valoración; no la afirmación como asunción, sino como creación; no el hombre, sino el superhombre como nueva forma de vida. Y el arte ocupa un lugar fundamental ya que realiza este programa, como poder más alto de lo falso, como afirmación dionisiaca o genio de lo sobrehumano<sup>129</sup>.

Nietzsche no suprime el concepto de ser, sino que propone una nueva concepción: la afirmación es el ser. El ser no es el objeto de la afirmación, sino que la propia afirmación es el ser. La afirmación tiene por objeto a sí misma, pero precisamente es el ser en tanto que es en sí misma su propio objeto<sup>130</sup>. La afirmación es

127 Cfr., *ibid.*, pp. 246 y 247.

128 Cfr., *ibid.*, pp. 251 y 252.

129 Cfr., *ibid.*, pp. 258 y 259.

130 Cfr., *ibid.*, pp. 259 y 260.

placer y juego de su propia diferencia, como la negación es dolor y trabajo de la oposición que le es propia. Y ¿cuál es el juego de la diferencia en la afirmación? En primer lugar, la afirmación lo es de lo múltiple, del devenir y del azar. Entonces el devenir es el ser, lo múltiple es lo uno y el azar es la necesidad. El ser se dice del devenir, lo uno de lo múltiple y la necesidad del azar<sup>131</sup>.

Finalmente, Deleuze resume la lección del eterno retorno: sólo retorna lo que afirma o lo que es afirmado, lo negativo no retorna. El eterno retorno, la reproducción del devenir, es la producción de un devenir activo. En el eterno retorno, el ser se dice del devenir, pero sólo del devenir-activo. Que la diferencia es feliz, que lo múltiple, el devenir y el azar son suficientes y objetos de alegría en sí mismos, que sólo la alegría retorna: ésta es la enseñanza práctica de Nietzsche. Pero se requiere tiempo para que la muerte de Dios halle finalmente su esencia y se convierta en un acontecimiento alegre. El tiempo de expulsar lo negativo, lo reactivo, el tiempo de un devenir-activo. Y este tiempo es precisamente el ciclo del eterno retorno<sup>132</sup>.

## 2.4 EL NIETZSCHE DEL SEGUNDO HEIDEGGER

Las dos interpretaciones de Nietzsche que acabamos de exponer nos pueden parecer contrapuestas, pero hay que tener en cuenta que la visión de Heidegger corresponde al momento inicial de la vuelta o *kehre* de su pensar. Según T. Oñate, Heidegger se despediría del Nietzsche de la voluntad de la voluntad como metafísica de la libertad infinita, del Nietzsche del que se había servido el nazismo, del Nietzsche en el que culmina el superhombre secularizado, y así señaló cuál había sido el error del nazismo una vez que comprendió lo radical de su propia equivocación metafísica. Y abrazó al otro Nietzsche, al del sabio Zarathustra, el maestro del eterno retorno de lo igual, de la ley, de lo finito y de lo legislado por el límite. Así se abrió Heidegger hacia ese límite insoslayable y ya no hizo sino preparar el lugar-tiempo de lo divino, que nos es constituyente a los mortales. Se encontró el manantial que el Zarathustra de Nietzsche señalaba: el pensar del *arché* de los preplatónicos; lo sagrado de los cuatro elementos; lo divino de los muertos en relación a los vivos, viviendo en la comunidad hermenéutica del lenguaje del ser; lo divino de todas las comunidades vivas de la tierra;

---

131 Cfr., *ibid.*, p. 263.

132 Cfr., *ibid.*, pp. 264 y 265.

y lo divino del límite del espacio-tiempo ontológico o noético<sup>133</sup>.

Nietzsche le señaló entonces -continúa T. Oñate- hacia ese ser de lo divino que nunca ha sido creado a imagen y semejanza del hombre-dios, ni puede confundirse con su ansia poderosa de escapar del límite de la muerte y el dolor del hombre. Y le enseñó por tanto que la filosofía y Occidente nacen, de la mano de los primeros filósofos griegos, como teología. Así mismo, nos invita a leer T. Oñate *El sujeto y la máscara* de Gianni Vattimo, pues pocos como él enseñan el Nietzsche profundamente filosófico, estoico, cristiano-helénico, el más cultivado, el amante de la “*virtus*” del bien y del buen temperamento en medio del dolor y la desesperación; el filósofo capaz de interrumpir el espíritu de venganza merced al perdón y al olvido de la ofensa y la culpa<sup>134</sup>.

Ese es el Nietzsche que destrozó a Heidegger haciendo naufragar su existencia como a un navío reventado en los escollos, el del «buen temperamento, el de las virtudes alegres, el artista, el filósofo, el hombre capaz de sonreír en medio de la muerte y el dolor, de la enfermedad y la soledad, el humano amable capaz de seguir afirmando el ser de la vida del alma y el espíritu, del cuerpo y el alma... hasta lograr la obra poética que entregar a los otros, esperando poder acceder a la eternidad inmanente de ser amado por los otros, por los iguales, por los amigos. No el hombre-dios, sino aquel que en medio de todas las miserias y sufrimientos podría aún atreverse a amar la eternidad del ser de lo divino ¡porque se atreve a crear y hacerse inmortal!»<sup>135</sup>.

## 2.5 EL “NIETZSCHE GRIEGO”, SEGÚN T. OÑATE

### 2.5.1 La ontología del límite

Este Nietzsche que nos presenta ahora T. Oñate no es ya el joven hermeneuta de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, sino el genuino, el que nos encontramos en su escritura filosófica, el trágico y delfico, vinculado a la religión oracular de Apolo y Dionisos y que bebe de la espiritualidad hermenéutica originaria de Europa, en

---

133 Cfr., Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del Segundo Heidegger”, en Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 329 y 330.

134 Cfr., *ibid.*, p. 335.

135 *Ibid.*, p. 337.



definitiva, el que nos da el hilo conductor para la interpretación y el descubrimiento de toda su vida-obra. T. Oñate nos muestra que Nietzsche descubre la religión sapiencial helénica, centrada en la experiencia extática del límite limitante, que se continúa en las ontologías de la *arché-ley* del ser común del lenguaje, elaboradas por la teología inmanente de los primeros filósofos, los primeros legisladores, los presocráticos, reunidos y situados por Aristóteles en el nacimiento de la filosofía occidental, siguiendo la pauta del pluralista Empédocles<sup>136</sup>.

En consecuencia, hay que entender la intempestividad de Nietzsche como la reproposición hermenéutica de la helenidad espiritual inmanente de la asunción del límite finito, y como crítica de la desmesura infinita de la modernidad ilustrada, dotada de una racionalidad abstracta, tecnológica, mediocre, extraviada en la guerra y la fuerza de las masas y los individuos enfrentados entre sí. Contra tal decadencia embrutecida se levanta el Nietzsche délfico y trágico con su sabiduría de los límites, clamando por el renacimiento de una cultura estética y hermenéutica, una cultura culta de la paz, en el marco de la sociedad civil pluralista, abierta a la dialogicidad con lo otro del hombre mortal: la *phýsis* y lo divino, el arte y sus lenguajes. En definitiva, la ontología del helenista Nietzsche se vuelve hermenéutica de las primeras ontologías griegas del *lógos* con vistas a la crítica de la cultura occidental y del nihilismo europeo.<sup>137</sup>

T. Oñate insiste en que si no se encuentra la clave délfica, oracular, hermenéutica y noética de su religión racional se tiene a Nietzsche por irracionalista, anarquista, individualista...Y también Vattimo nos recuerda que hay que leer a Nietzsche en clave ontológica, como alternativa filosófica y crítica a la Metafísica nihilista de Platón. Pues por elaborar la ontología estética del eterno retorno, como experiencia racional-noética del otro espacio-tiempo inmanente y el otro lenguaje del límite, alcanza Nietzsche la creativa inmortalidad de su obra y la distorsión del nihilismo europeo.<sup>138</sup>

Lo que Nietzsche aprende de Heráclito, de su dialéctica sincrónica y de su ontología de lo uno y lo múltiple, es la ontología del límite, la experiencia racional noética del *hén sophón*, el uno sabio indivisible, es decir, el límite que abre los diversos ámbitos plurales de la *arché-ley*: las topologías del fuego, el sol y el rayo. La sabiduría del límite que sienta la primacía del acontecer intensivo y el instante eterno del tiempo

136 Cfr., Teresa Oñate, "Nietzsche y los griegos. Genealogías de la Hermenéutica y la Postmodernidad hasta nosotros". *Estudios Nietzsche*, nº 9, Trotta, Madrid, 2009, p. 91.

137 Cfr., *ibid.*, p. 92.

138 Cfr., *ibid.*, pp. 93 y 94.

*aión* sobre la distensión desplegada, transitable y divisible de lo extenso y su tiempo *crónos*, en el que está prohibida la simultaneidad de los contrarios relativos, que no pueden ser esto y lo contrario a la vez, sino sólo sucesivamente. Al revés que los contrarios intensivos del tiempo *aión*, a los que les corresponde la sincronía de la ausencia-presencia. En definitiva, Nietzsche aprende de Heráclito una ontología de la afirmación, sin teodicea, sin salvación y sin culpa<sup>139</sup>.

### 2.5.2 La crítica a la metafísica

T. Oñate comparte con Deleuze la crítica que lleva a cabo Nietzsche contra la metafísica del mundo del dogma-mitológico occidental caracterizada por un nihilismo trascendente, por el desprecio reactivo de la vida, por el materialismo abstracto, por el logicismo y mitologismo, por una escatología de premios y castigos y por una ascética del alma contra el cuerpo. Un nihilismo profundamente antihelénico, propio de la pseudo-racionalidad platónica, que se extravía por un camino sin fin, sin encontrar nunca el camino de vuelta al hogar de la tierra celeste. Un nihilismo que se opone al dolor negándolo y generando fuga de la muerte, espíritu de venganza contra la vida y resentimiento contra el límite diferencial y el tiempo eterno del devenir, que es sustituido por la dialéctica del dolor como sacrificio para merecer llegar al otro más allá, al mundo de las Ideas perfectas, libre del cuerpo, del devenir, de la enfermedad, la inseguridad, el riesgo...<sup>140</sup>

El mismo camino -continúa T. Oñate- que seguirá el ascetismo violento del cristianismo de las Iglesias del poder, a partir de Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, a expensas del Jesús de la inocencia que ya Hölderlin había asimilado a Dionisos. Ascetismo caracterizado por el *phármakon* del paraíso más allá del valle de lágrimas, el opio del pueblo, el gran meta-relato de la historia mitológica de salvación, del que se apodera después la modernidad ilustrada cuando desplaza la fe al progreso científico-tecnológico y a la emancipación moral de la humanidad racional occidental, superior a todos los otros tiempos y a todos los otros pueblos y culturas tenidos por primitivos y salvajes.<sup>141</sup>

T. Oñate nos muestra a un Nietzsche en quien aparece ya la conciencia

139 Cfr., *ibid.*, 94 y 95.

140 Cfr., *ibid.*, pp. 95 y 96.

141 Cfr., *ibid.*, p. 96.

hermenéutica de la historicidad. “Sólo si el pasado podía ser diverso podríamos ser libres -pensaba ya el joven Nietzsche- y no la consecuencia necesaria de una cadena lineal abrumadora. El primer brote del pensamiento del eterno retorno nace en Nietzsche junto con la conciencia hermenéutica de la historia literaria y retórica (estética) de las tradiciones de Occidente. El Nietzsche maduro querrá interrumpir la supuesta necesidad de la violencia del nihilismo reactivo concentrándose en la alternativa del historicismo progresista y el positivismo cientifista.”<sup>142</sup> Había que acabar con los grandes anclajes mitológicos y escatológicos de la Ilustración moderna: la fe en la Ciencia-Técnica, el Progreso, el sentido emancipador de la Historia de la Humanidad superior y una concepción de la Humanidad escogida: la del origen platónico-judeo-cristiano, proyectada a ir siempre más allá de los límites de la naturaleza (*metà-ta-physicá*).<sup>143</sup> Gracias a su conciencia hermenéutica de la historicidad, Nietzsche encontró en los presocráticos (o quizá sólo en Heráclito) una alternativa a la metafísica, que había dominado el pensamiento desde Platón hasta Hegel y que impelía al hombre a buscar su esencia y sus límites más allá de la física, o sea, más allá del límite de la naturaleza, que era precisamente el límite heraclíteo.

Le bastaba un solo dardo a Nietzsche, opina Teresa Oñate, contra todos esos mitologemas violentos de la salvación secularizada: mostrar el carácter mitológico del tiempo lineal-causal retrocediendo genealógicamente con el método racional-causal de la ciencia hasta los supuestos (sub-puestos) fundamentos, lo cual disolvía hasta la propia idea de fundamento asimilada a origen. El genetismo de toda lógica de predicados afecta a la posibilidad misma de encontrar límites últimos. Muestra que la racionalidad que hace tanto de la lógica y del cálculo matemático, como de la causalidad eficiente su modelo no puede encontrar ningún fundamento último racional posible, pues la propia noción de fundamento es un predicado divisible que no puede detener el análisis y ponerse en el sitio de la causa primera. Mostrar la debilidad de la lógica de la eficacia y la fuerza está en el centro de la crítica de Nietzsche al sujeto moral metafísico y al sujeto racional de la tradición humanista cristiano-platónica. Heidegger explicitará más tarde el proceso mitológico de la racionalidad occidental triunfante<sup>144</sup>.

Seguimos a Teresa Oñate en la exposición de la crítica hermenéutica de

---

142 Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica”, op. cit. p. 422.

143 Cfr., *ibid.*, p. 422.

144 Cfr., *ibid.*, p. 423.

Nietzsche a la tradición de la metafísica, que desenvuelve la misma crítica de Aristóteles a la imposibilidad de las Ideas-Seres Universales platónicas y se centra en estas vías:

-La del “Dios ha muerto”, contra todos los monoteísmos y fundamentalismos, basándose en el politeísmo racional de Aristóteles, para quien está lo sagrado de los elementos (tierra, agua, aire y fuego), lo divino plural de todas las comunidades vivas de seres naturales y políticos; y lo divino de la *nóesis* humana que se manifiesta en las virtudes dianoéticas. Más adelante incidiremos en la dilucidación que hace Gadamer del Bien ontológico en los textos de Platón y Aristóteles, que indagan en el pensamiento temprano de Heráclito y que fundamentan el carácter sagrado y divino de la naturaleza y de la *pólis*.

-La voluntad de poder, el deseo y la apelación a un *transhombre* de buen temperamento, ajeno a la venganza contra la vida y al resentimiento que provienen de no admitir el límite de la muerte. Los mismos motivos contranihilistas que vemos en Aristóteles en su crítica al exceso de humanismo antropocéntrico pitagórico, platónico y socrático, con que la Academia había encerrado la filosofía, reduciéndola a la moral, abandonando la *phýsis* e interesada principalmente por la salvación ultraterrena del alma individual.

-En cuanto al Eterno Retorno y el Nihilismo, el hombre que no asuma su condición mortal y las implicaciones que ello conlleva, tomará erróneamente el *Lógos* del lenguaje como un instrumento, indiferente al bien de la *Phýsis kai Pólis*. Tenderá a ponerse antes del lenguaje, como si pudiera producirlo y utilizarlo, e ignorará el sentido del tiempo eterno, cegado por el tiempo contingente mortal, que declara efímero y sin sentido a todo lo sensible, con la excepción de sí mismo y de sus semejantes, puestos a salvo. Ese hombre se habrá convertido en un dios mitológico, un dios de poder, un dios nihilista. La *Paideía* trágica comunitaria será la única cultura capaz de educar en la aceptación de la muerte, abriendo al hombre al hábito de la virtudes civiles de la paz y la filosofía. Tal es el mensaje central de *La Poética* de Aristóteles, y el proyecto de unidad de sentido de toda la vida y la obra de Nietzsche<sup>145</sup>.

«¿Cuánto tiempo habrá de tardar aún nuestra modernidad oficial decadente en reconocer todos los grandes temas de Aristóteles en los provocativos motivos de Nietzsche? », se pregunta Teresa Oñate<sup>146</sup>.

Pero la alternativa filosófica de Nietzsche no es sólo Aristóteles, sino los

145 Cfr. Ibid., pp. 419 y 420.

146 Ibid., p. 421.

presocráticos, o mejor, Heráclito, en relación al ser del tiempo, al lenguaje, a la subjetualidad noética y a la reproposición de una cultura trágica como cultura de la paz civil, que es en la que ahondará el pensamiento hermenéutico contemporáneo: el giro hermenéutico, el ontológico, el espiritual y el estético. Tal es el alcance de la referencia presocrática nietzscheana, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Así habló Zaratustra* o *El Anticristo*<sup>147</sup>.

¿Sólo Heráclito de entre los presocráticos? Veamos cómo Hölderlin le muestra a Nietzsche la senda del lógos de Empédocles?

### 2.5.3 La lección de Empédocles-Hölderlin

Una vez más es T. Oñate quien nos guía en esta vía de comprensión del Nietzsche griego. Pues el *lógos* de Empédocles, que Hölderlin le muestra a Nietzsche y a nosotros, reúne el fuego de Heráclito, la tierra parmenídea, el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, la síntesis numérica del ritmo musical pitagórico y la ontología del lenguaje del orden del tiempo de Anaximandro.<sup>148</sup>

«Pantea. (a Delia)

No lo sabe. Libre de necesidades se mueve  
 en su propio mundo; con la dulce calma de los dioses  
 pasea entre sus flores y temen  
 los aires molestar al bienhadado,  
 y de sí mismo brota el **entusiasmo**  
 con un **goce** cada vez más intenso,  
 hasta que de la noche del **éxtasis creador**,  
 como una chispa salta el **pensamiento**,  
 y serenos los espíritus de actos futuros  
 se agolpan en su alma, y el mundo,  
**la ferviente vida de los hombres y la pujante**  
**naturaleza** se muestra en torno a él, aquí se siente  
**como un dios en sus elementos**, y su gozo  
 es un canto celestial, entonces sale, también,

147 Cfr. *ibid.*, p. 424.

148 Cfr., Teresa Oñate, "Nietzsche y los griegos...", *op. cit.*, p. 99.

a mezclarse con el pueblo, los días en que la multitud  
se excede en un arrebató y un ser poderoso  
necesita el tumulto indeciso,  
y entonces los domina, soberano timonel, (...)»<sup>149</sup>

«Pantea. (a Delia)

¡Corazón mío!

Yo misma no sé por qué le pertenezco

– ¡si lo vieras!- (...)

oh dioses bienaventurados, pues no conozco

nada más que a él...Bien quisiera

pediros, como los demás,

sólo la luz del sol y la lluvia, ¡si pudiera!

**¡Oh eterno misterio, lo que somos**

**y buscamos no podemos encontrar;**

**lo que encontramos, no somos!**<sup>150</sup>»

Empédocles elabora la primera filosofía de la historia democrática, y para ello retoma la unidad de la mismidad y diferencia de Parménides como amor y *philía* a la vez que reelabora la unidad difracta del *pólemos* agonal y la diferencia heraclíteica como indispensable límite disyuntivo, separador y diferenciador, pues el límite une y separa a la vez. Así, los ciclos del predominio alternante de ambas potencias, de disgregación y de reunión, constituyen la unidad difracta de Apolo-Dionisos que nos lleva al ámbito democrático de las afirmaciones sin contrario que se enlazan por *afinidad-philía*, *simpatheía*, *eros*. Hace falta la afirmación retórica y la persuasión dirigidas a la comunidad a fin de hacer y compartir las verdades-acciones participativas del lenguaje dialogal. En consecuencia, la filosofía de la historia inaugurada por Empédocles y seguida por el eterno retorno de lo igual de Nietzsche ha de ser hermenéutica, retórica y democrática, pluralista, transhistórica, de acuerdo con el espacio diferencial de la *philía-lógos*, que da lugar a comunidades, conceptos, organismos y síntesis efímeras, en

149 Friedrich Hölderlin, *Empédocles*, Hiperión, Madrid, 1997, p. 45.

150 Ibid. pp. 49 y 50.

mundos pasajeros, pues la inocencia del devenir siempre se da en algún mundo apolíneo efímero. Ninguna configuración es eterna; lo eterno, lo que se repite y va y vuelve es el devenir del ser. El eterno retorno de Nietzsche necesita haber comprendido, desde la hermenéutica antigua, los fueros del sí vinculante de la alegría trágica, del enlace entre lo uno y lo otro de la vida-muerte, con el que accedemos al espíritu libre, al ámbito comunitario de las acciones participativas del arte, la religión, la historia y la filosofía; que es el ámbito espiritual de la eternidad inmanente y de la acción participativa de la confianza entre iguales. Nietzsche lo reaprende de Empédocles-Hölderlin, al igual que de Aristóteles, en la *philia*, la amistad y el placer de la *enérgeia-alétheia-entelécheia*, es decir, de la acción intensiva como verdad que debe ser transmitida.<sup>151</sup>

«Pausanias

Haber encontrado  
como tú con **todo lo divino**  
**del mundo**, nunca es demasiado,

Empédocles

(...)

**¡Oh luz celeste!** -no fueron los humanos  
quienes me lo enseñaron -hace ya mucho, como  
mi anhelante corazón no podía hallar  
a la que entraña toda vida, **me volví a ti;**  
a ciegas, **confiándome a ti** como la planta,  
con devoto placer me aferré a ti por largo tiempo,  
pues difícilmente reconoce a los puros el mortal;  
pero al florecer el espíritu en mí, como tú misma floreces,  
te conocí y lo grité: estás viva,  
e igual que ambulas, serena, entre los mortales,  
y, con celeste juventud, haces brillar **la amable luz**  
**que de ti irradia sobre cada una de las cosas,**  
para que todo tenga el color de tu espíritu,

---

151 Cfr., Teresa Oñate, “Nietzsche y los griegos...” op. cit., pp. 99-101.

también la vida para mí se hizo poema.  
 Porque tu alma estaba en mí, y con franqueza  
**se entregó mi corazón**, como tú, **a la grave tierra**  
 a la que padece, y a menudo, en la noche sagrada,  
**le prometí amarla hasta la muerte**,  
 a ella, preñada de destino, **con una fidelidad sin miedos**.  
 Entonces en la arboleda se oyeron otros murmullos,  
 y dulcemente sonaron las fuentes de sus montes,  
 y con ardiente dulzura en el aliento de las flores  
 me soplaba el espíritu tranquilo de la divina;  
**todas tus alegrías, ¡oh tierra!**, no las que  
 sonriendo entregas a los débiles, sino **las que gloriosas,**  
**cálidas y verdaderas maduran con esfuerzo y amor,**  
**todas me las diste**; y cuando a menudo  
 me sentaba en una cumbre lejana y asombrado  
 meditaba sobre el sagrado extravío de la vida,  
 profundamente conmocionado por tus transformaciones  
 entonces alentaba el éter, como alienta en torno a ti,  
 envolviendo mi pecho herido de amor, **curándome,**  
**y en sus profundidades desvanecíanse mágicamente**  
**mis enigmas...**<sup>152</sup>»

No hay culpa ni premio ni castigo -descubre Nietzsche- ni escatología salvadora, porque no hay más que resurrección inmanente, eterno retorno de lo igual, en comunidades transhistóricas que se establecen por el deseo de vivir-pensar-actuar que comparten los iguales, el deseo de la amistad, que da lugar a composiciones alegres potenciadoras o a malos encuentros.<sup>153</sup>

«Hermócrates

(...)

allí estáis vosotros y le acompañáis,  
 mientras crece lozano para el crimen,  
 meditando en silencio, pendientes

152 Friedrich Hölderlin, op. cit., pp 69 y 71.

153 Cfr., Teresa Oñate, “Nietzsche y los griegos...” op. cit., p. 101.



de aquel pecho, que gárrulo y descuidado,  
delata **al enemigo de los dioses.**

También vosotros le conocisteis, al oculto  
seductor que **robó el sentido al pueblo**  
y **jugó con las leyes de la patria,**  
y **nunca honró a los antiguos dioses**  
de Agrigento, **ni a sus sacerdotes.**<sup>154</sup>»

«Hermócrates

(...)

Y no es para ti la fuente de la que bebemos,  
ni el fuego que nos es útil;  
lo que alegra al corazón de los mortales  
te lo arrebatan **los sagrados dioses vengadores.**  
No existe para ti la luz serena de este cielo,  
ni el verde de esta tierra ni sus frutos,  
ni el aire concede su bendición  
a tu pecho ardiente, sediento de frescura.  
Todo será en vano, no regresarás  
a lo que es nuestro, pues **tú perteneces**  
**a los vengadores, a los sagrados dioses de la muerte.**<sup>155</sup>»

Empédocles le muestra al Zarathustra de Nietzsche que las mejores mezclas del bien las proporciona la excelencia de la *philía* y el *eros* al límite indivisible de la unidad del bien. Se trata de una ontología noética del amor que Empédocles convierte en una Filosofía de la historia, que a su vez constituye una repropósito de la Filosofía de la historia de Homero, pues, como en la *Ilíada* y en la *Odisea*, distingue dos grandes ciclos de ida y vuelta y de respiración histórica: los determinados por el des-amor del *neikós* o el odio, que da lugar a sintaxis de nexos distensos, indiferenciados y confusos tendentes a la nada; y los determinados por la intensidad que reúne de la *philía*, que da lugar a sintaxis de nexos relacionales llenos de interpretaciones y sentidos.<sup>156</sup>

154 Friedrich Hölderlin, op. cit., pp. 87 y 89.

155 Ibid., p. 91.

156 Cfr., Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología

Es entonces por Empédocles-Hölderlin por quien aprende Nietzsche la ontología estética del eterno retorno, que repropone otro tiempo y otra historia centrada en la *piedad-philía* de la resurrección de todos los pasados iguales, y otro espacio como lugar-lenguaje comunicativo, donde la *philía* persuasiva de la retórica opera como enlace pluralista para la *politeía* de la paz legislada.<sup>157</sup>

«Segundo ciudadano

Ven y vive  
 en Agrigento; un romano me dijo  
 que gracias a su Numa habían llegado  
 a ser tan grandes. ¡Ven, ser divino!  
 Sé nuestro Numa. Hace mucho que pensamos  
 que **deberías ser nuestro rey**. ¡Oh, acepta!  
 Soy el primero en saludarte y todos lo quieren.

Empédocles

**Ya no es tiempo de reyes.**

Los ciudadanos (aterrados)

¿Quién eres, hombre?

Pausanias

**Así es como se rechazan las coronas,  
 ciudadanos.**

Empédocles

(...)

**Avergonzaos**

**por querer aún un rey; sois demasiado**

---

hermenéutica a partir del Segundo Heidegger”, en Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 343.  
 157 Cfr., Teresa Oñate, “Nietzsche y los griegos...” op. cit., p. 102.

mayores; en tiempos de vuestros padres  
habría sido diferente<sup>158</sup>».

Y T. Oñate pregunta qué es lo que hace que el ciclo de la *philía* pueda invertir el odio y darse la vuelta hacia las buenas sintaxis de las conexiones intensivas y recreativas, y encuentra la respuesta en Empédocles-Hölderlin y en Zarathustra-Nietzsche<sup>159</sup>: son los poetas los que más aman el bien y lo divino, pues ellos en el abismo de los mundos rotos piensan y recrean con el amor los nexos que perduran; son los poetas los que más aman el límite del afuera y se ponen en contacto con lo divino del sentido. En los éxtasis del canto coral comunitario, la danza, las palabras y las imágenes de la tragedia se recrea una cultura culta que comprende «el misterio de la sexualidad sagrada de Dionisos, donde se rompe el límite de nuestra individualidad convirtiéndonos en la poesía de la *phýsis* de la memoria, allí donde se recrea la posibilidad de ser manantial, agua de lluvia, soplo de brisa, ondular de los maizales, aroma de azahares, sonidos de sílabas o combustión de lava volcánica.»<sup>160</sup>

«Critias

Sólo si estás cerca germinará en el pueblo  
el alma nueva, y en ella trotarán ramas y frutos.

Empédocles

Cuando esté lejos, hablarán por mí  
las flores del cielo, las florecientes constelaciones  
y las que brotan de la tierra a millares;  
la **naturaleza de divina** presencia  
no necesita palabras; y nunca os dejará  
solos si una vez se os acercó,  
porque es **inextinguible** ese elemento suyo,  
y victoriosamente obra **a través de los tiempos**  
**su fuego celestial**, enviando **felicidad**.

158 Friedrich Hölderlin, op. cit., p. 165.

159 Veremos más adelante, ya casi al final de este trabajo, en la cuarta tesis de T.Oñate sobre el Segundo Heidegger, cómo éste reescribe la misma respuesta de Empédocles y de Nietzsche.

160 Teresa Oñate, “Nietzsche y los griegos...” op. cit., p. 101.

Luego, cuando lleguen los felices días  
de Saturno, nuevos y más viriles (...)»<sup>161</sup>

En definitiva, T. Oñate viene a señalar que el secreto-enigma del retorno está ya en los misterios délficos de Apolo-Dionisos, lo que supone que el himno, la danza y el canto sea el lugar trágico de lo divino inmanente y del lazo social, que une y separa a la vez como todo límite, entre *phýsis*, *pólis*, *lógos* y *poíesis*. La tragedia ática resulta así inseparable del ágora, del teatro y del santuario de Eleusis, y por eso Nietzsche nos enseña que en los misterios dionisiacos está el origen de la tragedia ática. Y Aristóteles, que la *paideía* popular del lazo social democrático es la experiencia común de la acción intensiva teatral, de la experiencia contra-violenta profundamente educativa. La educación que libera al hombre de ideas y temores religiosos y supersticiosos que le hacían creer en la salvación de su alma, para lanzarle a la fidelidad a la tierra celeste<sup>162</sup>.

«Empédocles

(...) Mas al fin los temerosos  
deben salir y cada cual muriendo  
vuelve a su elemento, para recuperarse,  
como en un baño, con destino a una nueva juventud.  
A los seres humanos les ha sido concedido  
el gran goce de rejuvenecerse a sí mismos.  
Y de la muerte que purifica, aquella  
que ellos mismos eligieron en el momento justo,  
resurgen, como Aquiles de la Estigia, los pueblos.  
**¡Oh, daos a la naturaleza, antes de que ella os tome! (...)**  
**¡Atreveos! Lo que heredasteis, lo que adquiristeis,**  
**lo que oísteis y aprendisteis de boca de vuestros padres,**  
**las leyes y los usos, los nombres de los antiguos dioses,**  
**olvidadlo con coraje, y como recién nacidos,**  
**alzad los ojos a la divina naturaleza.**

161 Friedrich Hölderlin, op. cit., pp. 177 y 179.

162 Cfr., Teresa Oñate, "Nietzsche y los griegos..." op. cit., p. 103.

Luego (...)

**cuando la vida-muerte  
del mundo, su espíritu de paz os prenda,  
y, como una nana sagrada, os meza el alma,  
entonces (...)  
y los montes y los mares y las nubes y los astros,  
(...)  
comparecerán ante nuestros ojos, y el pecho  
os palpitará, (...)**

entonces tendeos

las manos de nuevo, **daos la palabra y compartid  
los bienes**; oh, amados míos, compartid hechos y gloria  
como fieles Dioscuros; **que sea cada uno  
igual a todos**: que, como sobre pilares esbeltos  
**descanse la nueva vida en normas justas**  
y que la luz sancione vuestra alianza.  
Entonces, ¡oh genios de la naturaleza  
mudable! (...)  
**el pueblo libre os convidará a sus fiestas  
¡hospitalario!, ¡devoto!**, puesto que **el mortal  
da con amor lo mejor que posee, si la servidumbre  
no le encierra ni le encoge el pecho...<sup>163</sup>»**

### 3. HEIDEGGER

#### 3.1 INTRODUCCIÓN

No podemos encontrar mejores palabras para introducir nuestro estudio del Heidegger presocrático que éstas que nos regala Teresa Oñate: «¿Y qué decir de Heidegger? No está en nuestra voluntad privar al lector/a de estas páginas de la más honda y hermosa literatura filosófica que haya producido el siglo XX: los textos

---

<sup>163</sup> Friedrich Hölderlin, op. cit., p. 169, 171 y 173.

presocráticos de Heidegger. Los que ponen en obra el pensar del ser-tiempo, filosofando con Anaximandro, Parménides y Heráclito, a partir del descubrimiento de sus claves hermenéuticas gracias a Nietzsche y a Aristóteles. Desde ellos, los primeros ontólogos del lenguaje, no conoce la filosofía occidental una cumbre semejante a Heidegger, ni una similar exigencia. Pues no se puede acceder a estos textos -tanto a los de Heidegger como a los griegos- que guardan cifrado su sentido a pesar de estar *ahí* expuestos como cualquier escritura, sin darse el receptor verdaderamente la vuelta hacia lo otro del ente. Hacia la experiencia de la verdad del ser, ajena a toda doctrina o doxática. Ahí donde no tiene cabida ninguno de los esquemas representacionales de la razón judicativa: los sujetos, los objetos y sus tribunales de cuentas y cálculos, sino *el acontecer del darse del tiempo y el ser como lugar de la verdad*, para decirlo con las palabras mismas del filósofo alemán. Acontecer (*Ereignis*) que se da pensando con Heidegger (...) en los bordes del lenguaje, en sus límites, aún participables y comunicables. Tal es el caso, por ejemplo, de escritos como *La sentencia de Anaximandro* en la colección de los *Holzwege ( Caminos de bosque)*; los *Vorträge und Aufsätze (Conferencias y artículos)* que contienen la tríada heraclíteo-parmenídea: *Lógos, Moira, Alétheia*; el curso monográfico lectivo intitulado *Parménides*, el seminario *Heráclito*, o la conferencia *Zeit und Sein (Tiempo y Ser)*. Texto, éste último, decisivo, en que Heidegger vuelve a pensar la filosofía de la historia en discusión con la dialéctica de Hegel, y a partir del “*tò gàr autò noeîn estín te kai eĩnai*” del poema de Parménides. En este escrito se ofrece, tras la *Köhre*, la clave de bóveda del propio itinerario de Heidegger iniciado en *Ser y Tiempo*.»<sup>164</sup>

Y continúa Teresa Oñate deteniéndose en *Tiempo y ser*, como muestra del Heidegger presocrático: «Se trata de un escrito redactado a partir de una conferencia pronunciada en la Universidad de Freiburg en 1962, a la que Heidegger dedicó un seminario algunos meses más tarde.(...) Si tal texto ha de destacarse entre todos los de la excelente producción del que llamamos “último Heidegger” después de la *köhre o vuelta* de su pensar -fechable hacia la mitad de los años 30 y, consecuentemente, tras la bancarrota espiritual que supuso para Heidegger la comprensión de su propio error político, siempre imperdonable para sí mismo-, es porque contiene la última ontología del filósofo. En efecto, en la conferencia *Tiempo y ser* se logra alcanzar a decir lo que

---

164 Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, op. cit., p. 429.

no podía ser dicho, según declaraciones del propio Heidegger, en la obra que lo alzara al reconocimiento universal: *Ser y tiempo*, del año 1927. Recuérdese que su última parte no pudo ser escrita porque a juicio del propio Heidegger el acceso al ser no podía darse por impedírsele el estar todavía pensado *Ser y tiempo*, desde los esquemas de la metafísica subjetualista.»<sup>165</sup>

Y añade Teresa Oñate, en una nota a pie de página, un comentario que completa las palabras anteriores sobre la enorme trascendencia del “último Heidegger” para la investigación hermenéutica de los presocráticos: «En nuestra opinión se debe buscar la explicación de que Heidegger no encontrara sentido ni a perdonarse a sí mismo ni a pedir perdón públicamente, en la radical coherencia de su propia trayectoria filosófica y en la primacía que tiene para su pensamiento la ontología hermenéutica de la acción noética. Lo cual dicho sencillamente se traduce en que consideraba su deber, y su única expiación posible del error, el dar lugar efectivamente a preparar un pensamiento para la paz. Y a ello se entrega por completo su Hermenéutica abriendo *otra* (y no una “nueva”) epocalidad para Occidente. ¡No es nada fácil! Pero sí es el ideal más coherente y más hermoso de Occidente. En ello estamos. En ello anda la filosofía postmoderna y las Izquierdas que han sabido despedirse de Marx y de los dogmas de la Ilustración Moderna, tanto como de las democracias (¿) belicistas en la era del terrorismo de la globalización. Aún parece tener que decirse en voz baja, pero cada vez irá resultando más consciente para el socialismo europeo y occidental que la vía alternativa a la barbarie nihilista al capital ilimitado es la Hermenéutica Postmoderna. La vía de las culturas posthistóricas, el pensamiento crítico y las instituciones de la paz y el bienestar social, que es la vía abierta por Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Vattimo, además de por el postestructuralismo francés, el pensamiento trágico español y los movimientos ecologistas en todo el planeta.»<sup>166</sup>

Y continúa Teresa Oñate su explicación sobre *Tiempo y Ser*: «Todas las cuestiones mencionadas guardan una estrecha relación entre sí, y se reúnen en una honda claridad sincrónica en cuanto se comprende que *Tiempo y Ser* sólo vuelve a pensar a Parménides: al *tò gar autò noeîn estín te kai eĩnai* de la *alétheia* de Parménides, como destinación incumplida y nunca-pensada que se alberga para nosotros precisamente tapada por lo dicho y pensado en su nombre: el racionalismo, el idealismo, el monologismo... Volver a pensar lo *Ungedachte* y lo *Ungesagte* del Poema

---

165 Ibid., p. 430.

166 Ibid., p. 430.

de Parménides como inicio de la ontología no-metafísica occidental, después de la *köhre* y de la *hýbris* o demesura de la aventura nazi, involucrada en la metafísica de la voluntad de voluntad o libertad absoluta propia de la voluntad de potencia del hombre, como culminación del idealismo moderno y desembocadura consecuente de la historia racionalista-progresista de Occidente. Volver a pensar a Parménides, después de Auschwitz e Hiroshima, supone un salto hacia el otro inicio de Occidente, siempre ya posibilitado por los mismos documentos de la escritura que registra nuestra memoria de la verdad. Pero tras la supina violencia del supino extravío de la historia metafísica que se cumple tras la ciencia-técnica en el emplazamiento (*Gestell*) del nihilismo planetario global, como olvido consumado del ser. Bastante duro el testimonio auto-crítico del Heidegger moderno. Enteramente inaceptable e inaceptado aún por parte de la neo-ilustración moderna hegemónica y su siempre autocomplaciente autoconciencia se sí misma. Pues los neoilustrados (...) no podrán entender ni entienden todavía en general una sola palabra del “Segundo Heidegger” o “último Heidegger”: el Heidegger presocrático. Por eso le ridiculizan y se mofan, como ha hecho siempre la ignorancia irritada contra lo que no puede consumir. Sólo la Postmodernidad, como época hermenéutica del ser, puede hacerse cargo de la radical experiencia filosófica trazada por Heidegger: volver al origen de una memoria virtual donde los más antiguos de nuestros textos permiten la apertura ahora de otro lugar-lenguaje. Otro *ahí del ser* donde desde el inicio se abría ya otro espacio-tiempo para otra época de la verdad. Una época donde sí es posible la complejidad serena e intensa de la paz.»<sup>167</sup>

E incide Teresa Oñate en el pensamiento de una cultura de la paz, que lleva a cabo Heidegger tras la *köhre*: «Desde los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* Heidegger no ha hecho otra cosa que entregar por entero su vida y su obra a preparar un pensamiento por la paz, obteniendo, lúcidamente, como ningún otro testigo, las consecuencias inequívocas del Holocausto, en todas sus direcciones, y llevando hasta el final la crítica de la civilización. Civilización que hoy prosigue el belicismo de la barbarie y el genocidio sistemático de las diferencias, reproduciendo la venganza infinita de los monologismos... eso sí, cada vez más a pesar de la *koiné* hermenéutica de la filosofía, que denuncia su total falta de legitimidad y la inverosimilitud en que han caído sus grandes metarrelatos.»<sup>168</sup>

Podemos apreciar en estos párrafos de la profesora Oñate la enorme

---

167 Ibid. pp. 431 y 432.

168 Ibid. pp. 432.



trascendencia de Heidegger no sólo para la Hermenéutica, sino sobre todo para el concepto de la filosofía más crítica y comprometida con el discurrir de los tiempos, precisamente en el corazón del siglo XX, sin duda el más atroz de la historia de la Humanidad.

A continuación vamos a analizar los tres textos contenidos en su obra *Conferencias y artículos*, en que Heidegger trata de desentrañar el sentido del ser en Heráclito y en Parménides. También repasaremos sus seminarios monográficos *Heráclito y Parménides*, así como su artículo “La sentencia de Anaximandro”. Se trata del “Heidegger medio”, el que prepara el camino al “Segundo Heidegger” de *Tiempo y ser*, o sea, el camino hacia su ontología última, donde se logra la cumbre del pensar del *Ereignis*, del pensar de la diferencia ontológica, de la diferencia entre el ser y el ente, y del intento de pensar el ser sin referirlo a una fundamentación del ente por el ser, o sea, del intento de pensar el ser sin el ente. Intento que ya había sido enunciado en *Ser y tiempo*, pero que no podía ser desvelado por encontrarse aún dentro de los esquemas de la metafísica subjetualista. Teresa Oñate nos ilumina de nuevo sobre cómo los presocráticos le señalarán el camino para pensar el ser «en relación al tiempo tetradimensional, visto desde la eternidad que logra la temporalidad del pensar al enlazar sincrónicamente los éxtasis reunidos de la presencia-ausencia (presente, pasado u futuro) en el espacio -cuarta dimensión- de la temporalidad propia u ontológica.»<sup>169</sup> Esta ontología última habrá redescubierto ya que Heráclito y Parménides decían lo mismo: «la unidad indivisible del límite intensivo o inextenso como principio constituyente de la experiencia indivisible del pensar del ser-tiempo-espacio. Mismidad que Heidegger elabora ahora como unidad tetradimensional del tiempo-espacio que se da en sincronía diferencial del pasado, futuro y presente, reunidos, por el espacio de su diferencia, en el *Ereignis*: en el Acontecer expropiador e indisponible de esa misma diferencia transversal, que es alcanzada por el lenguaje, abriendo, cada vez, el lugar de la verdad (*alétheia*) como misterio del ocultamiento y des-ocultamiento a la vez.»<sup>170</sup>

Por tanto, la diferencia ontológica, la diferencia entre el ser y el ente, es la verdad ontológica como ámbito o lugar-temporal del lenguaje abierto por la copertenencia o la mismidad del ser-eterno inmanente y el pensar de lo eterno. Como lugar de reunión de los éxtasis del tiempo, que descubre la ley del durar de los

169 Teresa Oñate, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Madrid, Alderabán, 2000, p. 105.

170 Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, op. cit., pp. 432-433.

fenómenos fragmentarios. Todo esto lo ha olvidado la metafísica occidental, lo que supone el vaciado también de la *phýsis*, devenida inesencial, alegislada e inerte, y reducida a la insignificancia de lo puramente accidental y contingente. Lugar que se llenaba, en la misma medida en que se vaciaba, por el poder de un solo Principio, proveniente de tradiciones semitas, el de Un dios todopoderoso<sup>171</sup>.

Gadamer recuerda una anécdota con un joven Heidegger, que resulta esclarecedora sobre la importancia que la “diferencia ontológica” tendría en la ontología del “último Heidegger”. Recuerda cómo exponía en Marburgo este concepto como diferencia entre ser y ente. Un día le acompañaba a su casa, con Gerhard Krüger, que le preguntó qué era sea diferencia ontológica y cuándo se debía hacer. Heidegger quedó sorprendido por la pregunta. ¿Ser hecha? Y Heidegger señaló el malentendido. La diferencia ontológica no se hace, no es hecha, sino que existe, se da. Entonces Heidegger trataba de mostrar, con profundo respeto hacia él, que Parménides había ya intuido esta dimensión, a saber, que esta diferencia se da y no es hecha. Heidegger trató de encontrar esto en la filosofía eleática y también en Heráclito, para poder afirmar que los primeros filósofos griegos estaban más allá de la metafísica, y que el gran drama del pensamiento occidental, la caída en el abismo de la metafísica, no existía en la filosofía presocrática<sup>172</sup>.

## 3.2 EL PENSAR

### 3.2.1 ¿Qué quiere decir pensar?

En pleno siglo XX nos anuncia Heidegger en su trabajo “¿Qué quiere decir pensar” que aún no pensamos, aún no somos capaces de pensar y tenemos que prepararnos para ello. Y no pensamos a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más, lo cual es preocupante. Desde hace siglos el hombre ha actuado demasiado y ha pensado demasiado poco. Y el hecho de que todavía no pensemos proviene de que lo que da que pensar le da la espalda al hombre desde hace tiempo.<sup>173</sup>

El fundamento de este estado de cosas está en que la ciencia no piensa, y ello

---

171 Cfr., Teresa Oñate, El retorno griego de lo divino en la postmodernidad, op. cit. pp. 102 y 103.

172 Cfr., H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., p.79.

173 Cfr., Martin Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 113-116.

porque, por su modo de proceder y por sus medios, no puede pensar nunca, lo cual no supone una carencia sino, al contrario, una ventaja que le permite introducirse en cada zona de objetos. Ahora bien, la relación entre la ciencia y el pensar sólo es auténtica y fructífera si el abismo que les separa se hace visible, y visible además como un abismo en el que no se puede tender ningún puente. Para Heidegger, desde las ciencias al pensar sólo hay un salto, el cual nos traslada a una localidad completamente distinta a la ciencia, ya que lo que se abre en el pensar no se deja nunca demostrar; allí no se deducen proposiciones sobre estados de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones, como ocurre en las ciencias. Por el contrario, el pensar se dirige a lo que da noticia de sí mismo, a lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento, y lo hace mediante un simple señalar. Para Heidegger este señalar es el rasgo fundamental del pensar, es decir, el camino hacia lo que da que pensar al hombre<sup>174</sup>.

El hombre no piensa, porque lo por-pensar le da la espalda al hombre, se retira de él reservándose en relación con él. Pero añade Heidegger que esto que se retira no desaparece, sino que se reserva, y lo que se reserva puede concernirle al hombre de un modo más esencial y más íntimo que cualquier cosa presente. Lo que se retira parece estar totalmente ausente, pero esto es sólo una apariencia engañosa, de hecho, está presente y además de un modo que nos atrae, tanto si nos damos cuenta de ello como si no. Y si nos atrae es porque estamos en la línea que nos lleva a eso que tira de nosotros, lo que quiere decir que está en nuestra esencia: este señalar lo que se retira es nuestra esencia, es decir, somos mostrando lo que se retira<sup>175</sup>.

Como a lo que tiene en su constitución más propia el señalar, le llamamos signo, entonces el hombre es un signo, pero un signo sin interpretación, ya que lo que señala se retira reservándose. Entonces nos recuerda Heidegger unos versos del himno *Mnemosyne* de Hölderlin:

«Un signo somos, sin interpretación  
sin dolor estamos nosotros y casi  
hemos perdido la lengua en lo extraño.»

*Mnemosyne* significa memoria, pero también es la amada de Zeus y madre de las

---

174 Cfr., *ibid.*, p. 117.

175 Cfr., *ibid.*, pp 118 y 119.

musas, lo que hace pensar que no se refiere a la facultad psicológica de guardar lo pasado. Para Heidegger memoria es precisamente la coligación que alberga en sí y al mismo tiempo oculta en sí aquello en lo que hay que pensar siempre de antemano antes que todo lo demás. Pero memoria también es la fuente del poetizar, por lo que debemos colegir que la poesía y el pensar pertenecen al mismo ámbito. En los versos de Hölderlin lo intuimos explícitamente: “somos un signo sin interpretación” nos traslada a lo preocupante de hoy en día, es decir, al hecho de que todavía no pensamos. Heidegger, con un derroche de intuición hermenéutica que continuaremos mostrando a lo largo del presente trabajo, se atreve a buscar la palabra poética de Hölderlin y a llevarla a la región del pensar.<sup>176</sup>

Continúa Heidegger con otro verso de Hölderlin de “Sócrates y Alcibíades”:

«Quien pensó lo más profundo, éste ama lo más vivo»

Nos invita a fijarnos en las palabras que propiamente dicen, es decir, que llevan el peso: los verbos “pensar” y “amar”, en estrecha contigüidad, con lo que el amor se funda en que hayamos pensado lo más profundo. Un haber-pensado como éste procede presumiblemente de aquella memoria en cuyo pensar descansa el poetizar y el arte. Qué quiere decir pensar, pregunta con nosotros. Lo que quiere decir nadar no lo aprendemos en un manual, sino en el salto al río; así conocemos el elemento en el que se mueve el nadar. Entonces, ¿cuál es el elemento del pensar? Todavía no estamos familiarizados con el elemento en el que el pensar propiamente piensa. Hasta hoy el rasgo fundamental del pensar ha sido la percepción. A la facultad de percibir se le llama razón. Nos recuerda Heidegger que percibir viene del griego *noeîn*, es decir, darse cuenta de algo presente, tomarlo delante y aceptarlo como presente ante nosotros, erguido y extendido. Desde hace tiempo el pensar recibe su esencia del percibir a partir del ser del ente. Pero un ser del ente concebido como presencia, lo cual a Heidegger le parece un salto en la oscuridad. El pensar es la presentación de lo presente, la cual nos aporta lo presente en su presencia poniéndolo ante nosotros y refiriéndolo a nosotros. La presentación es por ello re-presentación. El rasgo fundamental del pensar hasta ahora vigente ha sido el representar.<sup>177</sup>

Heidegger se pregunta por qué el pensar descansa en el percibir, por qué el percibir se despliega en la representación y por qué el representar es representación. La

<sup>176</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 119-121.

<sup>177</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 121-124.

filosofía actúa como si aquí no hubiera nada que preguntar. Y ello por un acaecimiento inadvertido: el ser del ente aparece en el comienzo de la historia de Occidente como presencia. Es más, para Heidegger, este aparecer del ser como estar presente de lo presente es él mismo el comienzo de la historia de Occidente, en el sentido de que gobierna todo lo que acontece. Este presente que prevalece en el estar presente es un carácter del tiempo, el cual no se deja nunca aprehender con el concepto de tiempo heredado de la tradición. En el ser como estar presente del ente queda sin pensar el estado de desocultamiento que allí prevalece, así como la esencia de tiempo y de presente que allí domina. Para Heidegger todavía no pensamos de un modo propio mientras no se convierta en digno de ser pensado dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia. Mientras tanto, nuestro pensar no ha llegado propiamente a su elemento, no pensamos y por ello nos preguntamos qué quiere decir pensar.<sup>178</sup>

Pensar no es ningún saber, dice Heidegger en otro trabajo, pero es más esencial que el saber, porque está más próximo al ser. Antes de pensar el ser de nuestro pueblo histórico o de la cultura europea, que no dejan de ser más que lo ente, hay que pensar y decidir inicialmente el ser y el no-ser del ente en su esencia. Sin la verdad del ser no hay nunca una constancia del ente, y la decisión sobre ser y no-ser de un ente permanece sin lo abierto de la libertad, a partir de la cual se inicia toda la historia.<sup>179</sup>

### 3.2.2 El final de la filosofía

En otro de sus artículos titulado “El final de la filosofía y la tarea del pensar” vuelve a incidir Heidegger en el tema del pensar, en este caso para aclarar en qué sentido la pregunta crítica sobre la cosa del pensar pertenece necesariamente y permanentemente al pensar.

Heidegger opina que la filosofía ha llegado a su final, eso sí, siempre que se entienda que la filosofía es metafísica. Y vuelve a insistir en que la metafísica tiene como fundamento el ser del ente, pero un ser del ente concebido como presencia. Lo distintivo del pensar metafísico, que busca el fundamento del ente, es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como

---

178 Cfr., *ibid.*, pp. 124-125.

179 Cfr., Martin Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, pp. 208 y 209.

fundado. El final de la filosofía significa por tanto el acabamiento de la metafísica, entendido como el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite.<sup>180</sup>

Heidegger explica que ya en la época griega apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría, a la vez que se emancipaban de ella y establecían su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Y su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, en todo lo que puede convertirse en objeto experimentable de su técnica. La Filosofía finaliza por tanto en la época actual, a la vez que encuentra su lugar en la cientificidad de la Humanidad que opera en sociedad. Ahora las ciencias asumen como tarea lo que intentó la Filosofía a lo largo de su historia: exponer las ontologías de las diferentes regiones del ente. Su interés se dirige ahora hacia la Teoría de los conceptos fundamentales, pero entendiendo la teoría como suposición de las categorías, a las que se atribuye meramente una función cibernética negándoles todo sentido ontológico. Así se impone un pensar operacional, representante y calculador. Entretanto, las ciencias hablan cada vez más del ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial, sólo que no lo dicen. Pueden negar su origen, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía.<sup>181</sup>

Sin embargo, al pensar le queda reservada, al final de la Filosofía, otra posibilidad, aparte de su desintegración en las ciencias tecnificadas; una primera posibilidad, que se ha mantenido reservada secretamente desde el principio. Se trata de un pensar ni metafísico ni científico y que implica que la metafísica no ha estado a la altura de la cosa del pensar. La cosa de la Filosofía, entendida como metafísica, es el ser del ente, su presencia bajo la forma de substancialidad y subjetividad. La Filosofía llevó su cosa al saber absoluto y a la evidencia definitivamente válida. Pero ahí se esconde algo que no puede ser cosa de la Filosofía el pensarlo. Y ahí está la cosa que le queda al pensar al final de la Filosofía: el aparecer del ente tiene lugar necesariamente en una claridad, de manera que lo que aparece sólo puede mostrarse a través de ella. Por su parte, la claridad se basa en lo abierto y libre que puede alumbrar aquí y allá. Dondequiera que algo presente sale al encuentro de otro, allí reina ya la apertura. Heidegger

180 Cfr., Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 77 y 78.

181 Cfr., *ibid.*, p. 79.

llama a lo abierto libre *Lichtung*. Eso sí, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Habla de la luz de la razón, pero no se preocupa de la *Lichtung* del ser, cuando la luz de la razón alumbraba tan sólo lo abierto. Su cosa es el ser del ente como presencia, pero no comprende que la presencia necesita siempre de la *Lichtung* ya imperante.<sup>182</sup>

La *Lichtung* imperante en el ser y en la presencia sigue sin poder pensarse en la Filosofía; sin embargo, nos sorprende Heidegger, ya se habló de ella en sus comienzos: en el poema pensante de Parménides, quien fue el primero en reflexionar sobre el ser del ente que todavía hoy habla en las ciencias en las que se ha disgregado la Filosofía. Se trata de la *alétheia*, el desocultamiento. Heidegger nos invita a pensar la *Lichtung* y la *alétheia*, como la claridad de lo abierto que permite al ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. En este estar unidos se funde la posible exigencia de una obligación del pensar. Pero hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento sin una experiencia previa de la *alétheia* como *Lichtung*.<sup>183</sup>

A continuación explica que hay que traducir *alétheia* por «no-ocultamiento» y no por «verdad». El no-ocultamiento es el único elemento en el que se dan tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia; mientras que verdad es un concepto moderno que entendemos como la concordancia probada ópticamente entre el conocimiento y el entendimiento, y la certeza del saber sobre el ser. La *alétheia* es lo único que permite la posibilidad de la verdad, debido a que la certeza y la evidencia se mueven en todos sus niveles en el ámbito de la *alétheia* imperante. Desde hace tiempo sólo se tiene en cuenta lo que la *alétheia* posibilita, a saber, el ente y la presentación de lo presente, y no lo que la *alétheia* es en sí misma, la presencia como tal, que permanece oculta. Y ello quizá, nos advierte Heidegger, porque el ocultarse, la *léthe*, pertenece a la *alétheia* en su esencia, y no como un simple añadido. La *Lichtung* no sería entonces mera *Lichtung* de la presencia, sino *Lichtung* de la presencia que se oculta. Llegamos así al camino hacia la tarea del pensar al final de la Filosofía.<sup>184</sup>

La racionalización científica y técnica, que domina hoy, se justifica por sus efectos, todavía imprevisibles, pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional. Heidegger nos invita a descubrir un camino más sencillo que la técnica científica, sin efectividad, pero con una necesidad propia. Dijo Aristóteles

---

182 Cfr., *ibid.*, pp. 80-87.

183 Cfr., *ibid.*, pp. 88 y 89.

184 Cfr., *ibid.*, pp. 89-91.

en el libro IV de su *Metafísica*: «es, en efecto, falta de educación no saber con respecto a qué es necesario buscar una prueba y con respecto a qué no lo es.» Frente a toda la tradición de la filosofía, Heidegger defiende con Aristóteles que nos hace falta una educación en el pensar, ya que todavía no hemos resuelto lo que no necesita de ninguna demostración. Y termina con unas preguntas que aluden al camino de su propia obra anterior y posterior<sup>185</sup>: «¿Es entonces el título de la tarea del pensar, en lugar de *Ser y tiempo*, «*Lichtung* y presencia?»»<sup>186</sup>

Heidegger anuncia el giro o *kehre* hacia la *Lichtung*, que da a su propio pensamiento y que abre lo que la hermenéutica postmoderna ha venido a llamar “el segundo Heidegger”. Según Teresa Oñate, posteriormente, en la conferencia *Tiempo y ser*, logrará decir lo que todavía no podía ser dicho, según dijo él mismo, en *Ser y tiempo*. Nos recuerda la profesora Oñate que la última parte de esta obra no pudo ser escrita porque, según el propio Heidegger, el acceso al ser no podía darse por impedírsele el estar todavía pensando desde los esquemas de la metafísica subjetualista. Reconoce el filósofo que no se había desprendido de la ontología del conocimiento de la filosofía moderna y metafísica, pues seguía pensando, con el esquema cognoscitivo del sujeto y del objeto, que el sentido del ser debía de ser un objeto, algo externo a él que está ahí y que el sujeto debe tratar de aprehender.<sup>187</sup> Tras la *kehre* se desprende definitivamente de los esquemas cognoscitivos de la metafísica y abraza la *Lichtung* y la presencia en busca del ser.

«¿Pero de dónde y cómo hay *Lichtung*? ¿qué habla en el “hay”?»<sup>188</sup> En estas dos preguntas Heidegger muestra el camino que sigue su pensamiento en busca del sentido del ser del ente más allá de la mera presencia, un sentido del ser unido a una concepción del tiempo extático, en el que se unen el pasado, el presente y el advenir, y que culmina en su obra *Tiempo y ser*.

### 3.2.3 El desafío de los griego

---

185 Cfr., *ibid.*, p. 92.

186 *Ibidem*, p. 93.

187 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, *op. cit.*, pp. 429 y 430.

188 Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *op. cit.*, p. 93.



*Tiempo y ser* contiene la última ontología de Heidegger, pero el camino desde *Ser y tiempo* a *Tiempo y ser* está habitado por el diálogo con los presocráticos que entabla Heidegger después de la *kehre* o vuelta de su pensar, hacia la mitad de los años 30, tras la bancarrota espiritual de su aventura nazi. Para la profesora Teresa Oñate, Heidegger no encontró sentido a pedir perdón debido a que consideraba que la única expiación posible era el preparar un pensamiento para la paz, y es lo que lleva a cabo, entregando su vida y su obra, obteniendo las consecuencias del Holocausto y llevando hasta el final la crítica de la civilización occidental,<sup>189</sup> como habíamos comentado anteriormente. Los griegos le mostrarán el camino.

Heidegger encuentra en lo griego, no un modo de ser de un pueblo, nación o cultura: «griega es la aurora del destino bajo cuya forma el propio ser se aclara en lo ente y reclama una esencia del hombre que, en su calidad destinal, encuentra su marcha histórica en el modo como se encuentra guardada en el “ser” o abandonada fuera de él, pero en cualquier caso nunca separada de él. Lo griego (...) lo pensamos a partir de un rasgo fundamental del ser, que éste, en tanto que *Alétheia*, oculta más que desvela en la *Léthe*. Pero este modo de ocultar su esencia y su origen esencial es el rasgo en el que el ser se ilumina inicialmente. (...) El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser. (...) El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente. De este modo, el ser se repliega en sí mismo con su verdad. Este replegarse es la forma temprana de su descubrir. (...) En la medida en que aporta desocultamiento de lo ente, empieza por fundar ocultamiento del ser.»<sup>190</sup> De esta manera el ser se repliega iluminando: ilumina desocultando el ente, ocultándose y replegándose a sí mismo. Así se ha llegado al olvido del ser en la civilización occidental. Ése es el destino del ser, un destino epocal en el que se encuentra la historia mundial, de tal modo que cada vez que el ser se recoge en su destino, acontece repentinamente un mundo, una época, pero una época del error, pues el carácter temporal del ser permanece oculto. En lo griego ve Heidegger, por tanto, el inicio de la época del ser, la aurora del destino del ser.<sup>191</sup>

Heidegger cree descubrir en lo griego, en aquellos primeros tiempos de Occidente, un posible nuevo comienzo para nuestra ya estéril civilización. Estas

189 Cfr. Teresa Oñate, op. cit., pp. 430-431.

190 Martin Heidegger, “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza editorial, 1995, pp. 303 y 304.

191 Cfr., ibid., pp. 304 y 305.

poéticas palabras lo vaticinan: «¿Somos los epígonos de una historia que ahora se encamina hacia su final y que acaba con todo en un orden cada vez más estéril y uniforme? (...) ¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en el que está suspendida? ¿Estaremos viviendo la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer? (...) ¿Estará surgiendo la tierra del ocaso? ¿Se convertirá esa tierra crepuscular, por encima de Oriente y Occidente y a través de lo europeo, en el lugar de la historia venidera de destino más originario?»<sup>192</sup> Casi con veneración nos introduce en el diálogo con los filósofos griegos presocráticos: en sus breves y enigmáticas sentencias y fragmentos cree que se esconde una concepción del ser olvidada ya poco después de surgir en las costas jónicas, y de cuyo resurgir en el diálogo con ellos está en juego nada menos que una nueva era del mundo. El historicismo, todas las filosofías de la historia, lo único que hacen es deslumbrarnos con su buen ordenamiento de la materia histórica; nos explican la historia sin pensar los fundamentos de sus principios de explicación a partir de la esencia de la historia, y ello porque no tienen en cuenta al propio ser.<sup>193</sup> El pensamiento para la paz, al que dedica Heidegger su vida y su obra según Teresa Oñate, debe surgir de una vuelta a lo griego más original y esencial. Es lo que busca en esos trabajos suyos que vamos a visitar.

### 3.2.4 El diálogo hermenéutico

Pero el diálogo con los antiguos no puede ser fácil, nos advierte Heidegger: dos milenios y medio nos separan de sus sentencias. Las traducciones más o menos literales de Diels y de Nietzsche apenas se diferencian y parecen no decirnos gran cosa, porque se basan en la tradición doxográfica, que comienza ya con Aristóteles, continúan Teofrasto y Simplicio, y llega hasta Hegel. El mismo concepto tradicional de «presocrático» o «preplatónico» presupone que estos pensadores tempranos, cuando se preguntaban por el origen primero de lo ente, tomaban sólo a la naturaleza como objeto de sus representaciones, y sus proposiciones al respecto resultaban imprecisas e insuficientes comparadas con el conocimiento de la naturaleza desarrollado por Platón y Aristóteles.<sup>194</sup> A la hora de traducir las sentencias y fragmentos de estos pensadores

---

192 Ibid., p. 294.

193 Cfr., *ibid.*, p. 294.

194 Cfr., *ibid.*, p. 292 y 293.

tempranos hay que pensar en dirección al asunto, hay que dialogar con lo dicho por ellos, es más, antes de intentar una traducción, nuestro pensar debe trasladarse o traducirse a sí mismo a lo dicho en griego. La traducción debe ser una traducción pensante y tiene que parecer forzosamente violenta.<sup>195</sup>

Palabras muy cercanas expresa Heidegger en su seminario *Heráclito* a propósito de los fragmentos de este otro pensador inicial, cuya interpretación, nos advierte, precisa de cierto atrevimiento y de que arriesguemos algo en el intento. Debe ser una interpretación especulativa, es decir, sólo podremos vislumbrar a Heráclito si nosotros mismos pensamos.<sup>196</sup> Eso sí, más adelante nos advierte de que no debemos entender «especulativo» en el sentido de Hegel, en cuyos conceptos de especulación y dialéctica no ponía primero lo finito para alcanzar lo infinito, sino que comenzaba ya en lo infinito. Fink explica en dicho seminario que debemos leer primero los fragmentos con cierta ingenuidad e intentar después sacar de las cosas algunos rasgos y referencias que nos puedan hacer pensarlas en un sentido más profundo. De una visión inmediata de los fenómenos sensoriales vamos a una no-sensorial, pero no a una supra-sensorial, que presupondría operar con la metafísica de dos mundos. Del cuadro fenoménico que nos presenta Heráclito hay que aventurarse a pasar a una realidad global, a un pensamiento a lo grande y profundo. Aunque Heidegger advierte de que esa forma de operar con los fragmentos de Heráclito quizá no fuera la de éste, a lo mejor Heráclito no veía lo grande desde lo pequeño, sino lo pequeño desde lo grande.<sup>197</sup>

Heidegger insiste en que hay que buscar siempre la lectura más difícil en los fragmentos de Heráclito, es decir, no los podemos leer ópticamente como leemos el periódico, no se trata de cosas que llegan sencillamente, sino que se trata de una forma de pensar que se aventura con algo no accesible para el representar y el mentar cotidiano. Además, Heráclito no pensaba metafísicamente, mientras que nosotros intentamos no pensar más metafísicamente para acercarnos a sus mensajes, empresa harto difícil.<sup>198</sup> Él mismo reconoce que no lo consiguió en *Ser y tiempo*, que no logró alcanzar el sentido del ser en general por estar todavía operando con los esquemas de la metafísica. Sin embargo, en el seminario que estamos siguiendo reivindica el paso histórico que supone *Ser y tiempo* con respecto a las dos corrientes con las que culmina la metafísica: la filosofía trascendental y el idealismo absoluto. ¡Y viene a reconocer

195 Cfr., *ibid.*, p. 296 y 297.

196 Cfr., Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 51.

197 Cfr., *ibid.*, pp. 67-70.

198 Cfr., *ibid.*, p. 100.

implícitamente que ese paso se lo debe nada menos que a Heráclito! Veámoslo. Nos recuerda que en dicha obra opone al concepto de «conciencia», clave del idealismo, el *Dasein*. La verdad en el idealismo es la idea absoluta, el pleno autosaberse del sujeto absoluto, la interrelación interna de los tres momentos de lo lógico: el abstracto-intelectivo, el dialéctico y el especulativo. Y en Kant, el saber es la mera representación. El salto que supone el *Dasein* se pierde en la traducción del francés «*être-là*»: el «*Da*» es iluminación, claridad, apertura del ente que soporta el hombre, algo totalmente distinto del saber de la conciencia y del representar. Se trata de la iluminación en la que algo que es presente sale al encuentro de otro algo igualmente presente. La objetividad presupone la iluminación, lo claro, en la que lo presente encuentra al hombre. Y nos anuncia que, aunque no llegue a nombrarlo y a desarrollarlo, en Heráclito está este concepto en la *alétheia*, está en la base de sus sentencias.<sup>199</sup>

Al final del seminario *Heráclito*, vuelve a incidir precisamente en la *alétheia*: para él es un concepto clave de los griegos, nada menos que algo impensado, o sea, no tematizado por su pensamiento, pero que lo determina decisivamente y lo hace tan oscuro para nuestro pensamiento, condicionado como está por todo el instrumental conceptual y lingüístico de la tradición. Aluden Heidegger y Fink al fantasma de la inconmensurabilidad de lenguajes y horizontes de pensamiento, es decir, a la imposibilidad de acceder desde nuestro presente al sentido oculto de los filósofos tempranos: «Con los griegos sólo podemos hablar como nihilistas», llega a decir Fink, aunque luego suaviza la afirmación asegurando que el nihilismo no es un programa cerrado.

Y cierra Heidegger el seminario incidiendo en lo impensado de la *alétheia*, sobre la que no hay nada en toda la filosofía griega, porque para ellos debía de ser algo comprensible de suyo, algo prefilosófico. *Alétheia* no tiene nada que ver con verdad, a pesar de que a veces se la traduzca así: ello encubre ese impensado griego: la iluminación, el estado de no oculto, que quiere decir despejar, alzar anclas, roturar. Lo iluminado es lo libre, lo abierto, lo clareado de algo que se oculta. Y esta es nuestra tarea si queremos acercarnos a este pensamiento temprano: experimentar el estado de no oculto como iluminación. Pero no debemos entender la iluminación a partir de la luz, sino a partir de lo griego. Éste es el gran desafío de lo griego: llegar a lo impensado de toda la historia del pensamiento.<sup>200</sup>

199 Cfr., *ibid.*, pp. 157-163.

200 Cfr., *ibid.*, pp. 205-208.

### 3.2.5 Moïra

El artículo **“Moïra (Parménides VIII, 34-41)”** está dedicado a la relación que veía Parménides entre el pensar y el ser, y con él vamos a seguir profundizando de la mano de Heidegger en esta copertenencia que tanto nos subyuga y nos da que pensar. Analiza e interpreta dos fragmentos del Poema de Parménides:

«Pues lo mismo es pensar que ser» (fragmento III)

y

«Pensar y el pensamiento de lo que Es son lo mismo; porque sin el ente en el que está como expresado no puedes encontrar el pensar. No hay nada o no habrá nada distinto fuera del ente, porque la Moïra lo ha atado a ser un todo y a ser inmóvil. Por esto no será más que un nombre todo lo que los mortales han establecido así, convencidos de que es verdad: “devenir” igual que “perecer” (marcharse para no volver); “ser” igual que “no ser” y “cambiar de lugar” igual que “pasar de un color brillante a otro.»

Comienza con la exposición de los tres tipos de exégesis que se han dado tradicionalmente de estos ocho versos:

El primer tipo interpreta el pensar como algo que ocurre, algo presente junto a muchas otras cosas y, es este sentido, es. Esto que es (este ente) está junto a lo restante que es. Como el pensar es de la misma especie que todo otro ente, entonces se revela como lo igual al ser. Para decir esto, apenas es necesaria la filosofía, opina Heidegger, pues también el recorrer el mar, construir templos, hablar en las asambleas, toda clase de hacer humano pertenece al ente y, de este modo, sería lo igual al ser. Pero en ninguna parte dice Parménides que el pensar sea también uno de los múltiples entes, de los cuales cada uno ahora es, ahora no es, y por esto dan la impresión tanto de ser como de no ser, o lo que viene ante nosotros y lo que se va.<sup>201</sup>

El segundo tipo es el que ofrece la Filosofía Moderna, para el que ha elaborado una disciplina especial, la Teoría del conocimiento, llamada también Metafísica u Ontología del conocimiento, y cuya forma decisiva y de mayor alcance se llama Logística, en la que la sentencia parmenídea por una extraña transformación ha tomado una forma decisiva de dominio. Así, la Filosofía Moderna, desde una posición en la que

---

201 Cfr., Martin Heidegger, “Moïra”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 201-203.

se cree superior, da el verdadero sentido a la sentencia parmenídea tomando al ente como el objeto, el cual llega a estar enfrente por medio de la percepción y para ella. Hay una sentencia en la Filosofía Moderna que resulta paradigmática en este sentido: “*esse est percipi*” de Berkeley; ser es lo mismo que ser representado; ser es en virtud del representar. El ser es lo mismo que el pensar en la medida en que los objetos de que se compone se constituyen en la conciencia del que representa. La sentencia parmenídea sería una tosca prefiguración de la doctrina moderna de la realidad y del conocimiento de esta realidad. También para Hegel ser es producción de pensar, de percepción. Por el pensar, el ser, en tanto que estado de estar afirmado y estado de estar puesto de la representación, se traslada a la región de “lo ideal”. Para Hegel el ser es lo mismo que el pensamiento, es decir, lo enunciado y afirmado por éste. Por ello considera que con Parménides comienza propiamente el filosofar, aunque sea un principio turbio e indeterminado. Para Hegel la filosofía sólo está presente allí donde el pensarse a sí mismo del saber absoluto es la realidad misma y la realidad por excelencia. Es la elevación del ser al pensamiento del espíritu como realidad absoluta. La sentencia parmenídea aparece como el principio del filosofar, pero le falta aún la forma especulativa, dialéctica, que Hegel, en cambio, encuentra en Heráclito<sup>202</sup>.

Heidegger, con una fina perspicacia filológica y hermenéutica, encuentra una diferencia decisiva entre el “*esse est percipi*” de Berkeley, y la sentencia parmenídea. No dicen lo mismo en el mismo sentido, porque Parménides antepone al ser, al contrario que Berkeley. Parménides confía el pensar al ser, mientras que Berkeley refiere el ser al pensar. De ahí que la interpretación de la sentencia por parte del pensamiento moderno se haya extraviado desde el principio<sup>203</sup>.

La tercera exégesis sigue la doctrina platónica de que las ideas constituyen en cada ente “lo que es”. Y como las ideas son contemplables sólo en el *noeîn*, en el percibir no sensible, el ser pertenece a la región de lo no sensible, de la que está por encima de lo sensible. Así interpreta Plotino a Parménides: el ser es algo no sensible. Según esta exégesis neoplatónica, la sentencia parmenídea no es ni un enunciado sobre el pensar ni un enunciado sobre el ser, ni sobre la copertenencia de ambos; es un enunciado sobre la pertenencia de ambos por igual a la región de lo no sensible.<sup>204</sup>

Según Heidegger, cada una de estas tres perspectivas desplaza el temprano

---

202 Cfr., *ibid.*, pp. 203-205.

203 Cfr., *ibid.*, p. 206.

204 Cfr., *Ibid.*, p. 207.

pensar griego a la región que está dominada por cuestionamientos de la Metafísica que vendrá después. Así, el pensar temprano queda integrado en el diálogo posterior, trasladado al horizonte de éste, arrebatándole la libertad de su decir propio. Es un dialogar que no se deja interpelar por el pensar temprano, que se cierra a ello y lo recubre con opiniones doctrinales posteriores. Es un diálogo que ha terminado antes de empezar.<sup>205</sup> Está describiendo nada menos que la forma pre-hermenéutica de interpretar los textos antiguos, como ya hemos anticipado antes en la introducción, y de la que él quiere desmarcarse, abriendo así un método nuevo de interpretación de los textos de nuestro pasado, la Hermenéutica, que explicitará después su discípulo Gadamer, y que acabará convirtiéndose en la nueva *koiné* de la filosofía contemporánea.

Heidegger se dispone por tanto a interpretar el texto desde la Hermenéutica y comienza exponiendo el matiz de que Parménides no habla del *eĩnai*, sino del *eón*, y con éste no piensa en el ente en sí, sino más bien en el pliegue de ser y ente, es decir, en el “ser del ente”. El pliegue de ser y ente ha caído y desaparecido ya a comienzos del pensar occidental. El pensar griego comienza como despejamiento del ser del ente, pero también como ocultamiento y caída en el olvido. Nos advierte Heidegger de que tenemos que prestar atención al *eón*, como pliegue del ser del ente, para poder seguir la dilucidación de Parménides.<sup>206</sup>

En el fragmento III dice que el pensar pertenece al ser, y en los dos que propone al comienzo (III y VIII) aparece la expresión *tò autó*, lo Mismo, que para Heidegger es una expresión enigmática en todo el pensamiento parmenídeo. Por otra parte, el *eón* es nombrado como aquello por causa de lo cual está presente el pensamiento. El pensar está presente por causa del pliegue que permanece no dicho. El estar presente del pensar está de camino al pliegue de ser y ente. Va quedando claro que ni por causa de los *eón*ta, del “ente en sí”, ni del *eĩnai*, del “ser para sí”, está presente el pensar. Ni el “ente en sí” hace necesario el pensar, ni el “ser para sí” necesita del pensar. Ambos, tomados cada uno para sí, no dejan conocer en qué medida “Ser” reclama el pensar. Pero por el pliegue de ambos, por el *eón*, esencia el pensar.<sup>207</sup>

Por otra parte Parménides dice que el pensar está en el ente como expresado, como pronunciado. Vuelve entonces a investigar el significado de hablar, del lenguaje. El *noeĩn*, cuya pertenencia al *eón* estamos considerando, se basa en el *légein* y esencia

---

205 Cfr., *Ibid.*, p. 207 y 208.

206 Cfr. *Ibid.*, p. 208 y 209.

207 Cfr. *Ibid.*, pp. 210 y 211.

desde él. En él acontece el dejar-estar-extendido-delante de lo presente en su presencia. El *noeïn*, tal como lo experienciaron los griegos, por su esencia, y nunca después o de un modo causal, es algo dicho. Pero nos advierte Heidegger de que hay una diferencia entre decir y hablar, entre lo dicho y lo hablado. Tenemos que aprender a pensar la esencia del lenguaje a partir del decir, y a pensar éste como dejar-estar-extendido-delante (*lógos*). Y es difícil porque la diferencia entre lo dicho y lo hablado fue como un destello entre los griegos y ha quedado después oculta por la caracterización del lenguaje como emisión sonora. No todo lo dicho es necesariamente algo hablado; a veces puede quedar como algo callado. Pero todo lo hablado y callado es necesariamente algo dicho<sup>208</sup>.

Vuelve de nuevo Heidegger al desvelamiento de la palabra enigma “*tò autó*” y nos dice que en los dos fragmentos sobre la relación entre el pensar y el ser, la palabra enigma está al principio. Algo busca subrayar Parménides, intuye Heidegger. Debe de ser el tono fundamental de lo que quiere decir. Aunque va al principio le parece que es el predicado de la oración. El sujeto sería entonces el *noeïn* (pensar) en su respecto con el *eĩnai* (ser). Y se dispone a anticipar el despliegue del pliegue sin perder de vista esa posición preeminente de *tò autó*. En el *eón*, en el pliegue prevalece el decir como llevar-a-aparecer-delante. ¿Qué es lo que el decir lleva a aparecer delante? La presencia de lo presente. Heráclito llamaba a esto el *lógos*, el coligante-estar-extendido-delante. ¿No tendrá que ver el *lógos* heraclíteo con el despliegue del pliegue? En el despliegue del pliegue prevalece por tanto el desocultamiento. Los griegos lo llamaron “*alétheia*”. Parménides la nombra en el comienzo del Poema, y se trata de una diosa. El desocultamiento es aquello que el pensador tiene siempre en el oído, en la medida en que da la indicación a lo por pensar. Pero esto está nombrado en la palabra enigma *to autó*, y como la relación del pensar con el ser. ¿No estará en “lo Mismo” el despliegue del pliegue, en el sentido del desocultamiento de la presencia de lo presente? Pero entonces la estructura sintáctica de la sentencia inicial “Pues lo mismo es el pensar y el ser” muestra una luz distinta. La palabra enigma ya no es el predicado, sino el sujeto, lo que subyace, lo que lleva y sostiene. El *estín*, que pasaba inadvertido, significa ahora “esencia, perdura.” La verdad, como desocultamiento del pliegue, deja ahora pertenecer el pensar al ser. En la palabra enigma, lo Mismo, el otorgar desocultante de la copertenencia del pliegue calla el pensar que se manifiesta en este pliegue.<sup>209</sup>

208 Cfr. *Ibid.*, pp. 211-213.

209 Cfr. *Ibid.*, pp. 215 y 216.



Nos invita Heidegger a preguntarnos con él por qué Parménides diferencia el ser del pensar, aunque sea para decir lo mismo. Y responde que porque la palabra “pensar” despierta la impresión de que hay algo distinto frente al ser, y por ello, fuera de éste. El pensar está fuera de la perspectiva del pliegue, hacia el que está en camino. En el fragmento VIII, 37 y s:

«porque a él (al ente) lo ha atado la *Moïra* a ser una totalidad y a ser inmóvil.»

*Moïra* es el sino del ser, del *eón*. Ella lo ha desatado en dirección al pliegue y lo ha atado a la totalidad y al reposo. Es sólo en el sino del pliegue donde la presencia llega a parecer y lo presente llega al aparecer. Pero un rasgo propio de la *Moïra* está aún por pensar. Recordemos lo expuesto anteriormente: el despliegue del pliegue prevalece como el decir, como el llevar-a-aparecer-delante; el pliegue alberga en sí el *noeïn* y lo pensado por él como lo dicho; pero lo que se percibe en el pensar es la presencia de lo presente. El decir pensante que corresponde al pliegue es el *légein* como el dejar-extendido-delante de la presencia. Esto ocurre sólo en el camino del pensar del pensador llamado por la *alétheia*.<sup>210</sup>

Los mortales toman lo que se les ofrece de un modo inmediato, como lo primero. No se preparan para un camino del pensar. No escuchan nunca de un modo propio la llamada del desocultamiento del pliegue. Se atienen sólo a aquello que les interpela de un modo inmediato: a lo presente, sin considerar la presencia. Su decir, en la medida en que no prestan atención a la presencia, en que no piensan, se convierte en el decir de nombres. El lugar, el *tópos*, no lo perciben nunca como la localidad como la cual el pliegue ofrece la patria a la presencia de lo presente. El pliegue, y con él despliegue del pliegue, permanecen ocultos. Entonces ¿en el desocultamiento prevalece su ocultarse? Heráclito lo ha pensado. Parménides, sin pensarlo, lo ha experimentado, en la medida en que, escuchando la llamada de la *alétheia*, la *Moïra* del *eón* piensa el sino del pliegue en vistas tanto a la presencia como a lo presente.<sup>211</sup>

Parménides no sería un pensador del alba de los comienzos de aquel pensar que se destina al sino del pliegue si no pensara en dirección a la amplitud de lo enigmático que se silencia en la palabra enigma *tò autó*, lo Mismo. Aquí está albergado lo digno de ser pensado que se nos da a pensar como la relación entre pensar y ser, como la verdad

210 Cfr. *Ibid.*, p. 219 y 220.

211 Cfr., *ibid.*, pp. 221 y 222.

del ser en el sentido de desocultamiento del pliegue.<sup>212</sup>

Si, como veremos en el artículo “Lógos”, según Heráclito el lenguaje alberga el ser, como la posada que recoge y liga, Parménides nos dirá que el lenguaje es el *tópos*, el lugar del ser. Teniendo en cuenta que pensamiento y lenguaje tenían en griego una significación muy solidaria, ahora vemos cómo ambos filósofos, Parménides y Heráclito, vuelven a decir lo mismo, al igual que ocurría con la *alétheia*. La expresión enigmática “lo mismo” en realidad muestra que entre pensar y ser hay una diferencia: hay algo distinto frente al ser, algo que está fuera del ser, del pliegue del ser: el lugar en el que se da el ser. “Lo mismo es el pensar y el ser” se nos descubre ahora gracias a Heidegger como “el pensar es el lugar del ser.”

### 3.3 LA ALÉTHEIA

En el semestre de invierno del curso 1942-43 Heidegger dio una bella lección en Friburgo titulada “Parménides y Heráclito” y que ha sido publicada en español como *Parménides*. En ella profundiza con veneración hermenéutica en la *alétheia* y en otras experiencias griegas como la *pólis*, el *mýthos* como palabra originaria, los dioses y lo divino, el arte, la *eudaimonía*... Nos vamos a centrar en la dilucidación que hace Heidegger de la *alétheia*, después de la introducción sobre el sentido de inicio en los pensadores iniciales. Más adelante tendremos ocasión de introducirnos en las otras experiencias griegas para sorprendernos con las profundas raíces de la sabiduría griega en el mito y la leyenda.

#### 3.3.1 El saber inicial

Parménides, Heráclito y Anaximandro son los pensadores del comienzo del pensamiento occidental que piensan lo verdadero en una única copertenencia, lo que significa para Heidegger experimentar lo verdadero en su esencia y saber la verdad de lo verdadero en dicha experiencia esencial. No obstante, lo pensado por estos pensadores ha permanecido oculto durante siglos. Las generaciones posteriores se enajenan cada vez más de este pensar temprano, y surge la duda de si una época más tardía estará en condiciones de volver a pensarlo. Heidegger nos anima a prestar atención de manera

<sup>212</sup> Cfr., *ibid.*, p. 222.

que comprendamos la falta de fundamento de tales dudas<sup>213</sup>.

Heidegger nos sorprende con la distinción entre comienzo e inicio del pensar temprano de Occidente con los griegos. El comienzo es el aparecer de este pensar en un determinado tiempo, mientras que el inicio es lo que hay que pensar y lo que es pensado en este pensar temprano, a saber, el pensar del ser. El ser es por tanto el inicio. Pero no todo pensador del comienzo de Occidente piensa el inicio, de hecho, para Heidegger, sólo Heráclito, Parménides y Anaximandro. Ellos son los iniciados por el inicio, los alcanzados por él y los congregados en él. Es cierto, admite Heidegger, que Platón y Aristóteles han pensado en una extensión mayor y han recorrido más ámbitos y estratos del pensar; sin embargo, han pensado menos que los pensadores iniciales. El que un pensador moderno necesite cuatrocientas páginas para expresarse es señal de que se encuentra por fuera del ámbito del pensar inicial. Desde hace tiempo hay un exceso de obras escritas de entre las que tenemos que procuramos el conocimiento por selección, de tal manera que hemos perdido la capacidad de escuchar las pocas cosas simples que nos dieron los pensadores iniciales<sup>214</sup>.

Pensar es atender a lo esencial y ahí reside el saber esencial. Éste se contrapone al saber usual, que se apodera del ente para dominarlo. El saber esencial es diferente porque concierne al ente en su fundamento, en su ser, y no se adueña de aquello que hay que saber, sino que viene solicitado por ello. La ciencia moderna procede mediante la objetualización, la cual supone una agresión técnica sobre el ente y una inmiscusión en él con el fin de manipularlo y obtener un beneficio comercial<sup>215</sup>.

Insiste Heidegger más abajo en que él no dice nada nuevo, es más, ningún pensador debe decir lo nuevo. Lo nuevo es cosa de la investigación de la ciencia y la técnica. Por el contrario, el pensar esencial debe decir siempre lo mismo, lo más antiguo, lo inicial, y debe decirlo inicialmente. Y nos presenta dos estrofas de “El canto de los alemanes” de Hölderlin que lo expresan:

«¡Oh, corazón sagrado de los pueblos, oh patria  
silenciosa y paciente como la madre tierra,  
ignorada de todos, aunque ya los extraños

---

213 Cfr., Martin Heidegger, *Parménides*, op. cit., pp. 5-7.

214 Cfr., *ibid.*, pp. 12-14.

215 Cfr., *ibid.*, p. 9.

obtienen de tus profundidades lo mejor en ellos!

Cosechan los pensamientos y el espíritu que viene de ti,  
 aman recoger las uvas, y vituperan de ti,  
 ¡cepa informe! Tú que deambulas  
 frenéticamente y titubeante por el suelo.»

Y es que Hölderlin es el más alemán, ya que poetizó inspirado por la historia occidental del ser mismo, por lo que es el primer poeta de los alemanes en aparecer.<sup>216</sup>

### 3.3.2 La diosa «verdad»

Y nos introduce ya en el Poema didáctico de Parménides, en la diosa que nos habla en todo el poema, que es la diosa «verdad», no la diosa de la verdad, lo cual sería dos cosas, una diosa y una verdad; Heidegger recalca que Parménides nos dice que tenemos que experimentar a la verdad misma como diosa, lo cual puede parecernos extraño cuando en otro de sus trabajos nos ha prevenido sobre la traducción de *alétheia* por verdad. Tenemos que tratar de encontrar lo que experimentaron los antiguos griegos sobre la esencia de la verdad y de lo verdadero, teniendo en cuenta que *alétheia* significa literalmente «desocultamiento». Debemos dirigirnos al dominio de la palabra griega «*alétheia*» para que podamos decirla de manera pensante.

La palabra nos remite a algo que está oculto previamente, y no sabemos quién oculta, cómo, cuándo, dónde y para quién se oculta algo. Heidegger cree que el mejor camino para llegar a la experiencia originaria griega de la *alétheia* es adentrarnos en el dominio de lo oculto. Nosotros conocemos el ocultamiento como encubrimiento, como enmascaramiento; también como conservación, preservación, retención, apropiación; incluso como encierro y reclusión. De lo que se trata es de ver qué tipo de privación corresponde al prefijo griego « $\alpha$ -» o al nuestro «des-» de desocultamiento.<sup>217</sup>

De todas formas, hay un rasgo fundamental de la esencia del desocultamiento

---

216 Cfr., *ibid.*, p. 69.

217 Cfr., *ibid.*, p. 20.

que nos debe ayudar para que experimentemos la esencia griega de la verdad: en la esencia del desocultamiento hay una oposición, un conflicto, entre ocultación y desocultamiento, ya que la ocultación, la *léthe*, pertenece a la misma esencia del desocultamiento. La consecuencia es evidente: la verdad nunca es para los griegos algo en sí, disponible por sí misma, sino que tiene que ser conquistada por la lucha. El desocultamiento es apartado del ocultamiento en una lucha con éste. Es oscuro quién lucha aquí y cómo luchan los que combaten. Pero es importante que comprendamos esta esencia conflictiva de la esencia griega de la verdad, que ha sido tan extraña para el pensar occidental desde hace mucho tiempo. Tan extraña que para nosotros modernos la verdad es lo que está más allá de todo conflicto.<sup>218</sup>

### 3.3.3 *Pseûdos frente a falsum: alétheia frente a veritas*

De todas formas, Heidegger nos señala una nueva sorpresa en su búsqueda de las esencias en las palabras griegas originarias: lo contrario de desocultamiento es ocultamiento, y parece que, de la misma forma, lo contrario de *alétheia* es *léthe*, como parece indicarnos la supresión del prefijo. Sin embargo, no se encuentra esta palabra entre los griegos como la contra-palabra de *alétheia*, y sí esta otra: *pseûdos*, de la que, según Heidegger, puede surgir una indicación de cómo debemos experimentar la *alétheia* misma. De hecho, *pseûdos* está conectada con *apseudés*, lo no-falso, es decir, lo verdadero. Pero se nos escapa el significado de *pseûdos* si lo traducimos por «falso». La dominación de los romanos y su transformación del helenismo no se limitaron a las organizaciones particulares del mundo griego o de las actitudes y modos de expresión de la humanidad griega, sino que lo decisivo, según Heidegger, fue que la romanización supuso una transformación de la esencia de la verdad y del ser. Y la época moderna reposa también en el acaecimiento-propicio de la romanización de la humanidad griega, como lo prueba el renacimiento de la Antigüedad que acompaña al comienzo de la época moderna. Una consecuencia profunda de la romanización es que todavía hoy vemos el mundo griego con ojos romanos, o sea imperialmente: la *pólis* griega, lo político, la verdad, la razón, el arte... En cuanto nos acercamos a los simples dominios esenciales de los griegos, experimentamos que nuestras usuales representaciones fundamentales, que son romanas, cristianas y modernas, rompen miserablemente con la

---

218 Cfr., *ibid.*, pp. 21-26.

esencia inicial del mundo griego y con su ámbito de verdad como *alétheia*.<sup>219</sup>

*Pseûdos*, pensada de manera griega, es lo distorsionable, pero la distorsión, a la vez que oculta, revela algo, por lo que también es un tipo de desocultamiento. Para entender bien la inicial experiencia griega del *pseûdos* es conveniente que aclaremos antes cómo la esencia de lo falso es delimitada más allá del mundo griego y cómo se nos impone hoy impidiéndonos experimentar el *pseûdos* como lo hacían los griegos antiguos. La relación fundamental de los romanos con el ente en general se rige por el ordenar del imperio. Lo vemos en el derecho romano, *ius-iubeo*, (y en nuestra palabra justicia, por cierto), yo mando, que se arraiga en el dominio esencial de lo imperial, del mando y de la obediencia. Ser superior forma parte de la dominación, sólo posible por tener la posición más alta sobre los otros, el sobrepasarlos, el conducirlos a la caída y mantenerlos abajo. Pues bien, Heidegger nos advierte de que falso viene de *falsum*, es decir, conducir a una caída. Desde la romanización, Occidente ya sólo conoce lo falso como lo opuesto a lo verdadero. El *pseûdos* griego, lo distorsionable, ha caído en el olvido, al igual que la *alétheia*. Lo imperial determina desde entonces nuestra experiencia de lo verdadero y de lo falso. La raíz indogermánica *ver-*, de donde viene *verum*, significa resistir firme, no caer, permanecer arriba, ser la cabeza, o sea, mandar. *Verum* es lo que permanece constante, erguido, *rectum*, el derecho. La verdad, en el ámbito romano y ya desde entonces en el nuestro, pertenece al ámbito de lo imperial y del mandato desde arriba, y no al ámbito inicial griego de la ocultación y el desocultamiento. *Veritas* es entonces *rectitudo*, es decir, corrección. Y todo el pensar occidental, según Heidegger, desde Platón hasta Nietzsche, piensa en términos de esta verdad como *rectitudo*: es el concepto metafísico de verdad, del que recibe su esencia la metafísica.<sup>220</sup>

Sin embargo, este despliegue de la esencia de la verdad que caracteriza a la metafísica no comienza con los romanos, sino que se había iniciado ya al final del mundo griego, cuando Aristóteles sustituyó el ámbito de la *alétheia* por el de la *homoíosis*. La *alétheia* se presenta en adelante como *homoíosis*, es decir, como concordar con lo desoculto, como el corresponder concordante, como el no-distorsionar del ente, como asimilación del decir al ente desvelado que se muestra a sí mismo. Y *veritas*, como *rectitudo*, asume la esencia de la *alétheia*. La corrección de una

---

219 Cfr., *ibid.*, pp. 30, 31, 42, 57 y 58.

220 Cfr., *ibid.*, pp. 60-66.

declaración depende del derecho instituido correctamente y firmemente. La *alétheia*, como *veritas*, supone ahora la asimilación establecida firmemente entre una declaración o un pensamiento y un estado de cosas. En la Edad Media pasará a denominarse *adaequatio*, es decir, adecuación: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. He aquí el concepto metafísico de verdad: corrección instituida firmemente desde arriba.<sup>221</sup>

La esencia de la verdad como *rectitudo* y *veritas* recayó en la época moderna en la *ratio* del hombre, entendida como cálculo, la cual determina desde entonces el carácter tecnológico de lo moderno. Desaparece, olvidado y sepultado, el espacio esencial de la *alétheia*, el desocultamiento de las cosas y el comportamiento desvelable del hombre. Con ello, según Heidegger, la esencia de la verdad se queda sin espacio y sin piso, convertida en mero carácter del comportamiento anímico del hombre. Surge entonces el problema de traer un proceso anímico-espiritual en el interior del hombre a la concordancia con las cosas afuera. Y comienzan los intentos para explicarlo. La *ratio* es considerada la facultad fundamental del hombre y esto resulta decisivo con respecto a su relación con *verum* y *falsum*. Con el fin de obtener lo verdadero como lo correcto, el hombre tiene que estar seguro del uso correcto de su facultad fundamental. Entonces la pregunta por la verdad deviene en la pregunta por el uso seguro y cierto de la *ratio*. El *verum* deviene *certum*. Y la fe cristiana prepara esta transformación: Lutero se pregunta cómo el hombre puede estar en cierto y seguro de la salvación eterna, es decir, de la verdad. Descartes establece que el uso correcto de la razón es lo verdadero y lo cierto, mientras que su uso incorrecto es lo falso. Y en Kant, crítica de la razón pura significa delimitación del uso correcto o incorrecto de la razón humana.<sup>222</sup>

Verdad es en Occidente *veritas*, lo que se afirma a sí mismo, lo que permanece arriba y llega de arriba, el mandato, en definitiva. Eso sí, puede tomar distintas formas: Dios, la razón, el espíritu absoluto o la voluntad de poder. Para Heidegger, en la época de la culminación del período moderno y de la metafísica, la esencia romana de la verdad aparece como voluntad de poder en forma de justicia en el pensamiento de Nietzsche.<sup>223</sup>

El ámbito esencial de la *alétheia* está sepultado; sin embargo, si esto fuera todo sería fácil remover los escombros y volver a despejar ese ámbito. Heidegger utiliza una

---

221 Cfr., *ibid.*, p. 66.

222 Cfr., *ibid.*, pp. 67-69.

223 Cfr., *ibid.*, p. 69.

alegoría para denunciar que el ámbito de la *alétheia* ha sido cubierto por un enorme baluarte, el de la verdad romana, románica y moderna. Y además en el muro del mismo se ha colocado a la *alétheia* misma, después de haber sido reinterpretada con anterioridad, para servir como una de las piedras de la construcción. La *alétheia*, la verdad, ha sido comprendida desde entonces como *veritas* y *rectitudo*. De lo que se trata, en vista de la situación, es de que volvamos a experimentar la *alétheia* en su esencia inicial; es más, de que experimentemos, dentro del ámbito de dominación de la *veritas* en el que nos encontramos, que la *veritas* se funda a sí misma en el ámbito esencial de la *alétheia* y apela constantemente a él, aunque no seamos conscientes de ello. Aunque la metafísica occidental pueda elevar lo verdadero hasta el espíritu absoluto de Hegel, y aunque los ángeles y los santos puedan ser tomados como lo verdadero, la esencia de la verdad hace tiempo se retiró de su inicio, del fundamento de su esencia. Ha caído fuera de su inicio, lo cual a Heidegger le parece una apostasía.<sup>224</sup>

### 3.3.4 *Léthe*: hacia la *alétheia*

#### 3.3.4.1 El olvido

En Grecia la verdad recibe su esencia de la esencia de la falsedad. Dijimos que la *léthe* no era la esperada contra-palabra de *alétheia*, sino *pseûdos*; sin embargo, Heidegger rastrea alguna palabra que conserva la raíz *lath-*, y se fija en *lanthánomai*, que se suele traducir por «olvidar», pero también por «estar oculto». Hace notar que en el pensar y decir de los griegos las palabras con esta raíz tienen un poder semántico dominante, que quedará luego abolido en latín y en el alemán. El ser oculto es para los griegos un rasgo esencias del aparecer del ente. *Lantháno* significa no simplemente «yo olvido», sino «yo permanezco oculto», estoy oculto de mí mismo en relación con algo que de otra manera estaría desoculto para mí, el ente se sumerge en el ocultamiento de tal modo que, con este ocultamiento, estoy oculto para mí mismo. Por tanto, en el olvidar no sólo se nos escapa algo, sino que además nosotros mismos caemos en el ocultamiento en relación con lo olvidado.<sup>225</sup> Más adelante continúa Heidegger con su interpretación del olvido griego. Lo olvidado es lo que se ha sumergido en una ocultación, de tal manera que la ocultación permanece ella misma oculta para quien ha

---

224 Cfr., *ibid.*, pp. 71 y 72.

225 Cfr., *ibid.*, pp. 32 y 34.



olvidado. Quien olvida no sólo olvida lo olvidado, sino que además se olvida de sí mismo como aquel para quien ha desaparecido lo olvidado. La ocultación afecta a lo olvidado y a quien olvida. La expresión «falta de memoria» le parece a Heidegger demasiado débil para expresar el olvido del hombre. Por ello propone otra palabra más adecuada para el acaecimiento-propicio del olvido: «olvidamiento».<sup>226</sup>

Curiosamente, Heidegger tiene otro trabajo dedicado a la *alétheia* en los fragmentos de Heráclito, que estudiaremos más adelante, pero del que resulta interesante destacar ahora que también allí nos anima a reflexionar con él acerca del sentido griego del olvido; lo hace a partir del fragmento 16, que dice:

«¿Cómo puede uno albergarse ante algo que nunca zozobra?»

Se trata de una pregunta, y la palabra “*láthoi*” es en la que termina y nombra aquello a partir de lo cual empieza el preguntar. Es la raíz de *alétheia* y significa “ el permanecer oculto”. Ello da la idea de que “el permanecer oculto” es en griego lo regente; la lengua griega manifiesta que lo oculto, el ocultar, tiene un rasgo superior que domina sobre los otros modos en que lo presente está presente. El rasgo fundamental de la presencia misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto<sup>227</sup>.

Así mismo le parece importante reflexionar sobre el significado de la palabra “*epilanthánesthai*”, de la misma raíz “*lath-*”. La traducimos por “olvidar”, pero en la palabra griega se menciona en la raíz “el ocultar”. El hombre moderno, que pone todo su empeño en olvidar rápidamente, debería saber lo que es olvidar. Pero no lo sabe, ha olvidado su esencia, en el supuesto de que lo haya pensado alguna vez, de que haya salido a pensar a la región esencial del olvido. Los griegos experimentaron el olvido como un sino del ocultamiento. Lo presente se hunde o desaparece en el estado de desocultamiento, de tal modo que yo, es este mismo ocultamiento, permanezco oculto a mí mismo. El olvidar mismo cae en un ocultamiento, y de un tipo tal que, en él, nosotros, junto con lo que olvidamos, vamos a parar al estado de ocultamiento. Se trata de un verbo fundamental y guía, un verbo que no menciona una forma de conducta cualquiera del hombre entre muchas otras, sino el rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente, incluso es rasgo fundamental de la presencia y

---

226 Cfr., *ibid.*, p. 93.

227 Cfr. Martin Heidegger, “Alétheia” en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 227-229.

ausencia mismas. Nos invita Heidegger a meditar sobre esta palabra y su uso.<sup>228</sup>

### 3.3.4.2 *Léthe*

En vista de que *lanthánomai* sí parece pertenecer al ámbito de la ocultación y la desocultación, Heidegger busca nuevos testimonios que lo apoyen y nos los ofrece. Su intención es buscar conexiones entre *léthe* y *alétheia*, porque le parece que nunca puede ser el mero y crudo opuesto a la desocultación la desfiguración, la distorsión, el extravío, el engaño o la falsificación. Busca en la *léthe*, en definitiva, un modo más originario de ocultación, que nos señale la esencia de la *alétheia*.<sup>229</sup>

Hesíodo en la *Teogonía* (V, 226 ss.) dice que *Léthe* y *Limós* son hijos de *Eris*, diosa del conflicto. Se suele traducir *Limós* como «el hambre» y se suele interpretar como los efectos psicológicos del olvidar y del hambre, pero según Heidegger, eso no interesa a los griegos, lo que significa es «ausencia de donación». Hesíodo dice además que *Eris* es hija de *Nýx*, quien es llamada *oloé*, pero al ser traducida como «ruinosa» no resulta entonces comprensible cómo la noche puede ser ruinosa. Hay que traducir *oloé* por «despojar el ser»: la noche es *oloé* porque deja desaparecer todo lo que está presente dentro de una ocultación. Vamos viendo que *léthe* sí parece estar dentro del ámbito de la *alétheia* como su contra-palabra. Pero hay más ejemplos.<sup>230</sup>

Cita un verso de Píndaro (Olímpica, Oda VII, 43 ss.), que es una bella dilucidación de la esencia de *léthe*. Se presenta como lo opuesto a *aidós*, que es traducido como «sobrecogimiento», pero una vez más esto no lo entienden los griegos como sentimiento subjetivo o comportamiento vivencial del sujeto. Como lo opuesto a *léthe*, *aidós* determina la *alétheia*, lo desoculto en su desocultamiento, en el cual la esencia total del hombre se encuentra junto con todas las facultades humanas. El sobrecogimiento nos dispone hacia el pensar previo de la esencia del hombre con base en el ente como un todo. *Aidós*, pensado de manera griega, no es un sentimiento del hombre, sino la disposición que determina su esencia, es decir, la relación del ser con el hombre. Por eso *Aidós*, como lo supremo, se halla en la proximidad esencial del dios supremo Zeus, según aparece en una tragedia de Sófocles (Edipo Col, 1267):

«Pero *Aidós*, junto a Zeus, ocupa el trono de la esencia, reinando sobre todos los

228 Cfr., *ibid.*, p. 231.

229 Cfr., Martin Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 102.

230 Cfr., *ibid.*, pp. 94 y 95.

otros (entes).»

El ser mismo lleva el sobrecogimiento de ser, como protector de su propia esencia. Por otra parte, otra palabra utilizada por Píndaro es *areté*, cuya traducción habitual como «virtud» nos aleja de su esencia original griega como *resolución* hacia la desocultación del hombre como hombre, determinada por *alétheia* y *aidós*, muy diferente de la resolución moderna, basada en el hombre como sujeto. La *areté*, como *virtus romana* o *virtú italiana*, es la disposición de la voluntad sujeta a sí misma y pertenece metafísicamente a la esencia de la voluntad; no a la *alétheia*, sino que, como autoseguridad del hombre como sujeto, pertenece a la subjetividad. La resolución, experimentada por los griegos como la apertura que desoculta hacia el ser, pertenece al *aidós*, al sobrecogimiento, el cual otorga al hombre *aretá*. El sobrecogimiento, como la esencia del ser, trae al hombre la desocultación del ente. Y opuesto al *aidós* actúa *léthe*, la ocultación que llamamos olvido.<sup>231</sup>

Continúa Heidegger a la busca de testimonios griegos de las conexiones originarias entre *léthe* y *alétheia*. Píndaro habla de *láthas atékmarta néphos*, es decir, la nube sin señal de la ocultación que muestra la esencia velada del olvido. La nube que pasa tapa la luz y suprime la claridad. Trae oscuridad y penumbra sobre las cosas y sobre los hombres, es decir, sobre la relación entre ambos. En consecuencia, las cosas y la mirada del hombre no permanecen y no marchan ya en la luz que surge originalmente. Si la luz encubridora del olvido avanza sobre las cosas y los hombres, extrae separadamente las acciones del camino directo, (*pragmáton orthàn hodòn*), en lo que está fuera de lo solícitamente desoculto (*éxo phrenón*).

Aparece *prāgma*, usualmente traducida por «asunto», pero Heidegger prefiere traducirla por «acción», ya que el actuar que consigue algo está esencialmente relacionado con la mano. El hombre actúa a través de las manos, pues la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre. Es el único ente que tiene la palabra y la mano. Y la mano se esencia como mano allí donde hay desocultamiento y ocultación. El hombre no tiene manos, sino que la mano, junto con la palabra, posee la esencia del hombre. Por todo ello, entiende Heidegger por acción (*prāgma*) el dominio esencial unitario de las cosas a la mano y del hombre que obra manipulando. A la acción así comprendida pertenece por necesidad *hodós*, el camino, como el curso que viene y va entre lo que es a la mano y el hombre que obra manipulando, y el cual es llamado

---

231 Cfr., *ibid.*, pp. 97-99.

*orthá*, «directamente hacia adelante», a saber, el camino de la perspectiva en lo desoculto, muy diferente del *rectum* romano, dirigido y ordenado desde arriba. El desocultamiento es un marchar a lo largo del camino que conduce directamente hacia adelante, hacia lo desoculto. Mientras que la nube encubridora trae penumbra, el camino proporciona la claridad que lo conduce directamente hacia adelante a lo desoculto.<sup>232</sup>

La nube le parece a Heidegger importante, pues su caracterización poética, *atékmartha*, sin señal, trae de nuevo el tema del olvido, que nos empuja primero fuera de nuestro dominio esencial para que no podamos detenernos más en lo que cae en el olvido. La esencia griega de lo sin señal muestra un olvido que no es ni un estado subjetivo que se relaciona sólo con el recuerdo del pasado ni concierne al pensar como re-presentación, sino que coloca la esencia total del hombre en lo oculto arrancándolo así de lo desoculto. Por tanto, *léthe* es la ocultación que deja caer el pasado, el presente y el advenir en la senda de una ausencia que se ausenta a sí misma.<sup>233</sup>

La palabra poética de Píndaro atestigua el que los griegos experimentaron originalmente la contra-esencia de *alétheia* y *léthe*. Podríamos esperar que esta relación esencial fuera pensada por los griegos; sin embargo, no fue así, ellos nunca pensaron expresamente en su propia esencia. Los griegos piensan y poetizan dentro de la esencia de *alétheia* y *léthe*, pero no piensan y poetizan acerca de ellas. Pero, para Heidegger, que en su comienzo los griegos no requirieran pensarla es una señal de la necesidad que rige su esencia. Y es más, cuando la contra-esencia recíproca entre *alétheia* y *léthe* se pone expresamente en palabras, entonces es cuando la humanidad griega ha llegado a su cumplimiento, a su fin.<sup>234</sup>

### 3.3.4.3 La leyenda del guerrero Er

Platón narra esta leyenda en *Politeía* (La República). Heidegger nos lo recuerda porque supone una perspectiva más sobre la *léthe*, pero también porque muestra cómo Platón se arroja en la metafísica al relacionar la *léthe* y el olvido con la *anámnesis*, que sería su opuesto; transformación que corre paralela a la de la *alétheia* en *homoíosis* llevada a cabo por Aristóteles, todo lo cual supone el abandono del pensar inicial de

232 Cfr., *ibid.*, pp. 103-106.

233 Cfr., *ibid.*, pp. 106-109.

234 Cfr., *ibid.*, pp. 113-115.

ambos filósofos.

El guerrero Er renace, después de haber muerto en una batalla, para llevar a los hombres el mensaje sobre el allí, un lugar *daimónion*, demónico, adonde ha sido conducida su *psyché*. Heidegger nos advierte de que demónico nos cierra a la esencia de *daimónion* por sus reminiscencias cristianas. Hay que buscar su sentido originario y lo encuentra en Aristóteles, el cual, en su *Ética a Nicómaco* (7, 1141 b7 ss), dice que los pensadores saben lo que es excesivo, lo asombroso, lo difícil, es decir, lo *daimónion*, pero también dice que esto es lo inútil porque no se corresponde con lo idóneo para el hombre según la recta opinión popular. Lo fácil para el hombre es lo ordinario, mientras que lo difícil es lo extraordinario, es decir, el ser que brilla en todo lo ordinario, es decir, en el ente. Los pensadores saben lo asombroso del emerger y del ocultarse del ser en el trato cotidiano con el ente. El *daimónion* es lo demónico, por tanto, pero sólo si lo entendemos como lo extraordinario que circunda por todas partes lo ordinario y se presenta por todas partes en lo ordinario, sin ser, sin embargo, lo ordinario. Una vez más hay que experimentar el ámbito de la *alétheia* para llegar a la esencia inicial de un motivo griego, en este caso, del *daimónion*.<sup>235</sup>

En la errancia por lo extraordinario el último lugar en el que los transeúntes deben detenerse antes de volver a un nuevo curso mortal es *tò tês léthes pedíon*, el campo de la ocultación que se retrae del olvido, opuesto a la *phýsis*, por tanto: *léthe* no permite ningún *phýein*, ningún emerger, ningún brotar del desocultamiento del ente y de lo ordinario. Los transeúntes encuentran ahí un río llamado *Amelés*, libre de cuidado, pero no como preocupación, sino como cuidado del desocultamiento, es decir, libre de cuidado acerca de la *alétheia*. Y el que desee iniciar un nuevo curso mortal en la tierra debe beber agua de este río libre de cuidado, pero sólo una cierta cantidad que permita habitar dentro de la región del ocultamiento y a la vez alcanzar la *phrónesis*, la comprensión de lo esencial, de lo oculto del ente. Quienes beben más allá de la medida del río «libre de cuidado» son los descuidados, los que se sienten satisfechos con el mero ente, y los que mantienen en la ocultación su relación con el ser. Éstos no pueden ser sobre la tierra como hombres, puesto que no hay nada desoculto para ellos, nada con lo que relacionarse desocultándose con el habla. El olvido, la ocultación excluye el mínimo fundamento de la esencia del hombre.<sup>236</sup>

---

235 Cfr., *ibid.*, pp. 128-132.

236 Cfr., *ibid.*, pp. 153-159.

Pero Platón utiliza la palabra *anámnesis* para la relación del ser con el ente, de manera que todo se vuelve psicológico, lejos del olvido como acaecimiento-propicio de la ocultación del ente y del recordar fundado en el desocultamiento, es decir, en la *alétheia*. Tenemos ya suficientes testimonios que demuestran que la *alétheia*, lo único que hay que experimentar, se funda esencialmente en la *léthe*, y que entre ellas no media nada, no hay transición, porque se copertenecen de acuerdo con su esencia. Concluye Heidegger que el mito de *léthe* en el diálogo sobre la *pólis* de Platón es la última palabra de los griegos sobre la contra-esencia oculta de *alétheia*. Para los griegos es lo más simple de lo simple, algo que pertenece a su experiencia del ente y del ser del ente. Pero en la época de Platón la actitud para expresar la llamada del ser se vuelve más circuspecta con el establecimiento como ser del ente de algo producido o alcanzado por el hombre, como es la *idéa*. La percepción del hombre se ha vuelto más dispersa y volátil para experimentar lo simple. Al final del mundo griego vemos las huellas de la forma temprana de la metafísica, es decir, de la constitución histórica de la modernidad occidental. El procedimiento y sus modos dominan la experiencia: el hecho de que la palabra *téchne* sea empleada con frecuencia en la época de Platón y Sócrates es señal de ello. La posibilidad de escuchar la leyenda, es decir, la palabra originaria sobre el ser, se hace más débil y se retrae más de su esencia.<sup>237</sup>

### 3.3.5 Lo abierto y libre

Pero, con lo dicho hasta ahora sobre la *alétheia*, Heidegger no se siente satisfecho: todavía seguimos sin pensarla exhaustivamente, ya que en la relación esencial de *alétheia* y *léthe* se manifiesta un inicial momento esencial de *alétheia* que no hemos mencionado hasta ahora y que no lo expresa la traducción «desocultamiento». Desocultación es deliberadamente ambigua en tanto expresa algo doble y nombra una copertenencia: por un lado, es la superación de una ocultación, *léthe*, que se retrae, y también de lo desfigurable y lo distorsionable, *pseûdos*; por otro, es un albergar, un asumir y un preservar en el desocultamiento. La *alétheia* es *contra* la ocultación y, al mismo tiempo, *para* el albergue; es más, es *contra* la ocultación porque se esencia *para*

---

237 Cfr., *ibid.*, pp. 160-166.

el albergue en lo desoculto.<sup>238</sup>

Sin embargo, todavía queda sin responder la pregunta por lo que podría ser el desocultamiento como lo que alberga y salva. Y advierte Heidegger que esto no fue pensado explícitamente y fue fundado aún menos explícitamente por los griegos que los rasgos mencionados hasta ahora de la *alétheia*; que esto pertenece aún más inicialmente a la esencia de la *alétheia* que la contra-esencia mencionada hasta ahora; que esto llega a la presencia aún más inicialmente en la *alétheia* y que es aún más próximo a nosotros que lo más próximo ordinariamente, pero, por ello, más difícil de ver. Continúa Heidegger recordándonos que en el ver ordinario pasamos por alto lo más próximo de todo, a saber, la claridad. El hombre nunca ve lo primero lo más próximo, sino lo más cercano a lo más próximo. Lo mismo ocurre con el inicio: lo iniciado aparece como lo iniciado, pero la esencia del inicio mismo permanece velada. Por ello, una experiencia del lo inicial no garantiza que pensemos el inicio mismo en su esencia.<sup>239</sup>

Ahora podemos entender que los griegos pasen necesariamente por alto lo que es más próximo a la esencia de la *alétheia*, lo inicial del inicio, no por falta de atención o por negligencia o incapacidad, sino al contrario, debido a la fidelidad a la experiencia más inicial del inicio que aún se retrae.

### 3.3.5.1 *El puro brillar*

No obstante, Heidegger cree que esto, lo más próximo a la esencia de la *alétheia*, tiene que estar expresado en el habla de los griegos, aunque sólo sea vagamente. Y lo encuentra en el pasaje de la *Ilíada* (B, 348 ss.) en que Néstor habla del retorno de los griegos y del rayo de Zeus que cae sobre la derecha y que revela una conexión interna entre *pseudos*, como ocultación y desocultación, y *phaínein*, como mostrar y dejar aparecer. Lo desoculto, lo que yace a la luz del día, es lo que aparece por sí mismo y se muestra a sí mismo, llegando así a la presencia, y entonces, para los griegos, es. De este modo, la experiencia griega es una revelación de la relación más original entre lo desoculto y lo que aparece. Ambos son lo mismo y a la vez no lo mismo, pues en el aparecer hay una ambigüedad: el aparecer se funda en un puro brillar y se muestra como

<sup>238</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 170-172.

<sup>239</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 173-175.

un despejar emergente, pero también es un mostrarse que encuentra una recepción y una percepción. Y la percepción puede aprehender lo que se muestra sólo como lo que es percibido en la percepción y pasar por alto y olvidar el aparecer, el puro brillar y emerger. Lo desoculto entonces es experimentado cada vez más sólo en su relación con el hombre y a partir del hombre.<sup>240</sup>

### 3.3.5.2 *Lo abierto y libre*

Ya tenemos el puro brillar en la esencia más inicial de la *alétheia*; a continuación Heidegger nos presenta el otro rasgo, lo abierto. Una vez más, los griegos no usaron el concepto esencial de lo abierto, pero sí hay palabras que lo refieren de forma aproximada, como una sentencia de la tragedia *Ajax* de Sófocles (V, 646 ss), que muestra la unidad esencial de las palabras griegas fundamentales: ocultar, desocultar, aparecer, emerger; y que también habla del tiempo, en lo que Heidegger halla un cierto paralelismo con su *Ser y tiempo*. Dice así:

«El amplio e inaprensible tiempo para el calcular deja  
emerger todo lo que  
no es abierto, así como también oculta (de nuevo) lo que  
ha aparecido en él mismo.»

El tiempo *krónos* es algo que en sí mismo tiene consigo el ente y, entendido de manera griega, corresponde a *tópos*, lugar, el lugar al cual pertenece algo. Así como *tópos* dispone la pertenencia de un ente al lugar que habita, *krónos* regula la pertenencia del aparecer y del desaparecer en su destinado “cuándo”. Por ello el tiempo es caracterizado como *makrós*, amplio, por su posibilidad indeterminable para el hombre para liberar al ente en el aparecer. Porque lo que asigna a lo ente su tiempo de aparecer y desaparecer se retrae al cálculo, es decir, el número no tiene ningún poder frente a lo ente. Sin embargo, con Aristóteles la comprensión del tiempo ya será otra: en la *Física* el tiempo es el parámetro, las coordenadas, por medio de las cuales opera toda medida y todo cálculo. Desde entonces es la interpretación que domina en Occidente. El hombre utiliza

---

240 Cfr., *ibid.*, pp. 175 y 176.



y consume tiempo como un factor: el hombre moderno, el sujeto, para el que el mundo se ha convertido en un objeto, considera al tiempo también como un objeto de uso. Y lo curioso es que tiene cada vez menos tiempo. Por el contrario, para el pensar griego inicial, el tiempo, siempre como tiempo que dispensa y tiempo dispensado, toma esencialmente a su disposición al hombre y a todo ente, y ordena por todas partes su aparecer y desaparecer. El tiempo desoculta y oculta. El ente que llega a la presencia y se oculta en la ausencia por el arrastrar del tiempo se comprende por el aparecer, pero Heidegger cree que algo tiene que esenciar lo que deja aparecer lo apareciente. Sófocles no utiliza la palabra *alétheia*, sino que dice que el tiempo deja surgir lo no-abierto (*phýei tà ádela*), es decir, lo oculto, con lo que Heidegger deduce que *dêlon* es lo abierto, es decir, lo desoculto. En el hablar del desocultamiento o *alétheia* lo que siempre es nombrado aunque sólo sea incidentalmente es *tò dêlon*, lo abierto. Sin embargo, los griegos guardan silencio sobre ello. Lo abierto no es una consecuencia de la desocultación sino su fundamento mismo, el inicio esencial.<sup>241</sup>

Y lo abierto es esencialmente libre, su esencia es la libertad. Pero no la libertad de la metafísica, comprendida como una facultad del alma relacionada con la voluntad y el comportamiento humano. Heidegger nos invita a pensar en la libertad de un modo griego, más inicialmente, con un sentido inicial de la palabra, con miras a llegar a la esencia de lo abierto, y, por tanto, en unidad esencial con la *alétheia*. Así, lo abierto, como lo libre, es la garantía, el paraje que alberga el ser del ente. Aunque no expresaran lo abierto como la esencia de la *alétheia*, los griegos experimentaron con lo abierto en la forma esencial de lo despejado y del despejar y esto, a su vez, en el brillar de la luz que da claridad. La luz es el irradiar, el brillar y el aparecer. Vamos cercando cada vez más lo que era la esencia de la *alétheia* para los griegos, es decir, lo que ellos entendían y cómo experimentaban la verdad.<sup>242</sup> Y por eso se atreve Heidegger tímidamente con una definición: «quizá podemos pensar y retener ahora algo simple, a saber, que *alétheia* es la mirada del ser en lo abierto que es despejado por él mismo y como sí mismo, lo abierto para lo desoculto de todo aparecer.»<sup>243</sup>

La esencia de lo abierto sólo se revela al pensar que intenta pensar el ser mismo. Pensar el ser es lo más simple, pero lo simple es lo más difícil para nosotros. No requiere una gran erudición ni una aproximación solemne ni éxtasis místicos, sino sólo

241 Cfr., *ibid.*, pp. 180-184.

242 Cfr., *ibid.*, pp. 184-186.

243 *Ibid.*, p. 208.

el simple despertar en la proximidad de un ente fortuito, un despertar que ve repentinamente que el ente es. Porque el “es” del ente, el ser, se muestra a sí mismo en cada caso sólo de repente: pensar el ser requiere de un salto en lo abismal, pues no conoce puentes ni carriles, y deriva sólo del ente. Por todas partes, en la proximidad del ente, se esencia ya lo abierto de la posibilidad de pensar el “es” del ente como lo libre. Lo abierto, en lo cual todo ente es liberado en su ser libre, es el ser mismo. Sin embargo, el hombre, que en su olvido del ser ve constantemente en lo abierto, es decir, encuentra el ente en lo libre del ser, aún no trae expresamente el ser mismo en lo abierto: no piensa, no dice ni poetiza el ser, sino que se mantiene sólo en el ente, olvidando el ser, aprendiendo sólo el pasar por alto el ser y no extrañándose ante lo abierto.<sup>244</sup>

Es cierto que los griegos eran “hombres de lo visual”, es decir, que en su mundo la luz y el ver tuvieron un papel primordial y en más alto grado que en otros pueblos. Pudiera pensarse entonces que la esencia griega de la verdad, lo desoculto, lo abierto, lo claro, se explicara a partir de este hecho, es decir, a partir de que los griegos eran “hombres de lo visual”. Pero no es así. Heidegger rechaza esta explicación tan natural de la *alétheia*. Porque el ver sería una inhabilidad si no interviniera en una relación establecida ya del hombre con el ente. Si el hombre no tuviera el ser a la vista, no podría pensar ni experimentar el ente. Y no podría estar en esta relación con el ser si el ser mismo no perteneciera ya a la esencia del hombre. Precisamente esta relación del ser con la esencia del hombre es lo abierto y el despejamiento. Si el despejamiento no se esenciara como lo abierto, el ojo humano no sería lo que es: el modo como el hombre mira en su proceder con el ente que sale al encuentro.<sup>245</sup>

En definitiva, el ojo del hombre puede mirar y ser señal para la relación del hombre con lo desoculto porque el sol, como lo radiante por sí mismo, es de la esencia de la *alétheia*. Porque la esencia de la verdad y del ser es *alétheia*, los griegos pudieron emplear el ojo para caracterizar la relación esencial del hombre con el ente. Por tanto, la esencia de la verdad es inicialmente *alétheia*, no porque los griegos fueran “hombres de lo visual”, sino que los griegos pudieron ser “hombres de lo visual” porque la *alétheia* determina la relación de su humanidad con el ser. Esto, y sólo esto, recalca Heidegger, que la esencia de la verdad inicia como *alétheia*, pero de tal modo que al mismo tiempo se oculta, es el acaecer-propicio de la historia de Occidente.<sup>246</sup>

244 Cfr., *ibid.*, pp. 192-194.

245 Cfr., *ibid.*, pp. 186-188.

246 Cfr., *ibid.*, p. 189.

En esa ocultación, el ser es identificado con el ente o dejado de lado como un concepto vacío. La diferencia de todas las diferencias y el inicio de toda diferenciación, es decir, la diferencia entre el ser y el ente, es llevada al olvido, quedando el ser como el ente considerado como un todo, en una interpretación basada en el dominio privilegiado del ente. El ente avanza sólo desde y sobre el ente. Lo abierto de esta progresión del ente nunca llega a lo libre del ser. Heidegger reclama que lo abierto en el sentido de la progresión incesante del ente en el ente, y lo abierto como lo libre del despejamiento del ser, tienen que distinguirse y contraponerse, algo que no se ha hecho en la metafísica, que ha olvidado completamente el ser y la capacidad de ver como lo esencialmente distinto del hombre frente al animal, provocando así una hominización del animal y la correspondiente animalización del hombre<sup>247</sup>.

### 3.3.5.3 La casa de la diosa *Alétheia*, la decadencia y la historia

Nos recuerda Heidegger que comenzó la lección preguntándose por el ámbito desde el que habla la palabra de Parménides. Pues bien, el destino hacia el que está encaminado todo pensador inicial es la casa de la diosa *Alétheia*. La casa es el primer punto de llegada del viaje del pensamiento y, a la vez, es el punto de partida para el curso del pensar sobre las relaciones con el ente. La esencia de esta casa es determinada por la diosa. En el habitar en ella se realiza la esencia de la diosa. *Alétheia* es la desocultación que alberga en sí toda emergencia y todo aparecer y desaparecer. *Alétheia* es la esencia de lo verdadero, la verdad. Todo pensador inicial está determinado a experimentarla. Su pensar sabe la esencia de la verdad como verdad de la esencia<sup>248</sup>.

El viaje hacia la casa de la diosa es el pensamiento hacia el inicio. El pensador piensa el inicio en la medida en que piensa la *alétheia*. Este pensamiento ingresa en la palabra y el lenguaje de Occidente. Este lenguaje expresa la esencia de la historia, la cual es el envío del ser y está predispuesta, a partir de la esencia inicial del despejamiento del ser, a vastas ocultaciones que perduran, a decadencias y ocasos de lo que emerge inicialmente. Occidente es el modo en que la tierra es albergada por esta historia en su espacio-tiempo. El lenguaje de Occidente expresa el inicio, es decir, la

---

247 Cfr., *ibid.*, pp. 195 y 196.

248 Cfr., *ibid.*, p. 209.

esencia todavía oculta de la verdad del ser. La palabra del lenguaje de Occidente preserva la pertenencia de la humanidad occidental a la casa de la diosa *Alétheia*.<sup>249</sup>

La historia, comprendida esencialmente, es la transformación de la esencia de la verdad. Heidegger nos sorprende con esta somera definición: la historia es sólo eso. El ente histórico recibe su ser de dicha transformación. Y lo argumenta a continuación: si la esencia del hombre se funda en el hecho de ser el ente al cual el ser mismo se revela, entonces lo transmitido de manera esencial y la esencia de la emisión es el desvelamiento del ser; pero si el desvelamiento es la esencia de la verdad y en concordancia con la transformación de esta esencia de la verdad es transformada la asignación del ser, entonces la esencia de la historia es la transformación de la esencia de la verdad<sup>250</sup>.

En la quietud oculta de la historia, es decir, de esta transformación, reposa, se solidifica y tambalea todo lo que es establecido sobre la base de la historiografía como sucesos, hechos, datos y acciones, los cuales se presentan con el aparato ostentoso de la técnica de la investigación moderna, creando la apariencia de que dicha técnica de la historiografía es la historia misma. La historiografía se ha identificado con la historia y entonces se hacen balances, se fijan tasaciones y se calculan los costos que el hombre tiene que cubrir en la historia. Y pone el ejemplo de Jacob Burckhardt, un pensador de la historia que se mueve en el círculo de estos balances, tasaciones, cuotas y costos, dando cuenta de la historia con el esquema de cultura y barbarie. Incluso Nietzsche piensa con este esquema del siglo XIX<sup>251</sup>.

Y nos ofrece otro ejemplo más de otro pensador de la historia: O. Spengler, quien ha establecido un balance de la historia occidental y ha proclamado la decadencia de Occidente basándose sólo en el resultado del balance, sin reflexionar sobre las representaciones fundamentales de la historia sobre las que se hace tal balance de las decadencias. Sólo en una época que ha abandonado toda posibilidad de reflexión pensante un escritor puede ofrecer una obra con tal superficialidad del pensar y con tal fragilidad de fundamentos, diagnostica Heidegger. Y lo curioso es que a los mismos que censuran el predominio del pensar biológico en Nietzsche les satisface la decadencia de la visión spengleriana de la historia, la cual se funda constantemente en una tosca

---

249 Cfr., *ibid.*, pp. 209 y 210.

250 Cfr., *ibid.*, pp. 72 y 73.

251 Cfr., *ibid.*, pp. 73 y 74.

interpretación biológica de la historia<sup>252</sup>.

Desde el siglo XIX se habla de donación de sentido, como si el hombre pudiera por sí mismo conferir un sentido a la historia, como si la historia fuera sin sentido y tuviera que esperar la donación de sentido por parte del hombre. Pero de lo que el hombre es capaz en relación con la historia es de prestarle atención y de tener cuidado de que la historia no le oculte su sentido. Pero el hombre ha perdido el sentido de la historia al privarse a sí mismo de la posibilidad de pensar acerca de lo que él ha llamado sentido. El sentido es la verdad en la que reposa el ente como tal, y el sentido de la historia es la esencia de la verdad, en la cual se funda siempre la verdad de una época histórica<sup>253</sup>.

En la época de la metafísica la esencia del ser ha sido abandonada y este olvido ha sido elevado a principio de explicación de todo ente, incluida la historia, identificada entonces con la historiografía. El ser y su esencia no llegarán al recuerdo mientras no experimentemos la historia de la esencia de la verdad como el rastro fundamental de nuestra historia y mientras calculemos la historia sólo historiográficamente. De hecho, se trata de un cálculo historiográfico cuando decimos que el mundo griego es algo pasado o que ha declinado. Pero poco sabemos de decadencias, diagnostica Heidegger. Poco sabemos del acaecimiento-propicio de la decadencia del mundo griego, por el cual la esencia inicial del ser y de la verdad es asegurada en el ocultamiento, y por el cual la decadencia misma es ante todo futuro e inicio, a la espera de su desocultamiento. Cuando Spengler habla de la decadencia de Occidente no habla de historia, porque ha devaluado ésta a un proceso biológico, a un invernadero de culturas que crecen y se marchitan como plantas. Comprende la decadencia como el llegar a un fin. Para Heidegger, sin embargo, la historia declina en tanto retrocede al ocultamiento de su inicio, pero no en el sentido de perecer, porque la posibilidad del desocultamiento permanece.<sup>254</sup>

La decadencia sólo puede superarse cuando el inicio sea salvado, es decir, cuando pueda ser el inicio que es, cuando sea un inicio inicial y cuando el pensar mismo del hombre sea inicial. Esto no significa la tarea imposible de repetir el primer inicio en el sentido de una restauración del mundo griego aquí y ahora, sino que significa pensar

---

252 Cfr., *ibid.*, p. 74.

253 Cfr., *ibid.*, pp. 74 y 75.

254 Cfr., *ibid.*, pp. 146 y 147.

inicialmente en una confrontación y en un diálogo con el inicio, con el fin de percibir la voz de la determinación del futuro. Heidegger cree que la voz del inicio puede anunciarse en nuestro destino histórico, ya que el olvido es un acaecer-propicio que pertenece a la esencia del ser mismo, es decir, al desocultamiento. A lo mejor no es el hombre el que ha olvidado el ser, sino que el ser es el que ha olvidado al hombre abandonándolo en el auto-olvido.<sup>255</sup>

### 3.3.6 La *alétheia* en los fragmentos de Heráclito

La *alétheia* no se encuentra sólo en el poema de Parménides: Heidegger también nos la muestra escondida en algunos fragmentos del filósofo inicial de Éfeso. Veámoslo en el tercer artículo que dedica Heidegger a los presocráticos en *Conferencias y artículos*: “Alétheia (Heráclito, fragmento 16)”.

A Heráclito se le llama El Oscuro pero en realidad es el luminoso, según Heidegger, pues dice lo que despeja, lo que ilumina, al intentar conjurar el brillar de éste llevándolo al lenguaje del pensar. El despejar libera lo que parece a un aparecer. Lo libre es la región del estado de desocultamiento. La palabra “*alétheia*” como desocultamiento precisa aclarar su significado, pues es algo más alto que el aseguramiento de la verdad objetiva en el sentido de los enunciados válidos. Nos olvidamos de la subjetividad que pertenece a toda objetividad. Incluso cuando señalamos la copertenencia de ambas, la explicamos desde uno de los dos lados o acudimos a un tercer elemento que debe coger juntos a sujeto y objeto. ¿Por qué nos rebelamos -se pregunta Heidegger- a considerar si la copertenencia de ambos se está esenciando en algo tal que otorgue la región de su relación recíproca?<sup>256</sup>

El fragmento 16 dice así:

«¿Cómo puede uno albergarse ante algo que nunca zozobra?»

Se trata de una pregunta, y la palabra “*láthoi*” es en la que termina y nombra aquello a partir de lo cual empieza el preguntar. Es la raíz de *alétheia* y significa “el permanecer oculto”. Ello da la idea de que “el permanecer oculto” es en griego lo regente; la lengua griega manifiesta que lo oculto, el ocultar, tiene un rasgo superior que domina sobre los otros modos en que lo presente está presente. El rasgo fundamental de la presencia

255 Cfr., *ibid.*, pp. 213 y 214.

256 Cfr., Martin Heidegger., “Alétheia”, *op. cit.*, p. 226.

misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto<sup>257</sup>.

Todo permanecer oculto encierra en sí el respecto a aquello de lo que lo oculto se retira. ¿Con respecto a qué podría alguien permanecer oculto, en la sentencia inicial? Con respecto a lo que nunca zozobra, *tò dŷnón*, que significa también “envolver”, “hundir”. Nos descubre Heidegger que el zozobrar en griego tiene que ver con el ocultamiento. Las dos palabras que llevan el peso de la sentencia, con las que termina y empieza, “*tò dŷnón*” y “*láthoi*”, hablan de lo mismo. Lo que nunca zozobra es lo que no entra nunca en el ocultamiento. ¿Y qué es lo que nunca zozobra, lo que está emergiendo siempre? La *phýsis*, palabra fundamental del pensamiento griego. Pero ¿en qué sentido hay que pensarla, teniendo en cuenta que continuamente está saliendo de lo oculto?<sup>258</sup>

Heidegger echa mano de otro fragmento para continuar su investigación, el 123, que dice:

«*Phýsis krýptesthai phíleĩ*»

«El salir de lo oculto ama el ocultarse»

Heráclito piensa el emerger y el ocultar en su vecindad más cercana, y la nombra con la palabra “*phíleĩ*”. Entonces “*krýptesthai*”, como “ocultarse, albergarse”, es un albergar en el que está presente la posibilidad esencial del emerger. El ocultarse garantiza al desocultarse su esencia. *Phýsis* y *krýptesthai* no están separados, sino que se inclinan el uno hacia el otro. Son lo Mismo. Regala el uno al otro su esencia propia. Esta donación mutua es la esencia del *phíleĩ* y de la *philía*. En esta inclinación mutua descansa la esencia de la *phýsis*. Lo decisivo de ésta es que el desocultarse no sólo no aparta nunca el ocultar sino que lo necesita y lo usa para salir de lo oculto<sup>259</sup>.

Vuelve Heidegger a apoyarse en otra sentencia heraclíteica para seguir sus argumentaciones, esta vez el fragmento 30, en el que aparece el verbo “*aeízoon*”, que se suele traducir por “que vive continuamente”; sin embargo, las palabras griegas “*zên*”, “*zoé*” y “*zōon*”, de la misma raíz, “vivir”, no podemos pensarlas en sentido zoológico ni biológico, pues los griegos pueden llamar “*zōa*” incluso a los dioses. Hay que entenderla como “lo que nunca zozobra”, como la *phýsis*, pues *zoé* y *phýsis* dicen lo Mismo. Pues bien, en ese fragmento 30 la palabra “*aeízoon*” sigue a “*pŷr*”, “fuego”, por lo que hay que entender a éste como “emerger constante”. Con la palabra “*pŷr*”,

257 Cfr., *ibid.*, p. 227-229.

258 Cfr., *ibid.*, pp. 232-234.

259 Cfr., *ibid.*, pp. 236 y 237.

Heráclito nombra aquello que no han engendrado ni los dioses ni los hombres, aquello que descansa en sí como *phýsis*, antes de los dioses y los hombres. Y esto es el *kósmos*. Nosotros decimos “el mundo” de modo inadecuado, pues nos lo representamos de un modo cosmológico, en el sentido de la Filosofía de la Naturaleza. Pero cosmos es fuego que dura, emerger que dura, según el pleno sentido de la *phýsis*. *Tò p̄yr, tò aeízoön*, lo que nunca zozobra (*tò ne d̄ynon pote*), significan la Mismo<sup>260</sup>.

Heráclito piensa el fuego como prevalecer despejante. A todos les indica la dirección del camino y les presenta aquello a lo que pertenecen. El fuego que presenta y pone delante, lo coliga todo y lo alberga todo en su esencia. El fuego es el *lógos*. Heráclito piensa dentro de la pluralidad de distintos nombres: *phýsis, p̄yr, lógos, armoníe, pólemos, phylía, én*, la plenitud esencial de lo Mismo.

Ahora tenemos que “oír” lo que dice el fragmento 16 a la luz de todas las palabras citadas del pensamiento de Heráclito: lo que nunca zozobra, el acaecimiento propio del despejamiento, es el mundo; el acaecimiento propio, el despejar que coliga meditando, que trae a lo libre, es desocultar y descansa en el ocultarse, que pertenece a él, y por ello no puede ser nunca un mero entrar en el ocultamiento, no puede ser nunca un zozobrar.<sup>261</sup>

«¿Cómo alguien podría a esto, a saber, al despejamiento, permanecer escondido?»<sup>262</sup>

Finalmente se pregunta Heráclito por ese “alguien” al que se refiere la pregunta. Parece que se trata del hombre, sobre todo teniendo en cuenta que la pregunta está planteada por un mortal y va dirigida a hombres. Pero podría ser también a los dioses pues en varios fragmentos aparecen juntos dioses y hombres, como en el 30, o en el 53, en el que el *pólemos*, el enfrentamiento, muestra a unos de los presentes como dioses y a otros como hombres. Entonces tanto dioses como hombres no son capaces de permanecer ocultos en su relación al despejamiento. ¿Por qué? Porque su relación con el despejamiento no es otra cosa que el despejamiento mismo, en la medida en que éste reúne y contiene a los dioses y a los hombres en el despejamiento. Dioses y hombres no sólo están iluminados por una luz, sino que también están dotados de luz: son apropiados para el acaecimiento del despejamiento. Según su esencia están trasladados a lo ocultante del misterio, y coligados, propios del *lógos*.<sup>263</sup>

260 Cfr., *ibid.*, pp. 239 y 240.

261 Cfr., *ibid.*, p. 241.

262 *Ibid.*, p. 242.

263 Cfr., *ibid.*, pp. 242 y 243.



Heráclito considera el despejamiento desocultante-ocultante, el fuego del mundo, en una relación con aquéllos que por su esencia son los dotados de luz y pertenecientes al despejamiento. De esto es de lo que habla la sentencia, su rasgo fundamental, su carácter de pregunta.<sup>264</sup> Con demasiada facilidad pensamos que el misterio de lo por-pensar está siempre muy lejos y escondido en lo profundo, bajo capas difícilmente penetrables de un ocultamiento en lo misterioso. Sin embargo, tiene lugar en la cercanía, una cercanía que está demasiado cerca de nuestro modo acostumbrado de representar, que se gasta en lo que está presente. Por ello el opinar cotidiano pasa de largo del misterio. Heráclito lo sabía y lo dice en el fragmento 72:

«A aquello a lo que, llevados continuamente por ello, están más dirigidos, al *lógos*, con ello se enfrentan, y de este modo se ve que aquello con lo que ellos se encuentran diariamente permanece extraño a ellos.»

Los mortales están vueltos continuamente al coligar desalbergante-albergante que despeja todo lo presente en su asistir. Sin embargo, le dan la espalda al despejamiento y se vuelven sólo a lo presente, con lo que, de un modo inmediato, se encuentran todos los días en el trato con las cosas. Piensan que este trato con lo presente les depara la adecuada familiaridad con él. Y, sin embargo, lo presente sigue siendo extraño a ellos. El *lógos*, en cuyo despejamiento se mueven y están, permanece oculto para ellos. Cuanto más conocido es para ellos lo cognoscible, tanto más extraño sigue siendo para ellos, sin que ellos puedan saberlo. Sólo se podrían dar cuenta de ello si pudieran preguntar cómo es posible que alguien cuya esencia pertenece al despejamiento pueda retirarse alguna vez de la acogida y del cobijo del despejamiento. El opinar cotidiano busca lo verdadero en la diversidad múltiple de lo siempre nuevo que se dispersa ante él. No ve el callado resplandor del misterio que brilla incesantemente en el despejamiento. Y por eso:

«Los asnos van a buscar antes paja que oro» (fragmento 9).<sup>265</sup>

Los otros dos textos de *Conferencias y artículos* sobre los presocráticos, que tratamos en el siguiente epígrafe, adquieren una nueva luz, tras la hermenéutica de la *alétheia*, pues comprendemos que el ser que se desvela en el pensar, que no puede permanecer en el ocultamiento, porque en su esencia está el desvelarse, es la *phýsis*, lo que nunca zozobra, la ley espontánea y autolegislada de los fenómenos, el fuego eterno

<sup>264</sup> Cfr., *ibid.* p. 244.

<sup>265</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 245 y 246.

iluminando los contrarios en el pensar en el que se da el ser. Heráclito y Parménides decían lo mismo, aunque en mismidad diferencial como veremos con Gadamer. El pensar es el lugar en el que se da el ser, en el que se da para el hombre que piensa lo que nunca zozobra, la *phýsis*, que ama el ocultarse para que los hombres, que en su esencia llevan el desocultar el ser, realicen su esencia más plena. Aunque siempre están los que prefieren antes buscar paja que oro.

### 3.4 EL LÓGOS

En el artículo “*Lógos* (Heráclito, fragmento 5º)”, publicado en *Conferencias y artículos*, trata de desentrañar el sentido del *lógos* a partir de ese fragmento quinto, que reproducimos:

«Si no me habéis oído a mí, sino al sentido, entonces es sabio decir en el mismo sentido: Uno es Todo.»

La sentencia habla de “oír y haber oído”, de “decir lo mismo”, del “sentido o *lógos*”, y de lo que dice el *lógos*: “Uno es Todo.” Parece algo evidente, pero Heidegger piensa que la mejor manera de corresponder a Heráclito es reconocer algunos enigmas en lo que parece más evidente en sus sentencias. Por ello se dispone a iluminar lo que significan *lógos* y *légein*.<sup>266</sup>

Desde la Antigüedad se interpretó como *ratio*, *verbum*, como la ley del mundo, como lo lógico, el sentido, la razón. Pero él se dispone a bucear en su etimología para desentrañar el sentido con el que Heráclito usaba la palabra. El sentido de *lógos* lo sacamos de *légein*: “decir, hablar”; el *lógos* es entonces “lo dicho, lo enunciado”. Pero *légein* tiene también un segundo significado: “poner delante, poner algo extendido”, “dejar que algo quede extendido, dejando que las cosas que quedan extendidas, estén delante de y unas al lado de otras”. Pero también significa que eso que ha quedado delante de y junto a nos importa, nos concierne, va con nosotros. E insiste y sigue matizando. *Légein* supone que lo puesto delante de está en cobijo, albergado, en el sentido de desocultado. Lo puesto-junto-delante está metido en el desocultamiento, apartado en él, ocultado detrás de él, es decir, albergado. A continuación se pregunta por la relación de este significado con el de “decir y hablar”, los cuales -se responde- “esencian como el dejar-estar-justo-delante de todo aquello que está presente extendido

---

<sup>266</sup> Cfr., M. Heidegger, “*Lógos* (Heráclito, fragmento 5º)”, op. cit., pp. 179.

en el estado de desocultamiento”.<sup>267</sup> *Légein* es por tanto “poner”, en el sentido en que decir y hablar insertan una esencia. Para Heidegger esto es muy importante porque nos da una indicación sobre la esencia misma del lenguaje. Piensa que esta marca de la esencia del lenguaje llega desde el poner, porque como dejar-estar-delante que reúne, el decir recibe su modo esencial del estado de desocultamiento de lo que está-junto-delante. Y ¿qué es lo que está oculto y que el decir desoculta con el poner? El ser del ente, responde. Por tanto, lo esencial del hablar y decir no es la emisión sonora ni el significar: expresión y significado no son para Heidegger la marca esencial inicial del lenguaje. El pensar humano no advirtió nunca este misterio, no se asombró nunca de este significado originario de *légein*, de hablar y decir como desocultamiento del ser de los entes, cuando es algo que hace incluso tambalear la esencia misma del hombre. El significado de *lógos* correspondiente ya lo había dilucidado Heidegger en *Ser y tiempo*, y así lo recuerda él mismo, como despejado mostrarse, como sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permite verlo, descubrirlo, como no-oculto<sup>268</sup>.

Y entonces ¿qué es el oír?, se pregunta Heidegger. Si el decir no está determinado desde la emisión de sonidos, entonces el oír que le corresponde no consiste en primer lugar en que un sonido que alcanza al oído sea captado. Si el oír fuera ante todo una captación de sonidos, y no fuera más que esto, un proceso al que luego se le asociaran otros, entonces lo sonoro entraría por un oído y saldría por otro. Por ello para Heidegger el oír es ya la escucha concentrada. Es erróneo concebir el oír como el activar el instrumento corporal del oído, y que el escuchar, como atención obediente, no sea más que una transposición al plano de lo espiritual. Habremos oído cuando pertenezcamos a lo que nos han dicho, dice Heidegger, y resume entonces el *lógos* como “la posada que recoge y liga.”<sup>269</sup>

Y para mostrarnos que no es ésta una interpretación arbitraria del *lógos*, nos invita a interpretar con ella la sentencia de la que partía. En ella comienza aludiéndose a sí mismo, “No es a mí”, es decir, no es lo que se oye de sus palabras a lo que debemos escuchar; rechaza así el oír como simple placer auditivo. El oír tiene que dirigirse a lo Otro; el modo propio y verdadero de oír se determina a partir del *lógos*: para que haya un oír propio, los hombres tienen que haber oído ya el *lógos* con un oído que significa pertenecer al *lógos*. El oír propio de los mortales es en cierto modo lo Mismo que el

---

267 Cfr., *ibid.*, pp. 180-183.

268 Cfr., *ibid.*, p. 184.

269 Cfr., *ibid.*, pp. 185 y 186.

*lógos*. Entonces es uno sabio, se mantiene en la residencia de los mortales, se atiene a lo que está asignado o destinado a él, a lo que le es propio. Por tanto los mortales son sabios, conforme a su destino, cuando cumplimentan el oír propio<sup>270</sup>.

Seguimos con la sentencia, porque aún nos falta llegar al contenido del *lógos*: “Uno es Todo”. Nos advierte de que una pluralidad de significados difusos anida en estas dos palabras peligrosamente inocentes. Según Heidegger, “Uno es Todo” no es lo que el *lógos* enuncia sino que dice de qué modo el *lógos* esencia. Lo Único-Uno es lo uniente; une coligando, en tanto que la posada que recoge y liga. “Uno es Todo” da la dirección hacia lo que el *lógos* es. La posada que recoge y liga, en tanto que el *lógos*, ha puesto Todo, lo presente, en el estado de desocultamiento. El *lógos* y la *alétheia* son lo Mismo: un albergar que libra del estado de desocultamiento a lo presente. El “Uno es Todo” hace que aquello que, en esencia, diverge y se opone, en el sentido de que no se da simultáneamente, como día y noche, invierno y verano, paz y guerra, vigilia y sueño, está-puesto-delante-junto en un estar presente<sup>271</sup>.

Se apoya en otra sentencia, la B 64, para continuar su interpretación, que dice:

«Pero el Todo lo dirige el rayo.»

El fulgor del rayo, de un modo repentino, de un golpe, pone delante todo lo presente. El rayo dirige, lleva a todos los entes al lugar esencial que les ha sido asignado. Este llevar de un golpe es la posada que recoge y liga, el *lógos*, aquello que coliga todo lo presente a la presencia y lo deja estar allí delante, aquello donde acaece de un modo propio la presencia de lo presente, es decir, ¡el ser de los entes! Desde los comienzos del pensar occidental, el ser de los entes aparece como lo único digno de ser pensado. Es el comienzo de Occidente, pero es un comienzo que permanece oculto porque lo que prevalece hoy es el ser del ente desde la esencia de la técnica de la época moderna. El ser representado en la forma de la verdad de la Metafísica europea y de la ciencia es el ser impuesto por la técnica moderna. El ser del ente como *lógos*, como la posada que recoge y liga, permanece olvidado<sup>272</sup>.

Pero *lógos* es también lenguaje, como posada que recoge y liga, según quedó aclarado. El lenguaje alberga el ser, es su esencia propia. Pero sorprende que Heidegger admita que los griegos habitaron en esta esencia del lenguaje, y nunca la pensaron, ni siquiera Heráclito. Los griegos experimentaron el decir, pero nunca, ni Heráclito,

270 Cfr., *ibid.*, pp. 187 y 188.

271 Cfr. *Ibid.*, pp. 189-191.

272 Cfr. *Ibid.*, pp. 192-197.

pensaron la esencia del lenguaje de un modo propio como *lógos*, como la posada que recoge y liga. Si los griegos hubieran pensado propiamente la esencia del lenguaje como *lógos*, como la posada que recoge y liga, habrían pensado la esencia del lenguaje desde la esencia del ser, es más, la hubieran pensado incluso como éste, como ser. Pero no acaeció. No hay huellas de ello. En su lugar, el lenguaje fue representado, y en esto fueron los griegos los primeros, a partir de la emisión sonora, como sonido y voz, como emisión sonora que designa algo. Se trata de una representación que no ha dejado de ser nunca la decisiva, hasta hoy<sup>273</sup>.

Y concluye Heidegger este hermoso texto fundamental y fundamentador: «En los comienzos del pensar occidental la esencia del lenguaje destelló a la luz del ser. Una vez, cuando Heráclito pensó el *lógos* como palabra directriz para, en esta palabra, pensar el ser del ente. Pero el rayo se apagó repentinamente. Nadie cogió la luz que él lanzó ni la cercanía de lo que él iluminó.»<sup>274</sup> Termina invitándonos a superar la anestesia y el miedo a pensar, a sumergirnos en la tempestad del ser<sup>275</sup>.

Nos quedamos impresionados ante la profundidad de la hermenéutica sobre Heráclito que Heidegger despliega en este breve artículo: cómo consigue hacerle hablar libre de las capas de prejuicios e interpretaciones de todo signo. El *lógos*, el lenguaje, alberga el ser, es su esencia propia; es la posada que recoge y liga, porque nos concierne, nos importa, va con nosotros. No es ni mucho menos la simple emisión sonora para comunicarnos; es el lugar del ser. La pregunta que no pudo ser respondida en *Ser y tiempo* por estar todavía pensando con los esquemas de la metafísica subjetualista, encuentra ahora en las palabras de Heráclito el lugar en el que debe ser hecha: el lenguaje. Vemos ahora cómo Heidegger nos descubre que Parménides y Heráclito habían dicho lo mismo: el pensar y el lenguaje como el lugar del ser.

### 3.5 EL HÉN.

#### 3.5.1 El rayo

«Uno es todo»: hemos visto que el Uno era el modo como el *lógos* esencia; une coligando, en tanto que la posada que recoge y liga. A profundizar en la relación entre el

---

273 Cfr., *ibid.*, pp. 197-198.

274 *Ibid.*, p. 198.

275 Cfr., *ibid.*, p.198.

Uno y el Todo, entre *hén* y *pánta*, dedica Heidegger, junto con Eugen Fink, el seminario *Heráclito*, del que nos disponemos a realizar una lectura en las siguientes páginas. Ambos pensadores llevan a cabo un recorrido por algunos fragmentos de Heráclito que nos hablan del tema, vislumbrando la red de relaciones que se dan entre ellos y con vistas a esclarecer esta relación decisiva y compleja, que no es la de dos polos opuestos para la que buscáramos un puente que los juntase, sino que lo *hén* es «la relación que se relaciona con *pánta* en tanto que las deja ser como aquello que son».<sup>276</sup>

Comienzan con el fragmento 64: «Pero el relámpago gobierna la totalidad del mundo.» Fink se pregunta si la traducción que hace Diels de *pánta* es correcta. Heidegger invita a buscar otros fragmentos con tal palabra y que sirvan de apoyo para ver en qué medida era posible en Heráclito una distinción entre “todos”, en el sentido de los individuos sumados, y “todos”, en el de totalidad englobadora. Se impone la tarea de pensar la conexión entre *ta pánta* y el relámpago, y en conexión también con el fuego *pýr*, pues, en el contexto en que se transmite, Hipólito habla también de él. Sin olvidar la palabra “gobernar”<sup>277</sup>. Van añadiendo nuevos fragmentos para enriquecer las perspectivas. El 41 dice: «Una sola es la sabiduría: comprender el pensamiento que sabe gobernar todo a través de todo.» Debe de haber una relación -admite Heidegger- entre *hén tò sophón* y el relámpago, y también es importante ver qué significa el “*dià*”, “a través de”, de “el todo a través del todo.” Lo pone en relación con el fragmento 1: «Pues que todo acaece según este *lógos*», del que les interesa la expresión “*ginoménon*”, “acaece”, que habla de movimiento, pero no en el sentido moderno de devenir como proceso, sino en el griego de “llegar al ser”, “mostrarse a la presencia”. Tenemos ya una variedad de aspectos sobre la relación entre *hén* y *pánta*: el rayo, la sabiduría, el *lógos*, el fuego, que, según Heidegger, no son lo mismo, pero entre los que impera una relación que nos puede ayudar a interpretar el *hén*<sup>278</sup>. El relámpago, como la luz que se desata bruscamente, o como el fuego, saca a la luz *tà pánta*, da contorno a cada cosa en su figura y dirige el movimiento, el cambio, el curso de todo lo que pertenece a *tà pánta*.

Con el fragmento 7 introducen nuevas matizaciones: «Si todas las cosas se convirtieran en humo, entonces uno las distinguiría con la nariz.» Habla de “*pánta tà ónta*”, “todas las cosas”, referidas ahora a los hombres en cuanto que las perciben, frente la fragmento 1, que las refería a un *lógos* no humano. Destacan que sólo nos

<sup>276</sup> Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heráclito*, op. cit., p. 141.

<sup>277</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 8-10.

<sup>278</sup> Cfr., *ibid.*, pp. 11-21.

acercaremos a la cosa de hacerlo con la nariz, con los ojos o con el oído<sup>279</sup>. El fragmento 80, del que les interesa «...y todo acaece sobre la base de la discordia y del estar endeudado», aporta un nuevo matiz al movimiento de lo *pánta*, que en el fragmento 1 era *katà tòn lógon tónde*, y ahora es *kat' érin*, o sea, que el ser en movimiento de lo *pánta* conforme al *lógos* y a la lucha significa para ellos conforme al movimiento del *lógos* y de la lucha. En el fragmento 10, que también trata del movimiento, está en discusión cómo a partir de todo deviene Uno y a partir del Uno deviene todo. Lo *hén*, la unidad, entendida como compendiante, lo unificante que reúne en sí lo mucho global, y Fink lo relaciona con lo Uno del relámpago, que en su resplandor reúne y unifica lo mucho global en su diferenciabilidad<sup>280</sup>.

El fragmento 29 aporta otro aspecto de la relación entre *hén* y *pánta*. Dice: «Pues una cosa hay que los mejores prefieren a toda otra: la gloria eterna a las cosas perecederas.» Lo *hén* es aquí la permanente gloria de los nobles, pero gloria es estar en el brillo, y el brillo nos recuerda a la luz del relámpago y del fuego. A este contexto pertenece también el fragmento 90, que habla de la relación del oro con las mercancías. Comenta Fink que el noble, que ambiciona la gloria por encima de lo demás, está próximo al pensador, cuya mirada no apunta sólo a lo *pánta*, sino a lo *hén* en su relación con lo *pánta*. Para Fink no se trata sólo de preferir una cosa sobre otra, sino de preferir lo único importante: el brillo de la gloria, lo Uno unificante del relámpago, en cuya luz irrumpe a presencia todo lo *pánta*<sup>281</sup>.

En el fragmento 30 la mirada reflexiva va a la relación de *pánta* y *kósmos*: «*Kósmos tónde, tòn autòn apánton*», que Diels traduce por «Esta ordenación del mundo, la misma para todo ser», entendiendo “todo ser” por los seres vivos, con lo que no está de acuerdo Fink, que prefiere “para la totalidad de lo *pánta*”.<sup>282</sup> Pero dejan al margen por ahora la relación entre *kósmos* y *pánta* y pasan al fragmento 41: «Una sola es la sabiduría, comprender el pensamiento que sabe gobernar todo a través de todo.» Aquí se asocia lo *hén* con el *sophón*, pero hay que dilucidar si el *sophón* es sólo una propiedad de lo *hén* como unidad unificante, o si es la esencia de lo *hén*<sup>283</sup>.

En el 53, en evidente relación con el 80, lo *pánta* se relaciona con *pólemos*: «La guerra es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas. A los unos los acredita como

---

279 Cfr., *ibid.*, pp. 27-29.

280 Cfr., *ibid.*, pp. 29-31.

281 Cfr., *ibid.*, pp. 31-33.

282 Cfr., *ibid.*, p. 33.

283 Cfr., *ibid.*, pp. 33 y 34.

dioses, a los otros como hombres, a los unos los hace esclavos, a los otros libres.» La guerra y la lucha son llamadas padre y rey de todas las cosas: así como el padre es el origen de los hijos, así también la lucha, que debemos pensar conjuntamente con lo *hén* como relámpago y fuego, es el origen de lo *pánta*. Y hay que relacionar el *basileus* con el gobernar y dirigir del relámpago. Fink lo interpreta de la misma manera que el relámpago, el cual abre bruscamente el campo de lo *pánta* y actúa allí como lo que impulsa y reina; así también la guerra dirige y reina como soberana lo *pánta*. Según Fink, las palabras “padre” y “rey” suponen un nuevo momento en la relación de *hén* y *pánta*<sup>284</sup>.

El fragmento 100 introduce el tema del tiempo en lo *hén*: «Las Horas que traen lo *pánta*», junto con el verbo “traer”, que supone también una novedad que se añade al gobernar, al mostrar y al hacer. Para Heidegger el “traer” es un importante momento que dejan para después<sup>285</sup>.

En el 102 lo *pánta* es visto desde una perspectiva doble: «Para Dios todo es bello y bueno y justo; pero los hombres han considerado lo uno como lo injusto, lo otro como justo.» En el 7 lo *pánta* era referido al percibir humano, mientras que ahora habla Heráclito de la relación divina con lo *pánta*: todo es bueno y bello y justo para Dios; sólo los hombres hacen una distinción entre lo justo y lo injusto. Pero la auténtica mirada sobre lo *pánta* y lo *hén* es la divina; la impropia e insuficiente, la humana. Resaltan el paralelismo entre la contraposición anterior de las opiniones de los nobles y las de los demás, y la de ahora entre las perspectivas divina y humana.<sup>286</sup>

Y continúan aportando nuevos matices sobre lo *pánta*. El 114 dice: «Si se quiere hablar con entendimiento hay que hacerse fuerte con lo común a todos como una ciudad con la ley y aún mucho más fuerte. Porque todas las leyes humanas se alimentan de una, divina.» Fink introduce la hipótesis de que con lo común a todos no aluda sólo a lo *koinón* de la ciudad, sino también a lo *pánta*: la relación de *hén* y *pánta* se reflejaría en el ámbito humano. Así como el que quiere hablar con conocimiento debe hacerse fuerte con lo común, así también el que comprende debe hacerse fuerte, en un sentido más profundo, con lo *hén*, que es común a lo *pánta*<sup>287</sup>.

Vuelven al fragmento 7 para debatir sobre el *diagignóskein*, la diagnosis, que descansan en el *diá-*, según Heidegger, entendido originariamente como un recorrer y

284 Cfr., *ibid.*, pp. 34 y 35.

285 Cfr., *ibid.*, p. 35.

286 Cfr., *ibid.*, p. 36.

287 Cfr., *ibid.*, pp. 36 y 37.



un examinar, para sólo entonces llegar a un diferenciar y un decidir. Y ¿cómo llega al humo Heráclito? Para Heidegger es fácil: donde hay humo hay también fuego. Fink advierte que la mirada puede percibir más lo ígneo que la nariz, que es el sentido máximamente ígneo. Pero Heidegger cree que con la nariz y el humo se menta algo distinto, y el fragmento 67 le da la pista: «Pero precisamente se cambia con el fuego que, cuando se mezcla con sahumeros, se denomina según el olor de cada uno de ellos.» Para Heidegger el humo tiene en sí una diversidad de diferencias. La *diagignóskein* menta aquí que la variedad inmanentemente posible para el humo es examinable y reconocible. Fink diferencia entonces las dos interpretaciones: la suya, en la que el humo encubre una diversidad, y la de Heidegger, en la que el humo es una dimensión de la diversidad. Del modo como entendamos el humo dependerá -según Fink- la pregunta por *tà ónta*<sup>288</sup>.

Se dirigen después al 11: «Todo lo que se arrastra es llevado a pastar con el golpe (de látigo) (de Dios).» Fink no está de acuerdo en que *plené* aluda al látigo de Dios; para él Dios está en el contexto pero no en el fragmento. Se trata del latigazo del relámpago, que impele un rebaño y lo guarda mientras lo lleva a pastar. En *németai* ligan lo violento de un peligro (el ser impelido por medio de un golpe) y lo pacífico del apacentar. El apacentar como el destinar es resguardamiento, tanto como un ser gobernado con una fuerza. Pero en el fragmento no se habla de *tà pánta*, sino de *pan herpetón*, todo lo que se arrastra. Para Fink hay que entenderlo como lo *pánta*, en tanto que se arrastra, o mejor, en tanto que es lo que se arrastra; el arrastrarse no alude aquí a una determinada cualidad de determinadas cosas, a saber, los seres vivos sobre la tierra, sino a un carácter de lo *pánta* en global, que no se muestra inmediatamente, sino en la perspectiva de la repentina descarga del relámpago. No se habla de un pastor que destine y dirija, sino que afirma más bien algo sobre la relación de lo *pánta* con el poder, dejando pendiente qué impele y dirige. Sin embargo, Heidegger considera esta interpretación como provisional, necesitada de más apoyos en otros fragmentos.<sup>289</sup>

### 3.5.2 El tiempo y el fuego

A continuación introducen el tema del tiempo, que para Heidegger resulta muy

---

288 Cfr., *ibid.*, pp. 42-44.

289 Cfr., *ibid.*, pp. 44-48.

problemático: hay que preguntarse cómo debe ser pensado y en qué sentido se dice de él que trae, como apunta el fragmento 100: «Las Horas, que todo lo traen». Las horas y las estaciones no deben ser tomadas como el fluir del tiempo o como circunstancia temporal que se somete a la nivelación métrica, que es susceptible de medición y cálculo, ni tampoco como forma vacía opuesta al contenido del tiempo, sino como tiempo lleno que produce y realiza todo lo que madura en el tiempo. Las *horai* no son ninguna forma hueca, sino más bien los tiempos del día y del año que están en conexión con un fuego que no se desata violenta y repentinamente como el relámpago, sino que son aquello que perdura como el fuego celeste, que ocasiona la cosecha, la alimenta y la conserva. El fuego luminoso de Helios abre bruscamente -de forma diferente al relámpago- sin interrupción la claridad del día, en la que deja crecer cada cosa a su tiempo<sup>290</sup>.

Fink continúa con la interpretación de Helios introduciendo el fragmento 94: «Pues Helios no transgredirá sus medidas; de lo contrario las *Erinias*, asistentes de *Dike*, lo descubrirían.» Lo problemático es aquí *métra*. Podemos entender *métra* en relación con el curso del Sol: el alba, el mediodía, el atardecer. Pero también como la medida de luz y calor que el Sol distribuye para las cosechas. Pero Fink se pregunta si no se referirá a otras medidas del Sol, las que le marca su curso por la bóveda celeste. Introduce entonces el fragmento 120: «Fronteras de la mañana y del atardecer: la Osa, y frente a la Osa, el mojón de piedra del Zeus fulgurante.» Habla de *térmata*, que delimitan el ámbito del Sol por medio de la mañana y del atardecer, pero también por medio de la Osa y del mojón de Zeus, que está frente a la Osa, o sea, el norte y el sur de la bóveda celeste. El ámbito solar está limitado en cuatro direcciones del cielo, donde debemos entender *térmata* como fronteras externas del ámbito luminoso, a diferencia de las *métra*, que son lugares determinados de la vía solar por nosotros conocidos. Fink comenta que para él las medidas no aluden a las leyes naturales, sino que conciernen a la *phýsis* del Helios: la invarianza del Sol en su vía diaria y anual deriva de su *phýsis* y Helios permanece detenido, desde su propia esencia, en las medidas de su vía. A Heidegger le parece bien la interpretación, pero entonces habría que eliminar el genitivo de la traducción de Diels: no serían fronteras de la mañana y del atardecer, sino fronteras que conforman la mañana y el atardecer<sup>291</sup>.

El 57 dice: «Pero maestro de la mayoría es Hesíodo. De él están convencidos

---

290 Cfr., *ibid.*, pp. 50-51.

291 Cfr., *ibid.*, pp. 54-59.

que sabe el que más, que no reconocía día y noche; sí, en efecto, son una sola cosa.» Aquí Hesíodo es censurado porque tenía día y noche por dos cosas. Fink propone que en lugar de “son lo *hén*” habría que leer “hay lo *hén*”: Hesíodo, que se ha ocupado del día y de la noche y entiende algo de su diferencia, no ha reparado que hay lo *hén*. Se preguntan entonces sobre lo *hén* en este fragmento: ¿se trata del *hén* en el sentido de lo opuesto a *tà pánta*, o sea, lo *hén* del relámpago, del latigazo, del Sol y del fuego, o se menta aquí otro *hén*? Parece que es el *hén* de la unicidad de los dos ámbitos, el de Helios y el de la noche. Un nuevo sentido que se clarificará con los fragmentos de la vida y la muerte. Heidegger añade otro desacuerdo con Diels: delante de “hay lo *hén*” no hay que poner punto y coma, sino un punto que lo diferencie de lo anterior con mayor energía y suene como un gran golpe, como un dictado. Hesíodo y Heráclito hablaban lenguajes diferentes y no podían concordar. Y Fink añade que la ignorancia de Hesíodo se desenmascara con el “*ésti gar hén*”, “hay lo *hén*”<sup>292</sup>.

El siguiente fragmento del que se ocupan es el 30: «Esta ordenación del mundo, la misma para todo Ser, no la creó ni uno de los dioses, ni los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente viviente, encendiéndose según medida y apagándose según medida.» Nuevamente Fink no está de acuerdo con Diels, para el que el sujeto de “fue, es y será” es el *kósmos*, que fue, es y será fuego eternamente viviente. Por el contrario, Fink entiende *pÿr* como sujeto; le interesa cuestionar el que sean afirmados caracteres temporales del *pÿr aeízoön*, pues el fuego de Heráclito no está en el tiempo, sino que es el que hace posible el tiempo mismo, el que deja irrumpir al “fue, es y será”, y él mismo no queda sometido a ellos. Una lectura sencilla dice que el fuego fue siempre, es y será, con lo que el fuego es un existente constante, que se mantiene a lo largo del tiempo. Pero ello supone aplicar conceptos temporales al fuego conformador del tiempo. Otra lectura, más difícil según Fink, dice que el “fue, es y será” procede del hacer posible el tiempo del fuego, y debemos entender desde el fuego el súbito surgimiento del tiempo. Heidegger no parece muy conforme con esta interpretación arriesgada, aunque parece más bien que le está provocando a Fink para que la fundamente mejor. Para Fink el apoyo es el hecho de que es imposible hablar del *pÿr aeízoön* como sometido al tiempo: devendría en una cosa que se encuentra en el mundo, quizás el *summum ens*, pero entonces sería un *ens* entre los *ens* y estaría sujeto al tiempo. Finalmente Heidegger parece aceptar que el *pÿr aeízoön* no es ninguna cosa y

---

292 Cfr., *ibid.*, pp. 60-65.

no se puede decir de él ningún “fue”, “es” y “será”.<sup>293</sup> Y Fink nos resume su interpretación: no entiende el *pÿr* como determinación predicativa del *kósmos*, sino que entiende el *kósmos* desde el fuego como la bella disposición de *tà pánta*, que no es sacada a la luz ni por dioses ni por hombres. Debemos entender el “fue siempre, es y será” en el sentido de “hay”. Esta lectura se adaptaría al camino hasta ahora seguido de la interpretación de la relación del relámpago y el Sol con *tà pánta*. La relación de *pÿr* y *kósmos* sería una relación especial de *hén* y *pánta*, donde *tà pánta* están en el resplandor del fuego. Sólo si en la segunda mitad de la oración el sujeto no es *kósmos*, hay una preeminencia del fuego frente al *kósmos*<sup>294</sup>.

El siguiente fragmento es el 124: «Como un montón de cosas arrojadas al buen tuntún, el más bello orden (del mundo).» Fink considera que el único modo de entender este fragmento es si se compara el más bello *kósmos* con el fuego, sólo así entendemos que se pueda comparar al *kósmos* con un montón de cosas arrojadas. Esta interpretación apoyaría además su lectura del 30, con la preeminencia del fuego frente al *kósmos*. Ante la insistencia de Heidegger para que fundamente mejor esta relación entre el 124 y el 30, Fink aduce que el *pÿr aeízoom*, que en sí mismo no es intratemporal, se aborda mediante aquello que es posibilitado por primera vez por él. Se trataría de un encubrimiento de lo original por lo derivado,<sup>295</sup> y nos presenta el fragmento 66 para mostrar nuevamente la preeminencia del fuego frente al *kósmos*: «Pues el fuego, llegando, todo lo juzgará y aprehenderá (condenará)». A Fink le parece más correcta esta otra traducción: «El fuego se torna *tà pánta* en tanto que las saca a la luz, las diferencia y alza toda cosa a su aspecto.» Comprendemos la preeminencia del fuego frente a *tà pánta*, que en el 30 son tomadas como *kósmos*, esto es, el orden global de lo *pánta*. La lectura que proponía Fink del 30 decía que el *kósmos* es nombrado como algo ocasionado, pero que es apartado de la fuerza ocasionante de los dioses y de los hombres; entonces, como algo ocasionado remite al sacar-a-la-luz del fuego. Por ello el sujeto de la segunda parte del fragmento no puede ser el *kósmos*, pues el *pÿr aeízoom* se tornaría en una determinación predicativa del *kósmos*, cuando el *kósmos* es lo ocasionado por el fuego. Y la manera como hay el *pÿr aeízoom* es la forma en que para lo *pánta* hay las tres maneras de ser en el tiempo, concluye Fink. Leído así, del 30 resulta una primacía del fuego frente al *kósmos*, apoyada en el 66<sup>296</sup>.

293 Cfr., *ibid.*, pp. 75-80.

294 Cfr., *ibid.*, p. 86.

295 Cfr., *ibid.*, pp. 86, 87 y 90.

296 Cfr., *ibid.*, pp. 91 y 92.

Propone el fragmento 31: «Inversión del fuego: en primer lugar mar, pero del mar la una mitad tierra, la otra mitad soplo ardiente. La tierra se deshace como mar y éste es medido según el mismo sentido (relación) como él valía antes de que se tornara tierra.» Se preguntan por qué traduce Diels “inversión” cuando Heráclito dice “*tropaí*”, “inversiones”, “transformaciones”, y cómo hay que entenderlas: como el ocasionado tránsito de un estado físico a otro o, en una lectura más difícil, como reflejando un nuevo matiz de la relación entre *hén* y *pánta*<sup>297</sup>. Fink propone una interpretación fantástica de las *pyròs tropaí*, a la luz del fenómeno del hacerse de día en las costas jónicas, cuando, en virtud del fuego, que irrumpe de la noche y la ilumina, se ilumina la amplitud del mar, y sobre el mar y la tierra, la bóveda celeste. La salida del día tendría un sentido más profundo si evitamos el esquema del ocasionar técnico o creativo: en la salida del día-mundo salen a la luz por primera vez las diferencias básicas de las zonas del mundo: mar, tierra, bóveda celeste<sup>298</sup>.

### 3.5.3 La muerte, los mortales y los inmortales

A Heidegger le interesa penetrar más en el fuego y remite al 54, con la palabra “*hafanés*”: «El fuego es invisible; es el fuego que no aparece». Y Fink matiza que el fuego es aquello que no aparece en *tà pánta*, como habían extraído de los fragmentos anteriores, y propone el fragmento 76: «El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua», para disolver la dificultad del fuego: el fuego, el mar y la tierra entran en escena, ya no como las *tropaí*, sino como “vivir la muerte del otro”, un nuevo y sorprendente pensamiento: resistir al fin del otro, sobrevivir a la muerte del otro. Algo tan humano como la vida y la muerte se convierten en la clave privilegiada para la comprensión de la relación en tensión de *hén* y *pánta*. Para Fink lo más importante es que la destrucción de lo que antecede sea el nacer y salir de lo que a continuación sigue: en tanto que lo que sigue vive la muerte de lo precedente, en esta medida, sale a presencia, se muestra. La muerte de lo que antecede parece ser la vía por la que sale a presencia lo nuevo y distinto. Pero nos encontramos con la dificultad de no tener un fenómeno conocido de un tránsito de los elementos<sup>299</sup>.

297 Cfr., *ibid.*, pp. 93 y 94.

298 Cfr., *ibid.*, pp. 107 y 108.

299 Cfr., *ibid.*, pp. 109 y 117.

Se trasladan al fragmento 36: «Para las almas es muerte convertirse en agua, pero para el agua es muerte convertirse en tierra. Pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.» La dificultad está en que se hable de *psyqué*. Fink opina que no se trata de almas humanas, como parece desprenderse del fragmento 77: «Para las almas es alegría o muerte convertirse en humedad. Nosotros vivimos la muerte de aquéllas, las almas, y aquéllas viven nuestra muerte.» Si las almas están respecto de nosotros en una relación de que viven nuestra muerte y viceversa, entonces no se dejan identificar con los hombres. Con ellas penetra en la mutación del fuego un nuevo motivo para el pensamiento. Según Heidegger, la dificultad está en que no se sabe adónde pertenece la cosa aquí nombrada, dónde tiene su lugar para Heráclito<sup>300</sup>.

Para seguir profundizando en la fórmula “vivir la muerte de algo”, que nos es ajena, propone Fink el fragmento 62: «Inmortales: mortales, mortales: inmortales, pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos la muerte de éstos.» Para Heidegger la pregunta es qué significa aquí “muerte”; no sabemos qué contraposición se piensa aquí entre vida y muerte. Y sorprende que algo tan extraño para nosotros sea dicho por Heráclito tan fácilmente. Y añaden también el 88: «Y es siempre uno y lo mismo lo que en nosotros mora: viviente y muerto y despierto y dormido y joven y viejo. Pues éste es, transitando, aquél y aquél, transitando hacia atrás, éste.» Heráclito anuncia la mismidad de lo que parece ser diferente. Fink piensa que se trataría de un golpe en el rostro de la opinión común, pues le interesaría conducir su impacto contra la escisión de un mundo articulada en diferencias, en atención a una mismidad, lo cual no significa que los fenómenos pierdan sus diferencias, pero sí que en relación a lo *hén* son un *tautó*. ¿El lugar de la mismidad debe ser buscado en lo *hén*?<sup>301</sup>

Regresa Fink al 62 y plantea la hipótesis de que la relación de los inmortales con los mortales representa quizá una analogía con la relación de lo *hén* en la forma de relámpago, del Sol y del fuego, con lo *pánta* y lanza la pregunta de si se vuelve más decible la relación cósmica de *hén* y *pánta* desde la relación de dioses y hombres, los cuales comprenden el ser. *Hén* y *pánta* no lo hay uno al lado del otro, no residen en un mismo nivel, sino que son únicos en su relación. Cuando pensamos lo *pánta* como compendio esencial de la totalidad no queda lo *hén* compendiado conjuntamente, sino que permanece separado de *tà pánta*, y no en las formas habituales que nos son conocidas del ser-separado por medio de fronteras espaciales o temporales o por la

---

300 Cfr., *ibid.*, p. 118.

301 Cfr., *ibid.*, pp. 119-124.

pertenencia a otro género o especie: ninguna de las formas habituales del ser-separado son aplicables a la relación esencial de *hén* y *pánta*. Pero en la separación y en la copertenencia únicas de *hén* y *pánta* debe ser abarcado con la mirada el entrejuntamiento de lo máximamente separado. Y Fink nos recuerda las comparaciones que hemos visto hasta el momento: así como en la noche las cosas salen a la luz por medio del relámpago y se muestran en su contorno, así también sale a la luz, en un sentido más originario, la globalidad de las cosas en el resplandor que irrumpe de lo *hén* pensado como un relámpago. O también: así como en la luz del Sol aparecen las cosas que están en la luz solar, así también sale a la luz la globalidad de las cosas intracósmicas en lo *hén* pensado como luz solar. Y se pregunta a continuación si los inmortales y los mortales están también referidos los unos a los otros como *hén* y *tà pánta* en su máxima separación. Se dispone a interpretar tal relación. La expresión “los inmortales viven la muerte de los mortales” significa que los dioses se comprenden a sí mismos en su propio ser siempre perdurante en referencia expresa a los mortales hombres. Así viven los dioses la muerte de los hombres. Y con “los mortales mueren la vida de los inmortales” quiere decir Heráclito que los hombres en su autocomprensión como seres que se desvanecen, se atienen a lo imperecedero de la vida de los dioses. Entiende Fink el “vivir la muerte de los hombres” y el “morir la vida de los dioses” como una relación mutua de entrelazamiento de la autocomprensión y comprensión de su ser de los dioses y de los hombres. Y puede ser esta relación de dioses y hombres una relación analógica de la de *hén* y *pánta*: si lo *hén* es *hén tò sophón*, entonces sólo puede saberlo en su extrema contraposición respecto de *tà pánta* y, al mismo tiempo, también como aquello que gobierna *tà pánta*<sup>302</sup>.

Los mortales y los inmortales representan simbólicamente la relación de *hén* y *pánta*, aunque no se trata de un paralelismo o de una analogía en el sentido habitual, advierte Fink: la relación de entrelazamiento de dioses y hombres, en su saber de sí mismos en el saber de los otros, puede mostrarnos una indicación que apunta a la relación de *hén* y *pánta*. Ciertamente, lo *hén*, que es representado mediante los inmortales, no podría ser en sí mismo sin la mirada de lo *pánta*, y lo *pánta*, que es representado mediante los mortales, no podría ser sin saber de la infinitud del *pÿr aeíthoon*<sup>303</sup>.

Entonces van al 90: «Circulación alternativa: del Todo frente al fuego y del

---

302 Cfr., *ibid.*, pp. 127-133.

303 Cfr., *ibid.*, pp. 134 y 135.

fuego frente al Todo, así como de las mercancías frente al oro y del oro frente a las mercancías». En principio parece interrumpirse la línea de interpretación anterior: hay una relación de intercambio que no parece estar en conexión con que dioses y hombres se entienden a sí mismos y al Ser. Se aborda la relación de *pÿr* y *pánta* con la metáfora de un suceso mercantil: lo *hén* (el dinero) como lo más sencillo y como lo que liga todo (las mercancías). En el intercambio mercantil, donde antes habían estado las mercancías, pasa el dinero y, donde antes había estado el dinero, pasan las mercancías. Pero esta interpretación le parece a Fink todavía algo tosca. Y piensa más allá. Y la metáfora gana en claridad si atendemos al brillo del oro, que brilla como el Sol, y que resulta más iluminador que la relación de intercambio: el oro está por el brillo ígneo del *pÿr aeízoom*, y las mercancías por *tà pánta*<sup>304</sup>.

Siguen las matizaciones con el fragmento 88: «Y es siempre uno y lo mismo lo que en nosotros mora (?): viviente y muerto y despierto y dormido y joven y viejo. Pues éste es, transitando, aquél y aquél, transitando hacia atrás, éste.» Destacan el *tautó*, que interpretan, no como la identidad vacía de todo lo que hay, sino como un ser-lo-mismo que está referido a lo diferenciado. No habla sólo contra la opinión habitual de la preeminencia de lo viviente, lo despierto y lo joven frente a lo muerto, lo dormido y lo viejo, sino que expresa una copertenencia de los tres grupos. Lo que sorprende es que trata la diferencia entre despierto y dormido, que son estados reversibles, de la misma forma que la de viviente y muerto y la de joven y viejo, que no lo son. Y conjetura Fink que el ser-lo-mismo de vida y muerte se refiere a lo *hén*. Hay que seguir interpretando más fragmentos<sup>305</sup>.

El 26 dice: «El hombre se prepara (se enciende) en la noche una luz, cuando se apaga la luz de sus ojos. Viviente entra en contacto en el sueño con los muertos; en el estar despierto entra en contacto con los que duermen.» Aquí es clave el “entrar en contacto” o el “rozar”. Heidegger cree que se trata de un rozar en el estado de apertura, de abierto, y que lo que está en juego es una relación esencial entre la vigilia y el sueño y entre el sueño y la muerte. El hombre es el ser entre dos luces que enciende fuego en el juego de contrarios del día y la noche, es su situación fundamental, añade Fink. Y prosigue: no se limita a hacer acto de presencia en este juego de contrarios, como los demás seres vivos, sino que se comporta respecto de él. Y Heidegger completa diciendo que lo que está en juego es lo opuesto cuyos vectores constituyentes se presuponen y

304 Cfr., *ibid.*, pp. 137 y 138.

305 Cfr., *ibid.*, pp. 152-155.



exigen el uno al otro. El hombre no sólo está a merced del juego de contrarios, sino que puede además comprenderlo. Pero no lo comprenden los muchos, sino sólo aquél que comprende la relación de *hén* y *pánta*, matiza Fink<sup>306</sup>.

### 3.5.4 La luminosidad originaria

Y continúa con su interpretación: cuando en la noche, en la situación de querer ver y no poder hacerlo, el hombre usa su potencia de encender el fuego, roza el poder de la luz. Este pequeño y finito brillo del fuego del hombre es un *hén*, en el sentido de una claridad en la que se muestra mucho. El fuego humano no puede iluminarlo todo, sino sólo mucho, frente a la claridad del fuego solar, que lo engloba todo. Entonces Heidegger apostilla que la luz de las velas sólo muestra algo, y el hombre ve lo que se muestra en el brillo lumínico de la vela sólo en la medida en que está ya desde un principio en lo claro. La apertura para la luz es la condición para poder ver algo al brillo de la vela<sup>307</sup>. Mientras se piense en términos fisicalistas, el carácter fundamental de la luminosidad, esto es, su quedar por delante de la luz, no es percibido. El hombre tiene la posibilidad de encender una luz, pero sólo porque el hombre está en la iluminación, en lo claro. Al estar en lo interno de la iluminación pertenece no sólo el aparecer de las cosas, sino también el aparecer perceptivo del hombre, que, sin embargo, la mayor parte de las veces está simplemente vuelto hacia las cosas, sin pensar en la luz en la que las cosas son percibidas. La tarea del que piensa es pensar él mismo y por sí mismo cuanto posibilita todo llevar a apariencia y todo percibir. Y también pensar el modo de pertenencia de la luz a la luminosidad. Fink apostilla que la mejor forma de comprender la singular posición del hombre en medio de *tà pánta* es el que esté, a diferencia de los demás seres vivos, próximo a la luz. La luz, por tanto, no es sólo la luz sensorialmente perceptible, sino sobre todo la naturaleza lumínica del *sophón*, el estar interno del hombre en la luminosidad originaria, en el modo de la interpretación comprensiva de las cosas en su esencia, con el consiguiente peligro de que la luminosidad o lo claro no sean pensados como tales<sup>308</sup>.

Una vez más, el paralelismo o la mismidad diferencial entre Heráclito y Parménides sale a la luz: recordemos el puro brillar de la *alétheia*, lo abierto y libre

306 Cfr., *ibid.*, pp. 156, 167, 169 y 171.

307 Cfr., *ibid.*, *op. cit.*, pp. 179 y 180.

308 Cfr., *ibid.*, pp. 184 y 185.

como fundamento de toda percepción, que Heidegger encontraba en Parménides<sup>309</sup>, y que encuentra ahora en Heráclito en la luminosidad originaria que resulta de la interpretación del fragmento anterior. Y yendo un poco más lejos podemos llegar a la comprensión de cómo el *Dasein* de *Ser y tiempo* hunde sus raíces en esta luminosidad originaria que Heidegger comprendió en los fragmentos de Heráclito, así como en el poema de Parménides. Hemos visto anteriormente que «*Da*» es iluminación y apertura del ente que soporta el hombre, lo claro en lo que algo que es presente sale al encuentro de otro algo igualmente presente.

Pero volvamos al fragmento 26, que tiene una segunda parte en la que el despierto roza el sueño y el dormido roza al muerto. Fink cree que hace referencia a una oposición entre la comprensión articulada en la claridad y una comprensión oscura, que no está articulada y que no se consume en el brillo aparente de una claridad que separa y une, que escinde y combina. Por tanto, el hombre no sería sólo un ser en lo claro, sino también un ser natural, un ser vencido de modo oscuro por la naturaleza. Tal comprensión oscura es una comprensión activa, que descansa sobre la proximidad óptica, pero que no muestra riqueza ontológica alguna. El hombre tiene este doble carácter: por una parte está situado en el claro mismo, y, por otra, está apresado por el decaer de toda luminosidad. El viviente roza en el sueño el modo de estar no iluminado. El hombre, que pertenece al ámbito de la luz y que en él tiene su hogar, accede en el sueño a un tipo de experiencia de retroceso a un fondo oscuro. El hombre es un ser determinado por la *alétheia*, pero no está siempre en ella, sino en una alternancia entre la vigilia y el sueño. En el fragmento 26, por tanto, lo que está en juego no es una consideración sobre la vida y la muerte y el papel mediador que entre una y otra jugarían la vigilia y el sueño, sino un enunciado sobre el ser humano: en cuanto que es el que puede encender el fuego, el que tiene el poder lumínico, el hombre es también al mismo tiempo el que puede rozar lo oscuro en el sueño y en la muerte<sup>310</sup>.

Los tres fragmentos que estudian al final del seminario se refieren nuevamente a la mismidad de los contrarios y al poder unificante de la luminosidad originaria. El 28 dice: «(Pues) sólo es creíble lo que el más digno de credibilidad reconoce, retiene. Pero obviamente Dike sabrá atrapar también a los forjadores y testigos de las mentiras.» A Fink una vez más le parece incorrecta la versión de Diels, por lo que propone una nueva interpretación: el que más percibe, percibe las cosas en su aparecer irrupiente. El más

---

309 Ver apartado 3.3.5 del presente trabajo.

310 Cfr., Martin Heidegger y Eugen Fink, *Heráclito*, op. cit., pp. 185-192.

digno viene referido a las cosas y las mantiene unidas, en la medida en que las refiere al *hén*. Los forjadores de mentiras son los que han desgajado lo múltiple del encaje de la unidad y sólo así los perciben. Los muchos, opuestos al que más percibe, se pierden en lo mucho y no ven el poder unificante de la luz. Ven lo resplandeciente de la luz, pero no la unidad de la luz. En la medida en que malogran una posibilidad humana fundamental son forjadores de mentiras. A Heidegger esta interpretación le parece filológicamente más elegante. Obviamente, es una lectura más acorde también con el asunto que nos trae entre manos, la relación de *hén* y *pánta*, y con la interpretación de los fragmento que anteceden<sup>311</sup>.

El fragmento 126 dice: «Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo.» Aquí la cuestión es si se refiere a las cosas frías o si se refiere al ser frío por antonomasia. Que las cosas frías puedan calentarse y viceversa parece un enunciado banal, pero el fragmento iría más allá de ese enunciado banal si el ser-frío y el ser-caliente pasaran del uno al otro. El verdadero desafío aquí está en la equiparación de opuestos y no en el simple enunciado termodinámico de la transición de estados en una cosa. Fink se decanta por la interpretación más profunda, que le llevaría a Heráclito a afirmar la mismidad, planteada como provocación, de ser-frío y ser-caliente<sup>312</sup>. Esta interpretación puede recibir un apoyo del fragmento 8, que dice: «Fundándose lo que tiende a oponerse; de lo que marcha por separado y dividiéndose, la más bella concatenación.» Frente a la opinión común de que lo que tiende a oponerse es algo negativo, aquí lo que divide y hace oponerse es a la vez lo que reúne y conjunta, y de lo que surge la más bella armonía<sup>313</sup>.

Heidegger clausura el seminario con más preguntas abiertas que respuestas contundentes y cerradas. Deja claro que los fragmentos de Heráclito plantean un gran desafío y que ese desafío quizá sea la *alétheia*. Cuál sea el contenido de la *alétheia* es algo sobre lo que indaga junto con Fink a lo largo del seminario en su recorrido por los fragmentos de Heráclito; sin embargo, no hay respuestas contundentes y claras, y la relación entre el *hén* y lo *pánta*, a pesar de las ricas matizaciones que recibe, precisa de una interpretación por parte del lector que recopile y obtenga conclusiones firmes. Se trata de un seminario de introducción a la filosofía de Heráclito en el más puro estilo comunicativo de Heidegger: se dan pistas sobre la riqueza de la relación entre el *hén* y

311 Cfr., *ibid.*, pp. 197 y 198.

312 Cfr., *ibid.*, pp. 200, 202 y 203.

313 Cfr., *ibid.*, pp. 203 y 204.

lo *pánta*, lo uno de lo mucho, lo mismo de lo otro, la ley del cosmos y la unidad de los contrarios, pero no se da la última palabra sobre ella, sino que se plantean preguntas, se lanzan interpretaciones nunca definitivas, siempre buscando ir más allá de lo fenoménico de los fragmentos, de la lectura más superficial y banal.

### 3.6 EL CHREÓN

#### 3.6.1 *Tà eónta* en la *Iliada*

A la hora de traducir la sentencia de Anaximandro, Heidegger ve necesario echar abajo los presupuestos infundados que pesan sobre ella desde Aristóteles y Teofrasto. La sentencia habla de los *ónta*, que significan lo ente, el todo de lo ente, o sea, *tà pánta*. Pero las cosas no son sólo las cosas de la naturaleza, sino también los hombres y las cosas creadas por ellos, así como los estados provocados por el hacer y dejar hacer humanos, sin olvidar las cosas demónicas y divinas. Por ello, el presupuesto teofrástico-aristotélico por el que las cosas son sólo las de la naturaleza carece de todo fundamento. Automáticamente cae también el presupuesto de que se representan las cosas naturales moral y jurídicamente. Las palabras *díke*, *adikia* y *tísis* no tienen un significado limitado a la justicia humana sino uno muy amplio y rico, y por ello son las adecuadas para expresar la totalidad múltiple en la esencia de su unidad. No se trata por tanto de una filosofía de la naturaleza en la que se mezclan elementos morales y jurídicos, ni tampoco se trata de una vivencia primitiva que interpreta el mundo de manera acrítica y antropomorfa<sup>314</sup>.

Se hace necesario, para que exista un diálogo con Anaximandro, hablar de lo mismo que habla la sentencia, y para ello tenemos que llegar al sentido de *tà ónta* y de *eĩnai*, pues las traducciones por “lo ente” y “ser”, a pesar de su corrección, resultan vagas e imprecisas, porque con ellas no se ha pensado correctamente. Según Heidegger, ni siquiera les damos un significado a las palabras griegas, sino que son tomadas indolentemente por la comprensión aproximada que nos proporciona nuestra propia lengua<sup>315</sup>. Para Heidegger «ni está claro y fundamentado lo que pensamos nosotros mismos cuando usamos las palabras “lo que es” y “ser” de nuestra propia lengua. Ni está claro y fundamentado si lo que queremos decir en cada caso acierta con lo que los

314 Cfr., Martin Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 298-300.

315 Cfr., *ibid.*, pp. 301 y 302.

griegos enunciaban mediante las palabras “*on*” y “*eĩnai*”. Ni está claro y fundamentado qué pueden decir “*on*” y “*eĩnai*” pensados desde el pensar griego.»<sup>316</sup> Y añade que seguimos engañados por la corrección formal de la traducción de *on* y *eĩnai* y por el interminable parloteo sobre el ser que se ha extendido gracias a ella. En esta confusión se halla anclada desde hace milenios toda comprensión de la filosofía griega. Pero nos advierte de que esta confusión no se puede eliminar simplemente buscando un significado más preciso de las palabras *on* y *eĩnai*. Hay que pensar “griegamente” el pensar de los griegos, pues griego es el comienzo del destino en que el ser se aclara en lo ente y reclama una esencia del hombre guardada en el ser<sup>317</sup>.

Por todo ello, Heidegger ve necesario, antes de interpretar la sentencia, que nos traslademos a lo que dice *tà ónta* cuando está pensado en griego, en su uso cotidiano, vulgar o elevado. Y halla un pasaje de la *Ilíada*, versos 68-72, que nos proporciona tal ocasión: antes de que Homero haga hablar a Calcante, lo caracteriza como vidente y un vidente siempre ha visto ya, lo visto permanece para él a la vista y prevé, o sea, ve el futuro desde lo visto en el pasado. Y ¿qué es lo que el vidente ha visto por adelantado? *Tà eónta*, lo ente, en el sentido de lo actual, de lo presente. Pero también lo pasado y lo futuro son algo presente, aunque no actualmente presente. También lo ausente está presente en el desocultamiento. Por tanto, también lo pasado y lo futuro son *eónta*. Por un lado, *tà eónta* significa lo actualmente presente, pero por otro también significa todo lo presente, toda forma de presencia, tanto actualmente presente como no actualmente presente. Continúa Heidegger explicando que el vidente se encuentra con lo presente, en su desocultamiento, que al mismo tiempo ha iluminado el ocultamiento de lo ausente como tal ausente. El vidente ve en la medida en que ha visto todo como presente. El vidente es el frenético, o sea, que está fuera de sí, ausente, porque se ha ido, de lo que está ante los ojos, de lo que sólo está presente actualmente, hacia lo ausente. El vidente está fuera de sí en la unida amplitud de lo presente, que está presente bajo cualquier forma. Por eso, en esa ida a esa amplitud puede al mismo tiempo salir y regresar a lo presente en ese instante<sup>318</sup>. Esta concepción del ente muestra ya que Heidegger lo pensaba en relación al tiempo presente, pero un presente en el que se reúnen presente, pasado y futuro, pues también lo no actualmente presente está presente para nosotros. Ésta será una de las tesis fundamentales de su obra definitiva *Tiempo y ser*, como

---

316 Ibid., p. 302.

317 Cfr., *ibid.*, pp. 302 y 303.

318 Cfr., *ibid.*, pp. 306, 310, 311, 312 y 313.

veremos más adelante<sup>319</sup>.

Por tanto, Heidegger encuentra que para el vidente todo lo presente y lo ausente está reunido en una presencia y resguardado en ella. Un guardar que hemos de pensar como un encubrir que ilumina y reúne. La presencia guarda a lo presente, actualmente o no, en el desocultamiento. La guarda es reunión que ilumina y encubre, rasgo fundamental de la presencia, es decir, del ser. Tenemos que comprender lo desgastado que está nuestro término “verdad” y experimentar que la verdad es la salvaguarda del ser y que el ser, como presencia, forma parte de ella. En consecuencia, saber no es ciencia en sentido moderno: saber es la salvaguarda en el pensamiento del ser. La palabra de Homero nos muestra que los griegos experimentaron lo ente como lo actualmente o no actualmente presente, que está presente en el desocultamiento. Entonces el ser, como presencia de lo presente, es ya verdad en sí mismo, con la condición de que pensemos la verdad como reunión que ilumina y encubre, y de que rechacemos el prejuicio posterior de la metafísica de que la verdad es una propiedad de lo ente o del ser, cuando, según se desprende de todo lo que antecede, según Heidegger, el ser es una propiedad de la verdad<sup>320</sup>.

Recapitula Heidegger las deducciones del pasaje de Homero. Lo ente, *tà eónta*, no nombra las cosas de la naturaleza, sino que el poeta nombra toda la situación de los aqueos ante Troya: la cólera del dios, la peste, las piras fúnebres, el desconcierto de los príncipes y mucho más. No es una palabra filosófica en Homero, pero sí ha sido dicha de manera pensada. Y también nombra al ser humano, eso presente que, percibiendo, iluminando y reuniendo, permite que se presente lo presente en el desocultamiento. *Tà eónta* es un término no llamativo, y en Anaximandro nombra eso que todavía no ha sido dicho en el pensar, pero que es asignado a todo pensar. El término nombra aquello que, a partir de ahora, expresamente o no, se hace cargo del pensamiento occidental. Sin embargo, *eón* y *eĩnai* no se convierten en términos fundamentales del pensamiento occidental hasta Parménides. Y a partir del pensamiento del *eón* de los *eónta* se han dicho los términos fundamentales del pensamiento temprano: *phýsis*, *lógos*, *moĩra* y *éris*, *alétheia* y *hén*<sup>321</sup>. Así expresa Heidegger esta riqueza terminológica tan temprana: «Pero desde la aurora del pensar, ser nombra la presencia de lo presente, en el sentido del reunir o recoger que ilumina y encubre, bajo cuya forma es pensado y nombrado el

319 En concreto en el apartado 3.7, dedicado a *Tiempo y ser*.

320 Cfr., Martin Heidegger, “La sentencia de Anaximandro”, op. cit., pp. 314 y 315.

321 Cfr., ibid., pp. 316 y 317.

*lógos*. El *lógos* es experimentado a partir de la *alétheia*, del encubrir desencubridor. En su doble esencia se encubre la esencia pensada de *eris* y *moïra*, nombres que también nombran a la *phýsis*.»<sup>322</sup> Y es en el mismo lenguaje de estas palabras desde donde hablan las de la sentencia de Anaximandro: *díke*, *tísis*, *adikía*. La filosofía, según Heidegger, no nace del mito, sino a partir del pensar del ser; o mejor, el pensar no surge, es, en la medida en que el ser está presente<sup>323</sup>.

### 3.6.2 *Adikía*

Y ya se centra en la sentencia de Anaximandro, de cuyo texto transmitido sólo considera original esto: «...según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su injusticia». Aunque no elimina el texto precedente, sino que lo mantiene como testimonio indirecto del pensar de Anaximandro, lo que exige que entendamos las palabras *génesis* y *phthorá* tal como son pensadas en griego, es decir, como la llegada a lo no oculto y el partir hacia lo oculto, con lo que la sentencia hablaría de lo que llega a lo no oculto por medio de su surgimiento y que, una vez llegado allí, se marcha partiendo de allí<sup>324</sup>.

En la sentencia nos invita Heidegger a que fijemos nuestra atención en la palabra *autá*, que se refiere a algo ya nombrado en la frase anterior y que sólo puede aludir a *tà ónta*, es decir, a lo presente en su totalidad, lo actualmente presente y lo no actualmente presente en el desocultamiento, según nos ha iluminado sobre esta palabra el texto de Homero. El *autá* nombra entonces todo lo presente, «todo lo que se presenta al modo de lo que mora un tiempo en cada caso: dioses y hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche. Lo presente pertenece al Uno de la presencia desde el momento en que cada presente se presenta a otro presente en su morada y mora con él.»<sup>325</sup>

Heráclito llama *Hén* y *Lógos* a esta esencia que reúne, unifica y desencubre, pero ¿cómo experimenta antes Anaximandro la totalidad de lo presente?, ¿qué atraviesa en todas partes a lo presente?, se pregunta Heidegger con nosotros. Y señala la última palabra de la sentencia: *adikía*, que se suele traducir por “injusticia”, pero esa

---

322 Ibid., p. 318.

323 Cfr., *ibid.*, p. 318.

324 Cfr., *ibid.*, pp. 307-309.

325 Ibid., p. 319.

traducción literal no le satisface. Si dejamos de lado nuestras representaciones jurídicas y morales, lo que tal palabra dice es que donde ella reina las cosas no marchan bien o que algo se ha desajustado en lo presente, en lo que mora un tiempo en cada caso. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso, y la morada entonces es lo que hay entre la procedencia y la partida. Lo presente surge por tanto de la procedencia y de la partida. Pero así entendido lo presente, cuesta comprender que lo que mora un tiempo en cada caso se encuentre en el desajuste, en la *adikía*, y no en el ajuste de su presencia. Heidegger busca una explicación en que lo que mora un tiempo en cada caso se demora en su presencia, se obstina, se ancla, se demora en la permanencia del seguir existiendo. En este sentido interpreta Heidegger la *adikía* de lo presente: en el encontrarse en el desajuste como esencia de todo lo presente, como presencia de lo presente, como el *eón* de los *eóna*<sup>326</sup>.

Pero entonces parecería como si estuviera apareciendo el pesimismo, e incluso el nihilismo, en la temprana experiencia griega del ser, intuye Heidegger. La continuación de la sentencia nos abre los ojos: es cierto que el desajuste es un rasgo esencial de lo presente, según la sentencia, pero ésta añade: «*didónai gàr autá díken...tes adikías*», que se suele traducir por “tienen que expiar” o “pagan condena”, pero que según Heidegger no dice nada de eso, sino que lo que mora un tiempo en cada caso “da ajuste” en relación con el desajuste. La presencia de lo presente no consiste en la *adikía*, en el desacuerdo, sino en el *didónai díken... tes adikías*, o sea, en que lo presente permite que se dé el acuerdo. De todo ello deduce Heidegger que la experiencia de lo ente en su ser no es pesimista ni nihilista, pero tampoco optimista, sino en todo caso trágica<sup>327</sup>.

Y ¿a quién puede pertenecer el acuerdo del ajuste? Una palabra de la sentencia nos lo aclara: *alléllouis*, que no se refiere a *díken*, según Heidegger, sino a *tísín*, para cuya traducción él prefiere, en lugar de “expiación”, su significado más originario de “estima” o “consideración”. Entonces los que moran un tiempo en cada caso se muestran consideración mutua, es decir, se dejan tener lugar mutuamente y se muestran atentos los unos a los otros<sup>328</sup>.

Pero hay una palabra que hemos pasado por alto, nos advierte Heidegger. “*Didónai gàr autá*”: *gàr* introduce una fundamentación, lo que supone que la frase que veníamos analizando explica en qué medida lo dicho en la frase anterior es tal como se

326 Cfr., *ibid.*, pp. 319-321.

327 Cfr., *ibid.*, pp. 321-323.

328 Cfr., *ibid.*, pp. 323-326.



ha dicho. La frase que ha traducido Heidegger hasta ahora dice que lo presente, como lo que mora un tiempo en cada caso, es liberado en el desacuerdo desatento y cómo repara el desacuerdo dejando que se produzca el acuerdo y la mutua atención. Por tanto, deduce Heidegger, la segunda parte de la sentencia habla sobre la presencia de lo presente. Y la frase anterior tiene que referirse a la propia presencia, ya que la segunda era su fundamentación. ¿Y qué dice? Sólo se conservan las tres últimas palabras: «...*katà tò chreón*», traducido habitualmente por “según la necesidad”. Lo que debe quedar claro es que en esas tres palabras se nombra la presencia de lo presente y que en ese nombrar está pensada también la relación de la presencia con lo presente.<sup>329</sup> Vemos entonces la relación que va estableciendo Heidegger entre el *chreón* de Anaximandro y lo *hén* de Heráclito, pues la relación de *hén* y *pánta* era también la relación de la presencia con lo presente o del ser con lo ente.

### 3.6.3 A lo largo del uso

Pero todavía no hemos dicho lo que significan esas tres palabras. Sabemos que son el nombre más antiguo en el que el pensar lleva a la palabra el ser de lo ente. Pero Heidegger nos advierte de que no debemos pensar que podemos alcanzar su esencia sólo con analizar su significado etimológico. Eso no es suficiente. «Sólo si experimentamos históricamente lo impensado del olvido del ser como aquello que hay que pensar, y si pensamos eso largamente experimentado lo más a fondo posible a partir del destino del ser, pueda tal vez la primera palabra hablarle a un pensar más tardío.»<sup>330</sup> Se suele traducir por “necesidad”, pero Heidegger profundiza más en su etimología hasta dar con el significado de “dejar en manos de”, “abandonar a un pertenecer”. *Tò chreón* es entonces la entrega en mano de la presencia de lo presente, que así *man-tiene* lo presente como tal, lo guarda en la presencia. Y se decanta por traducirlas por “el uso”, “*der Brauch*” en alemán, que se utiliza en el sentido de utilizar y necesitar en el contexto de un uso o usufructo. Lo necesitado en el ejercicio del uso se convierte en lo usual, es decir, lo usado o necesitado está en uso. Por tanto, el uso nombra el modo en que se presenta el ser en su relación con lo presente. El uso entrega en mano a lo presente en su presencia, o sea, en la morada. El uso concede a lo presente su parte de

---

329 Cfr., *ibid.*, p. 327.

330 *Ibid.*, p. 330.

morada. La morada del que mora, concedida cada vez, es un ajuste, que confina y delimita a lo presente entre su procedencia y su partida. Y en este momento Heidegger relaciona la sentencia de Anaximandro con la otra frase que le atribuye Simplicio y que dice: «*Arché ton onton tò apeíron*», es decir, lo presente tiene el origen de su esencia en lo que se presenta sin límite. El uso confina a lo presente, le entrega límites, y, por ello, *tò chreón* es también *tò ápeiron*, eso que es sin límites y que distribuye los límites de la morada a lo presente que mora un tiempo en cada caso. Lo que entrega los límites a lo presente no puede tener límites ello mismo, ni tampoco puede ser algo presente, sino la presencia de lo presente: *tò chreón, tò apeíron*<sup>331</sup>.

La traducción de *tò chreón* por “el uso” no deriva sólo de una reflexión etimológica o léxica, sino que nace de una vuelta al pensar temprano de la diferencia del ser y también de la experiencia del olvido del ser, que desaparece en la historia del mundo como metafísica occidental. El *chreón* es la primera interpretación que piensa aquello que los griegos experimentaban con el nombre de *Moira*, como concesión o entrega en mano de lo presente, cada vez en una morada, dentro del desocultamiento. En *tò chreón* está ya previamente pensada la esencia del reunir que ilumina y encubre, la esencia del *lógos* de Heráclito y de la *Moira* de Parménides<sup>332</sup>.

Para pensar la sentencia de Anaximandro es necesario que antes demos el paso de trasladarnos a lo que dicen las palabras *eón, eónta, eĩnai*, que resuenan inexpresadas por doquier: “presencia en el desocultamiento”. La propia esencia conlleva el desocultamiento. El propio desocultamiento es presencia. Lo presente es aquello que se presenta, actualmente o no actualmente, en el desocultamiento. Con la *alétheia*, que pertenece a la esencia del ser, queda impensada la *léthe* y, en consecuencia, también lo “actualmente” y lo “no actualmente”, es decir, el ámbito de la comarca a la que llega todo presente y en la que se despliega y delimita esa mutua presencia de los que moran un tiempo en cada caso. Lo ente, lo presente, lo que mora un tiempo en cada caso, una vez que ha llegado al desocultamiento, se manifiesta morando en él. La manifestación es, por tanto, una consecuencia esencial de la presencia. Lo presente, que mora un tiempo en cada caso, mora también como aquello surgido a la luz en el desocultamiento<sup>333</sup>.

La *enérgeia* de Aristóteles, la *idéa* de Platón, el *lógos* de Heráclito, la *Moira* de

331 Cfr., *ibid.*, pp. 329-332.

332 Cfr., *ibid.*, p. 333.

333 Cfr., *ibid.*, p. 334.

Parménides, el *chreón* de Anaximandro, nombran todos lo mismo, el rasgo fundamental de la presencia, el *hén*, pensado por cada pensador a su manera. Pero pronto llegó otra época en que la *enérgeia* se tradujo por *actualitas* y lo griego quedó ensombrecido hasta nuestros días. El que una simple traducción haya podido provocar todo eso nos da una idea de lo que se juega en una traducción, en el encuentro destinal de las lenguas históricas, que es un silencioso acontecimiento, pero en el que habita el destino del ser<sup>334</sup>.

Para la sentencia original de Anaximandro, «...*katà tò chreón didónai gàr autà díken kai tísín allélois tes adikías*», finalmente propone Heidegger esta traducción: «...a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo». Y Heidegger nos advierte, mostrando una vez más cómo la hermenéutica es diálogo con los “otros pasados posibles”, de que la sentencia sólo habla si meditamos en qué consiste la confusión del destino actual del mundo: el ser humano, que está a punto de dominar la totalidad de la naturaleza mediante el progreso de la ciencia, y de planificar el curso de la historia mediante un gobierno terrestre, es incapaz de decir sencillamente qué cosa es, de decir qué es eso de que una cosa sea. La simplicidad del ser ha sido sepultada en el olvido y este abismo siempre estará ahí, aunque el ser humano cierre los ojos o se deslumbre con falsas construcciones una y otra vez. La ciencia y las filosofías de la historia no resuelven la confusión porque ellas mismas se alimentan de ella, de la confusión entre el ser y lo ente. Pero para Heidegger hay todavía una posibilidad de salvación, que permanece todavía mientras esté ahí el peligro, en la que el propio ser camine hasta lo último e invierta el olvido. Entonces podemos percatarnos de que el ser usa en su esencia la esencia del hombre, que no es otra que el pensar la esencia del ser<sup>335</sup>.

Ahora comprendemos en toda su dimensión las palabras de Teresa Oñate que anunciaban cómo Heidegger había dedicado su vida y su obra, tras la *khere*, a preparar un pensamiento para la paz, como único modo de expiación de su imperdonable error político. Nada menos que el destino de la humanidad se juega en que seamos capaces de volver al inicio del destino del ser, al pensamiento temprano griego en el que se iluminó el ser brevemente, como en un destello, para caer olvidado y sepultado después, llevando a la civilización, pese a los avances del progreso, a la errancia y al desastre. Y nadie mejor que el propio Heidegger, testigo privilegiado y partícipe responsable de ese

---

334 Cfr., *ibid.*, p. 335.

335 Cfr., *ibid.*, pp. 335 y 336.

desastre, para mostrarnos el camino hacia la salvación de la civilización.

### 3.7 EL SEGUNDO HEIDEGGER: *TIEMPO Y SER*

Heidegger muestra la necesidad de pensar el ser sin lo ente, pues es la única posibilidad de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el mundo y de determinar suficientemente la relación del hombre con lo que llamamos ser. Pero ya desde el comienzo de la conferencia muestra que el ser es inseparable del tiempo, que el tiempo habla en el ser y que la relación interna entre ambos no se puede pensar con las usuales e imprecisas representaciones del tiempo y del ser, las cuales sólo llevan a una inextricable madeja de referencias que no ha sido pensada aún a fondo. Hay que pensar el ser sin lo ente, porque el ser no es un ente, no es una cosa real y concreta, no la encontramos como un cosa entre las demás cosas. Además toda cosa real y concreta tiene su tiempo, lo que no ocurre con el ser: ni tiene ni está en el tiempo. Y lo mismo en cuanto al tiempo: tampoco es un ente ni una cosa real y concreta<sup>336</sup>.

No son entes ni cosas concretas, pero sí son cosas en el sentido de asunto o cuestión, y ambos nombran la relación interna que los une, es decir, la condición natural de la cosa que pone a ambos en interna relación. Ambos se determinan recíprocamente, pero de tal manera que ni el ser se deja apelar como algo temporal, ni el tiempo se deja apelar como ente<sup>337</sup>.

A continuación introduce Heidegger un matiz nuevo en esta dilucidación del ser y del tiempo: no decimos “el ser es” ni “el tiempo es”, sino “se da el ser” y “se da el tiempo”. Según Heidegger el dar es la relación interna entre uno y otro, la que los mantiene en su recíproca pertenencia y los dispensa como don. Por otra parte, ser, eso por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir “estar presente”. A su vez, este estar presente, si lo pensamos en referencia a lo que está presente, se muestra como “un dejar que se esté presente”, y a este dejar-estar-presente le caracteriza el sacar de lo oculto, desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar, ese dar que en el “dejar estar presente” da dicho “estar presente”, es decir, el ser<sup>338</sup>. Heidegger cree encontrar implícitamente en Parménides el “se da”: es cierto que no es pensado explícitamente, pero Parménides dice “*ésti gar eínai*”, “es, pues, el ser”, frase en la que

---

336 Cfr., Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 20-23.

337 Cfr., *ibid.*, pp. 22-24.

338 Cfr., *ibid.*, p. 24.

según él se oculta o se alberga el “se da”<sup>339</sup>.

El ser se da por tanto como el desocultar del estar presente. Pero Heidegger se pregunta con qué derecho caracterizamos al ser como estar presente. Se trata de una acuñación decidida desde hace mucho tiempo, desde el inicio del pensar con los griegos, y vale también para el pensar que modela la moderna técnica e industria. Y entonces Heidegger anticipa algo que va a resultar decisivo en la dilucidación del ser: el vasto alcance que supone el estar presente, pues también el estar ausente queda determinado por un estar presente<sup>340</sup>. Esta paradoja guarda la clave del sentido del ser: el estar presente y el estar ausente no sólo no son contradictorios, sino que el estar ausente está también presente de alguna manera. En seguida nos lo explica.

La conjunción de tiempo y ser que da nombre a la conferencia señala que el ser como presencia, el presente, acusa la impronta de un rasgo temporal. Ello le permite conjeturar que el Se o ello que da ser en el “Se da el ser” pudiera hallarse en el tiempo, eso sí, no en el tiempo usual y común, como secuencia en la sucesión de los ahora. No se trata del tiempo calculado del reloj, pues en ningún punto del reloj encontramos el tiempo, y además, cuanto más técnica y más exacta es la medición menos ocasión tenemos de pensar en profundidad lo que es el tiempo<sup>341</sup>.

Se da el tiempo; el tiempo no es nada, ni está en ningún lugar. Para ver lo que se nos muestra como tiempo hay que fijarse en el ser en el sentido de presencia, es decir, del presente. Y vemos que al hombre le atañe y afecta siempre el estar presente de un algo que está en cada caso presente; sin embargo, frecuentemente también nos afecta el estar ausente, aunque de distinta manera a como nos afectan las cosas que están presentes en el sentido del presente. Se trata de un ya-no-presente que está presente en su estar ausente. O lo que es lo mismo: el pasado está presente, pero a su modo propio. No se desvanece como lo consumado de lo que antes fue ahora. En el pasado se extiende el estar presente. Y lo mismo podemos decir del futuro: se trata de un estar ausente que también nos atañe, es decir, que también está presente a su propia manera<sup>342</sup>. O lo que es lo mismo, es un estar presente de lo todavía no presente. Al igual que en el pasado, en el advenir se extiende el estar presente. Ello supone una extensión del presente: el advenir se extiende hacia el pasado y el pasado, hacia el advenir. Hay

---

339 Cfr., *ibid.*, p. 27.

340 Cfr., *ibid.*, pp. 25-27.

341 Cfr., *ibid.*, pp. 29-31.

342 Esta misma concepción del tiempo aparece, como hemos reflejado en el apartado 3.6.1, en su hermenéutica de la sentencia de Anaximandro.

una relación de cambio de ambos que se extiende simultáneamente al presente. Su recíproco ofrendarse les pertenece en común. Su unidad viene determinada por este ofrendarse mutuamente a sí mismos<sup>343</sup>.

Así concibe Heidegger el tiempo: no como la sucesión de “ahoras”, sino como lo abierto que se esclarece en el recíproco ofrendarse de advenir, pasado y presente. Lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico es este esclarecedor y recíproco ofrendarse de pasado, presente y futuro. Frente al espacio del tiempo comúnmente entendido, en el sentido de la distancia entre dos puntos temporales medidos numéricamente, que es unidimensional, el tiempo auténtico del triple ofrendarse se muestra tridimensional<sup>344</sup>.

A continuación se pregunta Heidegger de dónde recibe su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico y encuentra que en el advenir, en el pasado y en el presente juega en cada caso una especie de estar presente que no podemos adjudicar al presente porque sea la dimensión que tenemos más cerca; se trata más bien de un juego de cada una de las dimensiones con cada una de las otras, y este juego es una cuarta dimensión, de donde resulta que el tiempo auténtico es tetradimensional. Sin embargo, esta cuarta dimensión que acabamos de descubrir es la primera, según Heidegger, ya que aporta a cada dimensión el estar presente que le es propio a cada una, y los mantiene esclarecedoramente separados y también juntos en la cercanía. Y denomina a este iniciante extender, en el que reposa la unidad del tiempo, la *cercanía acercante* o *cercanidad*. Es la que mantiene unidos en unidad los modos del extender del pasado, advenir y presente<sup>345</sup>.

Continúa precisando más esta triple regalía del tiempo auténtico. Se trata de una localidad preespacial, lo que supone que no podemos preguntar por el lugar en el que se da el tiempo. La filosofía ha explicado que el tiempo no se da sin el alma o sin el espíritu, es decir, que el tiempo no se da sin el hombre. Pero esto no es tan sencillo, porque queda sin explicar si es el hombre el que da el tiempo o el que lo recibe. Si es el hombre primero hombre, para después recibir ocasionalmente el tiempo, o si el hombre sólo puede ser hombre en la medida en que está en el interior de esa triple regalía. Queda claro que Heidegger se adhiere a esta segunda determinación, que él introduce. Y añade que ni el tiempo produce al hombre, ni viceversa, ya que aquí no hay ningún

---

343 Cfr., Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, op. cit., pp. 31-33.

344 Cfr., *ibid.*, p. 34.

345 Cfr., *ibid.*, p. 35.

producir, sino sólo el dar del “se da el tiempo”, en el sentido del ofrendar o extender esclarecedor del espacio-tiempo<sup>346</sup>.

Se podría pensar entonces que el tiempo auténtico, la cuádruple regalía de lo abierto, es el “ello” que da cuando decimos “se da el ser”, pero Heidegger lo desmiente manteniendo el enigma. Hay que pensar el “ello” desde el modo del dar que le pertenece, es decir, el dar como destino, como regalía esclarecedora. En el destino del ser, en la regalía esclarecedora, se muestra un apropiarse del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto. Pues bien, a lo que tienen de propio, a lo que determina a ambos en su recíproca pertenencia, le llama Heidegger el acaecimiento (*Ereignis*). De acuerdo con esto, el “ello” que da en el “se da el ser” y en el “se da el tiempo” se acredita como acaecimiento. El ser es acaecimiento, el acaecimiento supremo, el más importante de todos pues sin el ser no puede ser ningún ente. Y Heidegger anuncia que el objetivo de su conferencia es mostrar el ser como acaecimiento; hay que pensar el ser en el sentido de estar presente y dejar estar presente que se da en el destino, el cual reposa por su parte en la esclarecedora-ocultadora regalía del tiempo auténtico; entonces el ser pertenece al acaecer como apropiar y desde éste recibe su determinación el dar<sup>347</sup>.

El ser, como acaecimiento apropiador, se muestra entonces como el don concedido mediante la regalía del tiempo. Ser y tiempo apropiados en el acaecimiento apropiador. Y en la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar del acaecimiento, a éste pertenece entonces lo peculiar y propio que tiene el hombre como aquél que se percata del ser. Por tanto, el hombre pertenece al acaecimiento apropiador<sup>348</sup>. De esta manera consigue Heidegger pensar el ser sin referencia a lo ente, fuera de la metafísica: mediante el escrutinio del tiempo propiamente dicho en lo que tiene de propio, es decir, desde el acaecimiento como apropiación<sup>349</sup>.

Y finaliza Heidegger su conferencia confirmando las intuiciones que ya habíamos alcanzado los que nos hemos adentrado previamente en su hermenéutica de los pensadores iniciales. Pues nos anuncia que todo esto no es nada nuevo, sino muy antiguo, lo más antiguo de lo antiguo, lo primordialmente antiguo en el pensar occidental, lo que se oculta en la palabra “*alétheia*”<sup>350</sup>.

---

346 Cfr., *ibid.*, p. 36.

347 Cfr., *ibid.*, pp. 37-41.

348 Cfr., *ibid.*, pp. 41 y 42.

349 Cfr., *ibid.*, pp. 43 y 44.

350 Cfr., *ibid.*, p. 43.

Esta mención final al pensamiento presocrático nos incita a recordar otra más que hace sobre Parménides, en concreto sobre su frase “*Estí gar eínai*”, en la que se encuentra ya implícito, según Heidegger, el “se da” de su frase “Se da el ser”, así como la mención “oculta” de Anaximandro, que hemos descubierto en nuestra lectura de la concepción del tiempo de Heidegger. Con estas dos referencias Heidegger viene a reconocer dos cosas: que su pensamiento no es del todo original, no es “nada nuevo sino lo más antiguo de lo antiguo”, y que en el camino que le ha llevado hasta su pensamiento definitivo ha ido acompañado por el diálogo hermenéutico con los presocráticos. T. Oñate irá incluso más allá, hasta defender que *Tiempo y ser* es la reescritura de la Filosofía Primera de Aristóteles<sup>351</sup>, el cual a su vez no habría hecho sino reescribir el pensamiento de los presocráticos.

## 4. LAS RAÍCES PROFUNDAS DE LA SABIDURÍA GRIEGA EN LA LEYENDA Y EL MITO

### 4.1 LA APORTACIÓN DE HEIDEGGER

La aportación que realiza Heidegger en su seminario *Parménides* sobre la profundidad de la sabiduría griega, más allá de los filósofos milesios, hundiéndose en el mito y la leyenda, resulta tan impactante para nosotros en la medida en que vemos rotos nuestros esquemas modernos tan fuertemente solidificados acerca de lo divino, el mito y la leyenda, la *pólis*, el arte, la teoría o la felicidad. Accedamos pues a las nuevas sorpresas que nos depara el seminario de Friburgo del semestre de invierno de 1942-43.

#### 4.1.1 El *mýthos* y la leyenda

La esencia del *mýthos* y de la leyenda es inseparable de la esencia de la *alétheia*, porque *mýthos* es la palabra griega que expresa lo decible previamente, es decir, lo que abre, desoculta y deja ver, lo que se muestra a sí mismo de antemano y como lo que está presente en toda presencia. De esta manera, *mýthos* es la palabra fundada como leyenda preeminente, como palabra inicial, que impregna todo poetizar y pensar y toda relación

<sup>351</sup> Ver apartado 5.7 del presente trabajo.



inicial con lo oculto. Para Heidegger no tenemos derecho a hablar de los mitos y los dioses griegos ni a favor ni en contra, mientras no los pensemos de manera griega, a saber, sobre la base de la experiencia del ser griega, es decir, sobre la base de la *alétheia*<sup>352</sup>.

Para los griegos la palabra como *mýthos*, *epos*, *rêma* y *lógos*, es lo que asigna el ser al hombre, de tal modo que él pueda preservarlo en su propia esencia como lo que le es asignado, y en virtud de tal asignación el hombre puede retener su propia esencia como hombre. Y puesto que la leyenda, como la palabra desocultable, alberga la referencia inicial del ser al hombre y, de este modo, la referencia del hombre al ente, la leyenda y la palabra legendaria son también más ente que todo otro ente. Nosotros, desde nuestra cultura moderna de hoy, difícilmente podemos obtener una vaga aproximación de cómo para los griegos la palabra y la leyenda inician, sostienen y cumplen la relación esencial del ser con el hombre<sup>353</sup>.

Tenemos que comprender que el despertar en lo desoculto y el sumergirse en la ocultación se esencian inicialmente por todas partes y llegando a todos los entes en la palabra de los griegos. Es lo dicho inicialmente, o sea, la leyenda. Por eso la esencia de la palabra, del *mýthos* y de la leyenda se funda en que dejan aparecer la desocultación y la ocultación. En la palabra y como palabra, el ser del ente es dado en relación con la esencia del hombre, de tal manera que el ser del ente deja emerger la esencia del hombre en virtud de dicha relación con él<sup>354</sup>.

El hombre es *tò zōon lógon échon*, el hombre que emerge de sí mismo de tal modo que tiene la palabra en este emerger. *Zōon* es ser vivo, pero no en el sentido biológico, como en zoología, sino como *phýsei ón*, es decir, como el ente cuyo ser es determinado por la emergencia de la *phýsis*. Y no como animal pensante, lo cual supone pensar el hombre a la manera romano-moderna y no griega. A través de la interpretación romana de la experiencia griega de la esencia del hombre, el *lógos*, la palabra, se hizo *ratio*, con lo que la esencia de la palabra es expulsada de su fundamento. El lenguaje se vuelve entonces una facultad humana entre otras y surge una filosofía del lenguaje al lado de la de la técnica o de la del arte, lo cual es señal de que se ha perdido el saber de la esencia de la palabra, es decir, la posibilidad de una experiencia inicial de la palabra.

---

352 Cfr., Martin Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 80.

353 Cfr., *ibid.*, p. 101 y 102.

354 Cfr., *ibid.*, p. 88.

Ésta ya no conserva la relación del ser con el hombre, y no es más que una formación y una cosa del lenguaje<sup>355</sup>.

Por su parte, el lenguaje se convierte una mera posesión más del hombre, como los ojos o los oídos, en este caso, la facultad de expresar las vivencias, de asumir y de enunciar lo verdadero y la verdad. Pero ya hemos visto que la verdad como corrección es un asunto de la representación de los objetos, y que el fundamento de esto no está en el carácter del lenguaje como expresión, sino en la esencia de la *alétheia*<sup>356</sup>.

Continúa Heidegger recordándonos que los griegos tenían desde temprano varias palabras para la palabra: *mýthos*, *épos*, *lógos*; en cambio, no tenían ninguna para el lenguaje. Eso muestra que el tener la palabra es la caracterización esencial del hombre. Por eso se distinguían de los *bárbaroi* en que éstos tenían un extraño tipo de habla que no es *mýthos* ni *lógos* ni *épos*. Y por eso lo opuesto a barbarismo no es cultura, sino el morar en el *mýthos* y en el *lógos*. De hecho, sólo se habla de cultura desde el comienzo de la época moderna, cuando *veritas* se hizo *certitudo*, cuando el hombre hizo de sí mismo cultura y se hizo a sí mismo, por su propia obra creadora, un creador y un genio. Los griegos en cambio no sabían lo que era un creador o un genio. Además, añade Heidegger, la cultura es lo mismo en esencia que la técnica moderna, es decir, no mítica, es decir, una forma más de barbarismo, porque ambas han olvidado que se fundan en la *alétheia*. Cuando empleemos la palabra “mítico” hay que pensarla como la piensa Heidegger y como la experimentaban los griegos, es decir, como el desocultar y el ocultar de la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como la esencia del ser mismo<sup>357</sup>.

#### 4.1.2 La escritura y la mano

Hemos visto más arriba que, junto con la palabra, la mano, el tener manos y el actuar a través de la mano, forman parte de la caracterización esencial del hombre. Nos decía Heidegger que el hombre no tiene manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, debido a que la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. Y la palabra escrita, o sea, la escritura, es el manuscrito. Según Heidegger no es casual que el hombre moderno escriba a máquina, lo que es causa de la

355 Cfr., *ibid.*, pp. 89 y 90.

356 Cfr., *ibid.*, p. 91.

357 Cfr., *ibid.*, pp. 91 y 92.

creciente destrucción de la palabra, ya que la máquina arranca la escritura del dominio esencial de la mano, es decir, del dominio de la palabra, degradando así la palabra a mero medio de comunicación<sup>358</sup>.

Nos estamos moviendo en el ámbito de la palabra *pr̄agma*, acción, que Heidegger entiende como el modo en el que las cosas son presentes y a-la-mano, es decir, están referidas a la mano, y al modo como el hombre en su acción por medio de la mano es puesto en relación con las cosas. La mano garantiza en su esencia la relación cambiante entre el ente y el hombre. Es más, hay una mano sólo allí donde el ente aparece desoculto y el hombre se comporta desocultándose con el ente. La copertenencia esencial de la mano con la palabra, como la señal que distingue al hombre, se revela en que la mano indica desocultando lo que está oculto, y lo hace en la escritura, o mejor, en el manuscrito. Ser, palabra, lección, escritura, nombran una conexión original esencial a la que pertenece también la mano que indica escribiendo<sup>359</sup>.

Por todo ello Heidegger nos muestra que la decisión que tomamos sobre el tipo de escritura es una decisión sobre nuestra referencia al ser, sobre nuestro comportamiento con el ente, y sobre el modo como el hombre y el ente se hallan en lo desoculto. Cuando la escritura se retrae del origen de su esencia, es decir, de la mano, y es llevada a la máquina de escribir, acaece-propicia una transformación en la relación del ser con el hombre. A Heidegger no le parece casual que la invención de la imprenta coincida con el comienzo de la época moderna. La máquina de escribir vela al hombre la esencia de la escritura, le sustrae el rango esencial de la mano, sin que él reconozca que ahí acaece-propicia una transformación de la referencia del ser a la esencia del hombre. Para Heidegger la máquina de escribir es un ejemplo de cómo la técnica moderna es una consecuencia, y no el fundamento, de una transformación de la relación del ser con el hombre; la técnica es el *instrumentarium* metafísico de la *léthe* del olvido del ser<sup>360</sup>.

### 4.1.3 La mirada y lo divino

---

358 Cfr., *ibid.*, pp. 104 y 105.

359 Cfr., *ibid.*, pp. 109 y 110.

360 Cfr., *ibid.*, pp. 110-112.

Ya vimos cómo Heidegger nos aleccionaba sobre el *daimónion*, lo demónico como lo difícil, lo extraordinario, lo excesivo, lo que va más allá de lo ordinario, es decir, el ser, que brilla en el ente, que a su vez es lo ordinario. Por tanto, los *daímones* son los que muestran y señalan en el dominio de la desocultación del ser<sup>361</sup>. Nos centramos ahora en la relación que hay entre los *daímones* y los dioses, la misma que hay entre la mirada de la *alétheia* y lo divino.

Hay que entender la mirada de una manera griega, es decir, como *alétheia*, como el brillar y el emerger a la luz en lo desoculto. Nosotros, modernos y postgriegos, comprendemos el mirar como el dirigirse representativo del hombre al ente, de manera que el mirar nunca llega a la vista. Los animales no miran: el acechar, el estar a la espera o el esparramar los ojos del animal nunca es el desocultarse del ser y el emerger de sí mismo en el ente desocultado. De esta manera, para Heidegger, la mirada del hombre moderno es la mirada del animal depredador, el acechar, tal como ha dicho Spengler, que era un seguidor de Nietzsche<sup>362</sup>.

Los griegos en cambio experimentan el mirar como el modo en que el hombre emerge y llega a la presencia en su esencia con los otros entes. Sólo si pensamos la *alétheia* podemos pensar la mirada, el *theáo*, como el fundamento del aparecer y de la esencia. Y entonces los *theoí*, es decir, los dioses, son los que tienen el *theáo*, la mirada desocultadora. Los dioses son los *daímones*, quienes se presentan a sí mismos en la mirada como desocultamiento. Quien se presenta a sí mismo en la mirada es un dios, porque tiene el fundamento de lo extraordinario, el ser mismo, y porque posee la esencia del aparecer que se desoculta a sí mismo. Pero es el hombre quien llega dentro de lo ordinario a la presencia por medio de su propia mirada, y en consecuencia en el mostrarse del hombre, en su mirar y en su vista, aparece el dios mismo<sup>363</sup>.

Vamos viendo que para los griegos los *theáontes*, *theoí* y dioses, así como los *daíontes*, *daímones*, y demónicos, eran los hombres que miran en lo desoculto. Por ello, los dioses aparecen como hombres no porque sean pensados como hombres y sean antropomorfizados, sino porque los dioses son los hombres que experimentan al hombre como el ente cuyo ser se desoculta en su relación con el ser de los otros entes. Por eso la mirada del dios, que procede del ser, puede emerger en el hombre y puede mirar desde

---

361 Cfr., *ibid.*, pp. 129-132. Ver epígrafe 3.3.4.3 La leyenda del guerrero Er.

362 Cfr., *ibid.*, pp. 133 y 139.

363 Cfr., *ibid.*, pp. 133-135.

la figura del hombre. Por eso los hombres son con frecuencia divinizados, es decir, pensados con una figura divina, puesto que dioses y hombre reciben su respectiva esencia separada a partir del ser mismo, es decir, a partir de la *alétheia*. Por tanto, la explicación moderna de que los dioses griegos eran desdivinizados de acuerdo con la medida del hombre, y de que los hombres eran divinizados de manera deshumana, es errónea, ya que no se hace desde la experiencia de la *alétheia*, único ámbito que aclara todo lo divino. Se ha impuesto esa explicación cómoda de que estas divinidades son un producto del hombre, del hombre religioso, como si el hombre pudiera ser hombre sin la relación de esas divinidades con su propia esencia, es decir, sin el reposar de esta relación en el ser mismo<sup>364</sup>.

En definitiva, los griegos no humanizaron a los dioses ni divinizaron a los hombres, sino que, al contrario, experimentaron los dioses y los hombres en su esencia diferente y en su relación recíproca, sobre la base de la esencia del ser, en el sentido del emerger que se desoculta, es decir, en el sentido de mirar y señalar. Los dioses griegos proceden del ser: ésa es la diferencia con los demás dioses, incluido el Dios cristiano, y ésa es la razón de que el conflicto entre los dioses griegos nuevos, es decir, los olímpicos, y los antiguos, sea la disputa que ocurre en la esencia del ser. Y también la razón de que los dioses griegos, al igual que los hombres, sean impotentes frente al destino. *Moira* se esencia sobre los hombres y sobre los dioses. Los dioses griegos no son personalidades que dominan el ser, sino que ellos son el ser mismo que mira en el ente<sup>365</sup>.

Heidegger nos llama a fijarnos en los nombres griegos para lo divino y los dioses: *theós*, *theáon* y *daímon* no refieren una esencia que el hombre invoque; los dioses no son esenciados desde el punto de vista del hombre como invocados por éste, como ocurre con el Dios cristiano. De hecho, cuando los dioses son invocados por los griegos, como en las prestaciones de juramento, son llamados *sunístores*, es decir, aquéllos que ven y han visto y que, como tales, tienen el ente en el desocultamiento y pueden señalarlo<sup>366</sup>.

Ahora se nos revela plenamente la relación esencial griega entre lo divino y el *mýthos*: hemos visto que el *mýthos* es la palabra como nombramiento del ser, es lo que

---

364 Cfr., *ibid.*, pp. 140-142.

365 Cfr., *ibid.*, pp. 142 y 143.

366 Cfr., *ibid.*, p. 144.

deja aparecer al ser al nombrarlo, y por tanto su esencia es determinada de manera tan esencial sobre la base de la *alétheia* como la del *theïon* y la del *daimónion*. Lo divino, como lo que aparece y lo que es percibido en su aparecer, es lo que tiene que ser dicho en la leyenda. Por eso lo divino es lo mítico y la leyenda de los dioses es mito. Y por eso también el hombre experimentado por los griegos es en su esencia, y de acuerdo con la esencia de la *alétheia*, el dios-dicente. La *alétheia* rige la esencia del ser mismo, la esencia de lo divino y los dioses, la esencia de la humanidad y la esencia de la relación del ser con el hombre, y de éste con el ente<sup>367</sup>.

Pero el olvido del ser circunda la historia de la humanidad histórica, la verdad del ser se ha retraído en el ocultamiento, y eso el a-teísmo, es decir, la ausencia de los dioses, que domina la historia de Occidente en su misma esencia. Y es imposible que resurja lo divino en la metafísica ya que ésta eleva este olvido a principio de explicación de todo ente<sup>368</sup>.

En apoyo decisivo de esta interpretación heideggeriana de la experiencia originaria de lo divino, conviene que tengamos en cuenta que está muy cerca de la que mostraban los primeros filósofos milesios, en concreto Tales de Mileto, que en su sentencia “Todo está lleno de lo divino” venía a asimilar lo divino con el *kósmos*, como veremos más adelante; o de la que muestra Aristóteles en su Filosofía Primera, por ejemplo, en este fragmento del libro Lambda: «Nos ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres (los simples e inmateriales) son divinos y lo divino abarca la naturaleza toda. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, ya en provecho de las leyes y el bien común. Dicen en efecto, mitológicamente, que estos seres son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente originario, es decir, que creían que las entidades primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente y que sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces, en la medida de lo posible, las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias tuyas, estas opiniones. Así pues, sólo hasta ese punto nos es conocida la opinión de nuestros mayores y la tradición originaria.»<sup>369</sup>

367 Cfr., *ibid.*, p. 145.

368 Cfr., *ibid.*, pp. 145 y 146.

369 Aristóteles, *Metafísica*, XII-9, 1074 b 1-14. Hemos tomado la traducción de T. Oñate en “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del Segundo

#### 4.1.4 La *pólis* y la república

Al diálogo de Platón sobre la *pólis* le llamaron *República*, pero Heidegger nos descubre la diferencia esencial que hay entre la *pólis* griega y la *res publica* romana o la república moderna, tan esencial como la que hay entre la *alétheia* griega y la *rectitudo* romana o la verdad moderna. La *pólis* se funda también en la *alétheia* y es el *pólos*, el polo o lugar en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente. Es el paraje del desocultamiento del ser del ente. Por tanto, entre *pólis* y ser actúa una relación inicial. La misma palabra es, según la raíz, la antigua palabra para ser *pélein*, es decir, para emerger, surgir en lo desoculto. No es ni la ciudad ni el estado ni la fatal mezcla de estos dos, sino la localidad del lugar de la historia de la humanidad griega, y ningún concepto moderno de lo político permite hacerse una idea de la esencia de la *pólis*<sup>370</sup>.

Y sigue profundizando aún más en la esencia de la *pólis*. Es el paraje esencial del hombre histórico, el “dónde” al que pertenece el hombre como *zōon lōgon échon*, el “dónde” sólo desde el cual le es asignado al hombre el ajuste. La *pólis* es el modo como sucede la revelación y la ocultación del ajuste, de tal manera que en este suceder el hombre histórico llega a su esencia y, sobre todo, a su contra-esencia. Por eso le llama a la *pólis*, en donde el ser del hombre se ha reunido a sí mismo como un todo en su relación con el ente, el paraje esencial del hombre histórico. Por eso mismo la esencia de la *pólis* no puede determinarse políticamente. Porque los griegos son el pueblo no-político por excelencia y por esencia, y porque su humanidad es inicial y exclusivamente determinada a partir del ser mismo, es decir, de la *alétheia*, por eso los griegos pudieron y tuvieron que llegar a la fundación de la *pólis*, a los parajes en los que tiene lugar la reunión y conservación de la *alétheia*<sup>371</sup>.

#### 4.1.5 El arte y la palabra

En la dilucidación de la esencia del *mýthos* como leyenda y palabra

---

Heidegger”, en Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 317.

370 Cfr., Martin Heidegger, *Parménides*, op. cit., pp. 116-118.

371 Cfr., *ibid.*, p. 124.

desocultadora del ser, Heidegger dice que poetizar y pensar tuvieron el más alto rango histórico para los griegos. Pero además el ente aparece en su ser y en su esencia no sólo en la palabra del pensar y de la poesía, sino también en la escultura de sus estatuas y en la arquitectura de sus templos, incluso en más alto rango, pues las estatuas muestran al dios que mira el ser y los templos son la casa del dios. Estamos ante la pregunta por la relación y el rango de los tipos de arte. La opinión usual diferencia tipos de arte según la materia que se utilice: piedra, madera, hierro, pintura, tonos, palabras... De esta manera, la arquitectura y la escultura se diferenciarían de la poesía, ya que no utilizan la palabra; sin embargo, los griegos no hacen esa diferencia pues para ellos la esencia del arte es el permitir aparecer el ser y traerlo al desocultamiento, o sea, en una relación esencial con la *alétheia*. Además, el que no se utilice la palabra en la arquitectura y en la escultura es relativo: no la utilizan como materia, es cierto, pero también lo es que no podrían existir sin la palabra y que la necesitan además de una manera esencial, pues ambas artes se encuentran en diálogo silencioso con el hombre en lo desoculto. Si no fuera así, si la palabra silenciosa no estuviera allí, no podría aparecer la mirada del dios en la estatua y el templo no se podría presentar como la casa del dios sin hallarse en el dominio de desocultamiento de la palabra. Por ello la escultura y la arquitectura pertenecen, junto con el poetizar y el pensar, al ámbito de la leyenda y del mito.

Con los griegos nos movemos muy lejos del pensamiento metafísico sobre el arte, que es estético, pues concibe la obra como una experiencia vivencial, es decir, por el efecto que produce en el hombre. La obra como objeto y producto de una experiencia vivencial creativa o imitativa, es decir, concebida con base en la percepción subjetiva humana. El comienzo de la metafísica es también el comienzo de la consideración estética del arte y de la obra de arte, todo lo cual ocurre cuando la esencia de la *alétheia* es transformada en *homoíosis*, que, como hemos dicho más arriba, es la conformidad y corrección del percibir, representar y presentar. Como contrapartida cabe decir que el que los griegos no describieran ni hablasen estéticamente sobre sus obras de arte atestigua que esas obras hablaban bien aseguradas en la claridad de la palabra desocultadora<sup>372</sup>.

Nos acaba de llevar Heidegger a un viaje al origen mismo de la civilización griega a través del significado originario de algunas palabras griegas esenciales. En ellas ha quedado marcado el rastro de una profunda sabiduría casi olvidada, anterior a la

---

372 Cfr., *ibid.*, pp. 148-151.



aparición de los primeros filósofos en las costas de Jonia. Era necesaria la sabia intuición filológica y hermenéutica de Heidegger para rastrear sus débiles huellas. La veneración que debió de sentir nuestro filósofo hacia la profunda sabiduría de este pueblo del inicio de Occidente fue tan intensa que marcó el rumbo de su pensamiento. Teresa Oñate nos ha indicado cómo sus trabajos hermenéuticos sobre los griegos constituyen la etapa intermedia de su filosofía, la que se ha venido a llamar “el Heidegger intermedio”, la cual influirá decisivamente en el “Segundo Heidegger”, el de *Tiempo y ser*, la clave de bóveda de todo su pensamiento, pues ilumina definitivamente todas las cuestiones abiertas a lo largo de su vida sobre la diferencia entre el ser y el ente. Heidegger intuyó que las respuestas estaban tanto en los textos casi olvidados de los pensadores iniciales, Anaximandro, Heidegger y Parménides, como en la profunda sabiduría sobre el desocultamiento del ser que destilaban algunas palabras griegas. Eso sí, había que volver a pensarlas inicialmente, como hace Heidegger maravillosamente en su *Parménides* y en sus otras obras sobre los filósofos griegos. Había que pensarlas y volver a experimentarlas desde la *alétheia*, desde la verdad griega originaria, desde su profundo respeto al desocultamiento y al ocultamiento del ser del ente. El olvido de la *alétheia* con la metafísica pervierte el significado de esas palabras, en las que un nuevo significado moderno ocupa el lugar del antiguo y originario significado inicial.

Un último ejemplo con el que cerramos este viaje por el Heidegger medio. Se trata de la palabra “*eudaimonía*”, otra palabra inicial que ha perdido su significado originario, en el ámbito de la relación esencial del ser con el hombre, al ser traducida por los romanos como “*beatitudo*”. Se transforma entonces en una mera propiedad del alma humana, la felicidad. Pero *eudaimonía* menciona el “*eu*”, el aparecer y llegar a la presencia del *daimónion*, que ya sabemos que es lo divino, que entra en lo desoculto, lo extraordinario que tiene que ser dicho en la leyenda<sup>373</sup>.

## 4.2 LA APORTACIÓN DE G. COLLI

Giorgio Colli en su obra *El nacimiento de la filosofía* nos invita a no conformarnos con identificar el origen de la filosofía con los pensadores presocráticos. Para él el origen de la filosofía y, por tanto, de todo el pensamiento occidental, es

---

373 Cfr., *ibid.*, pp. 151 y 152.

misterioso. Y nos invita a sumergirnos con él en esos misterios<sup>374</sup>.

El mismo Platón llamaba “filosofía”, “amor a la sabiduría”, a su investigación y a su actividad educativa. Contemplaba con veneración el pasado, un mundo en que habían existido los “sabios”. La filosofía era un fenómeno de decadencia, ya que el amor a la sabiduría es inferior a la sabiduría misma; no es aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido. La extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: abarca la época presocrática, los siglos V y VI, pero su origen más remoto se nos escapa. Para vislumbrarlo Colli nos propone hacer algo parecido a lo que hizo Nietzsche para comprender el nacimiento y decadencia de la tragedia griega, es decir, partir de las imágenes de los dioses griegos, Dionisos y Apolo, y examinarlos desde los puntos de vista estético y metafísico<sup>375</sup>.

#### 4.2.1 Apolo y Dionisos

Colli se encuentra los mismos dioses al retroceder hacia la sabiduría griega, aunque ve necesario modificar la caracterización de Nietzsche y conceder la preeminencia a Apolo, al de Delfos, pues allí se muestra la inclinación de los griegos al conocimiento. El hecho de que Delfos sea una imagen unificadora, una abreviatura de la propia Grecia, indica que el conocimiento fue para los griegos el valor máximo de la vida. Ningún pueblo elevó la adivinación a símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, el poder se expresaba en conocimiento. En toda Grecia hubo templos destinados a la adivinación, la cual fue siempre un elemento decisivo en la vida pública y política de los griegos. Y sobre todo, lo que es característico de los griegos es el aspecto teórico ligado a la adivinación, la cual entrañaba conocimiento del futuro y comunicación de dicho conocimiento. Ello se producía a través de la palabra del dios, en el oráculo, en palabras divinas caracterizadas por la ambigüedad, la oscuridad, la alusividad difícil, la incertidumbre. Había un ingrediente de perversidad en el dios<sup>376</sup>.

A Colli le parece insuficiente la significación atribuida por Nietzsche a Apolo. Según éste, Apolo sería símbolo del mundo como apariencia, como representación, a un

---

374 Cfr., Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 11.

375 Cfr., *ibid.*, p. 12.

376 Cfr., *ibid.*, pp. 13 y 14.

tiempo bella e ilusoria; por ello simboliza el mundo del arte, entendido como liberación, aunque ilusoria, del tremendo conocimiento dionisiaco, de la intuición del dolor del mundo. Según Colli, tal contraposición nietzscheana entre Apolo y Dionisos no se corresponde con muchos testimonios históricos. Dionisos se relaciona con el conocimiento como inclinación eleusina: la iniciación a los misterios de Eleusis culminaba en una visión mística de beatitud y purificación que en modo alguno puede llamarse conocimiento. El éxtasis místico, en cuanto se llega a él despojándose de la condición individual, y en cuanto que el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el supuesto del conocimiento, más que como conocimiento propiamente dicho. En cambio, el conocimiento y la sabiduría se manifiestan en Delfos, donde se manifiesta la palabra divina, y Apolo es quien habla a través de la sacerdotisa, y no Dionisos. Nietzsche, al trazar el concepto apolíneo, tuvo en cuenta al señor de las artes, al dios luminoso, pero no otros conceptos que amplían su significado y lo conectan con la sabiduría. Ante todo, la terribilidad, la ferocidad. Así aparece en la *Ilíada*, causando enfermedad y muerte entre los aqueos, no muerte inmediata sino a distancia, por enfermedad. Aunque no le parece clara la relación entre esa ferocidad y la sabiduría<sup>377</sup>.

Otro elemento endeble de Nietzsche, según Colli, es que presentó como antitéticos el impulso apolíneo y el dionisiaco. Ahora sabemos que el culto a Apolo tiene su origen en las llanuras nórdicas del Asia central, donde existía un chamanismo de exaltación mística y extática, capaz de curar enfermedades, ver el porvenir y pronunciar profecías. Ése es el fondo del culto délfico a Apolo. Y Platón en el *Fedro* lo relaciona con la manía o la locura. Por ello debemos ampliar la perspectiva nietzscheana, e incluso modificarla. Apolo no es el dios de la medida y de la armonía, sino de la exaltación y la locura. Apolo y Dionisos tienen una afinidad en este terreno de la locura, correspondiéndole al primero la locura poética y al segundo, la erótica. Y la locura es la matriz de la sabiduría, lo más primordial, el fondo del fenómeno de la sabiduría<sup>378</sup>.

Sin embargo, Colli encuentra algo todavía más primordial incluso que la locura. Cinco siglos antes de que el mito de Apolo llegara a Delfos, poco después de la mitad del segundo milenio a. C., en el legendario mundo minoico-micénico, es donde hay que buscar el origen del culto a Dionisos. Y nos introduce Colli en una interpretación

---

377 Cfr., *ibid.*, pp. 14 y 15.

378 Cfr., *ibid.*, p. 16.

simbólica del quizá más antiguo de los mitos griegos: el cretense de Minos, el Minotauro, Dédalo, Teseo, Ariadna y Dionisos. La relación de Dionisos con el Minotauro es una hipótesis que hay que tener en cuenta, pues Dionisos tuvo una representación taurina, y a veces solía aparecer con máscara de toro. Y el laberinto simboliza el *lógos*, la razón, algo que es producto del hombre y en lo que el hombre se arruina o se pierde. Dionisos hace construir al hombre una trampa en la que éste perecerá o volverá a la animalidad<sup>379</sup>.

Por otra parte varios elementos vinculan a Teseo y a Dédalo con el culto a Apolo y los convierten en devotos del dios délfico. Ahora Apolo y Dionisos aparecen opuestos con toda su acritud aunque en sentido distinto al de Nietzsche. Ahora Apolo es dominado por Dionisos en la medida en que la atmósfera del mito no es la del conocimiento, sino la de la cruda animalidad. Dionisos aparece sin dulzura ni amistad hacia el hombre, carente de la esencia posterior del dios que libera y redime. El redentor es ahora Teseo, que concede al hombre una vida heroica. Apolo posee ahora un arco benévolo para los hombres. Y Teseo, de regreso de Atenas, después de haber dejado a Ariadna en Naxos, llega a Delos, isla consagrada a Apolo, le hace sacrificios y celebra la victoria sobre el Minotauro con una danza apolínea<sup>380</sup>.

Ariadna, unida a Dionisos como diosa laberíntica, es expresión de la violencia elemental del instinto animal, y también del carácter fragmentario e inconstante de la vida inmediata, ya que abandona al dios por el hombre. Pero el triunfo del hombre es breve porque los dioses destruyen pronto cualquier presencia de continuidad del hombre. El dios-animal sigue siendo el vencedor. Igual que Apolo atrae al hombre a la red lisonjera del enigma, así también Dionisos lo seduce hasta el Laberinto, emblema del *lógos*. En ambos casos el juego se transforma en un desafío trágico, en un peligro mortal, del que sólo pueden salvarse el sabio y el héroe.

Siglos después Dionisos se suaviza, se extiende benévolo hacia el hombre. Sigue siendo cruel, pero ahora halla también una expresión humana en la emoción, la música y la poesía. Esa suavización es el mito de Orfeo, que aparece unido a la acción liberadora de los misterios, en forma dramática, como representación sacra<sup>381</sup>. En las tablillas funerarias se han encontrado diálogos entre el iniciado y el iniciador a los misterios, que van hacia la conquista de la visión suprema. Y contienen un símbolo profundo: el

---

379 Cfr., *ibid.*, pp. 21-24.

380 Cfr., *ibid.*, pp. 25.

381 Cfr., *ibid.*, pp. 26 y 27.

espejo. Al mirarse en él, Dionisos ve reflejado el mundo, en lugar de a sí mismo. Así pues, este mundo, los hombres y sus cosas no tienen una realidad en sí mismos, sólo son una visión del dios. Sólo Dionisos existe, en él todo se anula: para vivir el hombre debe regresar a él.

Pero Orfeo también es un devoto de Apolo. El cantor, después de su regreso del Hades, apesadumbrado por la pérdida de Eurídice, renegó del culto de Dionisos y se volvió hacia Apolo. El dios ofendido hizo que las Ménades lo despedazaran. Así se representa la polaridad entre Apolo y Dionisos, como duplicidad interior del alma del poeta y sabio, poseído y desgarrado por los dos dioses<sup>382</sup>. Veremos pronto que una de las aportaciones fundamentales de T. Oñate es desvelar que Orfeo se constituye como un mito de salvación, frente a Apolo y Dionisos, que son mitos de conocimiento trágico.

#### 4.2.2 La adivinación

Vuelve Colli a indagar en la sabiduría antigua en relación a la locura. Y observa que la primera aparición de la locura intrínseca a la sabiduría la tenemos en el fenómeno de la adivinación. Aquí se acentúa el alejamiento de la perspectiva de Nietzsche: no sólo en la exaltación y la embriaguez, símbolos de Apolo antes que de Dionisos. En el Apolo de Nietzsche hay un matiz decorativo, de alegría, ornamento y perfume. Y sí, Apolo es el dios del arte, pero Nietzsche no advirtió la duplicidad de Apolo que ya hemos mencionado: la carga de hostilidad de un conocimiento del escabroso futuro y la transfiguración jovial por el arte, representados por sendos símbolos con dos atributos del dios: el arco, que designa su acción hostil; y la lira, su acción simbólica<sup>383</sup>. Heráclito usa sus atributos en varias sentencias:

«Del arco el nombre es la vida; la obra, la muerte.»

«Armonía en contraste como el arco y la lira.»<sup>384</sup>

Platón nos confirma la conexión entre locura adivinatoria y palabra profética en un pasaje del *Timeo*. Distingue entre el hombre exaltado, delirante, insensato, que no es dueño de sus pensamientos y consigue una adivinación inspirada por el dios, que sería el adivino, y el profeta, como intérprete que juzga, reflexiona, razona, resuelve los

382 Cfr., *ibid.*, pp. 28 y 29.

383 Cfr., *ibid.*, pp. 33 y 34.

384 *Ibid.*, p. 35.

enigmas, da un sentido a las visiones del adivino<sup>385</sup>.

A Colli le resulta paradójico que el fenómeno de la adivinación tuviera tanta importancia en la civilización griega. Normalmente el impulso a la acción se debilita en quien cree que el futuro es previsible. En Grecia coexisten paradójicamente una fe total en la adivinación, con una ceguera completa en la esfera política con respecto a las consecuencias de la acción, con un furor desenfrenado al afrontar empresas desesperadas o contrarias a las predicciones de un dios. Ello se explica, según Colli, porque el fenómeno de la adivinación no supone la creencia en el dominio absoluto de la necesidad. Un futuro es previsible no porque haya una conexión continua de hechos, ni porque alguien esté en condiciones de ver tal conexión, sino que es previsible porque es la expresión de una realidad divina; o puede haber también una mezcla de azar y necesidad, la cual concuerda con la naturaleza de Apolo y su duplicidad. La esfera de la locura no es la de la necesidad, sino la del azar. Y la alternativa de una acción hostil y otra benévola sugiere más el juego que la necesidad. Incluso la palabra del dios en el oráculo indica al hombre que la esfera divina es ilimitada, caprichosa, insensata, carente de necesidad, arrogante, pero su manifestación en la esfera humana suena como una norma imperiosa de moderación, control, límite, racionalidad y necesidad<sup>386</sup>.

### 4.2.3 El enigma

Este aspecto enigmático de la palabra de Apolo tiene que ver con su acción hostil hacia el mundo humano. El enigma tiene gran importancia en la civilización arcaica, en su conexión con los orígenes de la sabiduría, al margen de su esfera apolínea. Desde época antiquísima el enigma se separa de la adivinación. El ejemplo más antiguo es el del mito tebano de la Esfinge. Hera o Apolo enviaron a Tebas a la Esfinge, monstruo híbrido, que simboliza la combinación de una animalidad feroz con la vida humana. Ella impone a los tebanos el desafío mortal de su enigma sobre las tres edades del hombre. Quien lo resuelva salvará la ciudad y a sí mismo: el conocimiento, la sabiduría, es el arma de la lucha suprema del hombre, lucha mortal, pues quien no lo resuelva será devorado por la Esfinge, y quien lo resuelva, como Edipo, la precipitará al

---

385 Cfr., *ibid.*, p. 36.

386 Cfr., *ibid.*, pp. 37-39.

abismo<sup>387</sup>.

Todavía en época arcaica el enigma se presenta incluso separado de la esfera divina, como un objeto de una lucha humana por la sabiduría. Estrabón describe un certamen legendario a muerte entre sabios. El contraste entre la trivialidad en la forma y el contenido de esos enigmas, y el carácter trágico de su resolución, revela la intervención de un arbitrio divino perturbador, irracional, trágicamente absurdo. Pero este elemento va atenuándose ya en los siglos VII y VI a. C., y se produce una completa humanización, aunque siempre con un fondo religioso, como manifestación de lo oculto, lo inefable, lo divino. Adquiere entonces una forma contradictoria en esta fase humana del enigma: una contradicción que sugiere engañosamente un contenido. Ya durante el siglo V las resonancias religiosas y solemnes del enigma se apagan completamente, y se usa como juego de sociedad, durante los banquetes, o con los niños como adiestramiento del intelecto. Ha desaparecido ya el *pathos* originario<sup>388</sup>.

Colli nos muestra que la humanización del enigma deviene así: primero el dios ofrece un oráculo y el profeta es un simple intérprete de la palabra divina: el enigma pertenece todavía a la esfera religiosa; después el dios impone un enigma mortal a través de la Esfinge, y el hombre particular debe resolverlo o morirá. Por último, dos adivinos luchan entre sí por un enigma: ya no interviene el dios, queda el fondo religioso, pero interviene un elemento nuevo, el agonismo, la lucha por la vida y por la muerte: ya no son dos adivinos, sino dos sabios, o mejor, dos hombres que combaten por el título de sabio<sup>389</sup>.

Por lo demás, existe un documento fundamental sobre la conexión entre sabiduría y enigma, con numerosas fuentes. Aristóteles cuenta un episodio biográfico de la vida de Homero: cuando llegó a la isla de Ios, patria de su madre, había unos pescadores que estaban despiojándose, ya que no habían pescado nada. Les preguntó si tenían algo y ellos le contestaron:

«Lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido, lo traemos.»

Aludían claro a los piojos. Homero murió de aflicción al no poder resolver el enigma. Maravilla el contraste entre la futilidad del enigma y el desenlace trágico. Para el sabio el enigma es un desafío mortal, pues el sabio debe mostrar ser invencible en lo

387 Cfr., *ibid.*, pp. 43 y 44.

388 Cfr., *ibid.*, pp. 45-48.

389 Cfr., *ibid.*, p. 49.

intelectual. Ha desaparecido el elemento religioso y queda el agonismo humano<sup>390</sup>.

Este relato de la muerte de Homero nos ayuda a resolver una de las sentencias más oscuras de Heráclito:

«Con respecto al conocimiento de las cosas manifiestas los hombres se ven engañados de modo semejante a como le ocurrió a Homero, que fue más sabio que nadie en Grecia y lo engañaron aquellos jóvenes.»

Heráclito acepta el terreno del enigma como agonismo y lanza un nuevo desafío a los hombres. Lanza un enigma sobre el enigma, que exige otra solución, otra clave, no la de los piojos, sino otra más profunda. Así como Homero fue engañado con respecto a las cosas vistas y cogidas (los piojos), los hombres son engañados con respecto al conocimiento de las cosas manifiestas porque creen que son reales, cuando en realidad no lo son. “Las cosas manifiestas que hemos cogido” se refieren ahora a la simple aprehensión sensible; “las dejamos”, es decir, las dejamos caer como reales, permanentes, estables y existentes fuera de nosotros. Y la segunda parte, “las cosas ocultas que no hemos cogido ni visto, las traemos”, más enigmática, pero que se resuelve atendiendo a dos temas heraclíteos esenciales: uno es el *pathos* de lo oculto, es decir, el considerar el fundamento último del mundo como algo escondido, que sería el concepto de divinidad de Heráclito; así lo testimonian algunas de sus sentencias:

«Las armonía oculta es más fuerte que la manifiesta.»

«A la naturaleza primordial le gusta ocultarse.»

Y el segundo tema es la reivindicación mística de una preeminencia de la interioridad sobre la ilusoria corporeidad del mundo; para el que también ofrece Colli dos sentencias que lo confirman:

«Me he indagado a mí mismo.»

«Los confines del alma no podremos recorrerlos aunque recorramos todos los caminos: así de profunda es su expresión.»

La segunda parte de la sentencia significaría así que las cosas ocultas, es decir, la sabiduría, es lo que no vemos ni cogemos, porque la llevamos dentro de nosotros. Toda la sabiduría de Heráclito es un tejido de enigmas que aluden a una naturaleza divina insondable. Toda la multiplicidad del mundo, su ilusoria corporeidad, es una trama de enigmas, una apariencia del dios, del mismo modo que las palabras del sabio son manifestaciones sensibles, pero también son el vestigio de lo oculto, una trama de

---

390 Cfr., *ibid.* pp. 53 y 54.



enigmas. El mundo que nos rodea no es sino un tejido de contrarios; todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios, que está tras ellos<sup>391</sup>.

#### 4.2.4 La dialéctica

Colli nos ha explicado ese fondo religioso, místico y misterioso de la sabiduría griega en su origen. A continuación nos invita a preguntarnos cómo se produjo el paso de ese fondo religioso a la elaboración de un pensamiento abstracto, racional, discursivo, que ya se daba en la fase madura de aquella época de los sabios como razón formada, articulada, lógica, no elemental y como desarrollo teórico de alto nivel. Colli nos informa de que ese paso lo hizo posible la dialéctica, el arte de la discusión entre dos o más personas vivas y no creadas por una invención literaria. La dialéctica es uno de los fenómenos culminantes de la cultura griega, y de los más originales. Su gran desarrollo unitario llega con Aristóteles, en su obra juvenil los *Tópicos*, que constituye un tratado sistemático, a partir de las vías, las formas, las reglas, las argumentaciones, los artificios sofistas; en definitiva, una teoría general de la deducción dialéctica.

Pero si esa obra es la conclusión, ¿cuál es la cumbre y cuál el origen?, se pregunta nuestro intelectual italiano. Para él la cumbre sería Zenón, por encima de Gorgias y de Platón. Y en cuanto al origen, Aristóteles sostiene que también fue Zenón el inventor. Sin embargo, Colli sostiene que ya antes en Parménides hay ya un dominio dialéctico de los conceptos más abstractos, de las categorías más universales. Y están ya en él los principios aristotélicos de no contradicción y del tercio excluido, así como categorías como el ser y el no ser, necesidad y posibilidad. Lo más natural, opina Colli, es pensar en una tradición dialéctica incluso anterior a Parménides, en aquella era arcaica. Habría nacido en el terreno del agonismo, cuando el fondo religioso se hubo alejado y el impulso hacia el conocimiento ya no necesitase el estímulo del desafío de un dios, cuando una porfía entre hombres ya no requiriese que éstos fuesen adivinos. Entonces debió de aparecer el agonismo meramente humano de los desafíos entre hombres por la cumbre del conocimiento<sup>392</sup>.

El enigma, al humanizarse, tomó un carácter agonístico, y la dialéctica habría surgido de ese agonismo. Pero Colli no se conforma con sugerir la hipótesis de dicho

---

391 Cfr., *Ibid.*, pp. 54-59.

392 Cfr. *Ibid.*, pp. 59-65.

origen de la dialéctica, sino que trata de probarlo, y para ello indaga en la terminología de los testimonios más antiguos del enigma y de la dialéctica. Así, trata de mostrar cómo el enigma surge como el fondo tenebroso y la matriz de la dialéctica. El nombre con que las fuentes designan el enigma es “*próblema*”, que significa “obstáculo”, algo que se proyecta hacia delante, como prueba o desafío del dios al hombre. Pues bien, el mismo término “*próblema*” sigue vivo y en posición central en los Tópicos, como formulación de la pregunta dialéctica que inicia la discusión. Por otra parte, hemos visto que la formulación del enigma es contradictoria, igual que la pregunta dialéctica en la que se proponen explícitamente las dos opciones de una contradicción. Ello muestra, según Colli, el estrecho parentesco entre el enigma y la dialéctica. Y aún hay más, pues el verbo “*probállein*”, que en el siglo V significa “proponer un enigma”, Platón lo usa alternativamente con ese sentido y con el de la dialéctica, lo que atestigua que una unidad de fondo entre las dos esferas. También tenían esa doble utilización enigmática y dialéctica palabras como: interrogación, aporía, investigación. Por tanto el misticismo y el racionalismo no tuvieron un origen antitético en Grecia, sino que fueron dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental. La dialéctica surge cuando la visión del mundo griego se vuelve más apacible, cuando el fondo escabroso y la crueldad del dios se van atenuando<sup>393</sup>.

#### 4.2.5 La sofística y la retórica

Sin embargo, según Colli, la dialéctica, la razón, el *lógos*, se vuelven destructivos. Muchas generaciones de dialécticos elaboraron un sistema dialéctico vivo y oral, pero no desembocó en la creación de un contenido doctrinal, en un sistema racional, en un auténtico complejo constructivo como un conjunto de proposiciones que se impusieran a todos los demás. Según la fase más depurada de la dialéctica, la tesis elegida por el interrogado suele ser refutada por el interrogador. Si el interrogado adopta una tesis, el interrogador la destruirá; y si escoge la contraria, también. Las consecuencias son devastadoras, en opinión de Colli. Cualquier juicio en cuya verdad crea el hombre puede destruirse. Resulta que las dos proposiciones antitéticas son verdaderas y falsas al mismo tiempo, lo que es imposible. Tal imposibilidad indica que las dos proposiciones no indican algo real, ni siquiera un objeto pensable. Y, dado que

---

393 Cfr., *ibid.*, pp. 67 y 68.

ningún juicio escapa ni ningún objeto escapan a la esfera dialéctica, de ello se sigue que cualquier doctrina filosófica o proposición científica estará expuesta a la destrucción<sup>394</sup>.

No podemos estar de acuerdo en este punto con Colli, el cual, al identificar la culminación de la dialéctica con la sofística, está ignorando toda una tradición de pensamiento ontológico de los primeros principios, que sí reivindica la posibilidad de lograr un conocimiento seguro y fundamentador. Así lo comprobamos en las siguientes palabras de Teresa Oñate: Gadamer aborda la cuestión «suponiendo que es por causa de Heráclito y Parménides por lo que discuten esencialmente Platón y Aristóteles del único problema pertinente para todos ellos y para la ontología de lo primero: el del bien ontológico. Crucialmente el problema que los vincula entre sí y los vincula también esencialmente a los primeros filósofos, pues son ellos, Heráclito y Parménides, los que dan cuenta, junto con Anaximandro, de la experiencia originaria del lenguaje, sin la cual deja de tener sentido y orientación, criterio y discernimiento, el pensar, sumido en la ceguera, la locura, el extravío, la banalidad, la errancia, el abotargamiento, la arbitrariedad y la desmesura. La brutalidad, la impotencia y la demencia. Pues sin la experiencia de su bien, su límite, su criterio y su unidad, ¿qué sería del *lógos* sino el incendio de la barbarie? Así, yendo a su raíz, plantean la cuestión con sus propias palabras las primeras ontologías del lenguaje del ser y del tiempo que ahora estamos rememorando: las de Anaximandro, Heráclito y Parménides en el alba del pensar occidental.»<sup>395</sup>

Colli da una imagen de la sofística como culminación y decadencia de la dialéctica, que ignora la ontología de los primeros principios, no sólo de los presocráticos, sino también la continuación que llevan a cabo posteriormente Aristóteles, Empédocles y Anaxágoras. Según Colli, Gorgias no se preocupa por salvar nada, pone en duda hasta la naturaleza de los dioses, es el sabio que acaba con la era de los sabios, de aquellos que habían puesto en comunicación a los dioses con los hombres<sup>396</sup>. Parece como si toda la tradición filosófica posterior a Gorgias hubiera dado la razón a éste, y hubieran quedado en el olvido “los sabios que habían puesto en comunicación a los dioses con los hombres”, es decir, los sabios que habían llegado hasta lo divino de los primeros principios, del Bien ontológico y de las leyes inmanentes de la *phýsis*, del *lógos* y de la *pólis*.

394 Cfr., *ibid.*, pp. 73-75.

395 Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica”, *op. cit.*, p. 449.

396 Cfr., G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*, *op. cit.* p. 85.

En Gorgias percibe también Colli el nacimiento de la retórica y de la filosofía como literatura. Con él hay un cambio profundo en las condiciones externas, objetivas del pensamiento griego. Hasta Gorgias el lenguaje dialéctico había sido algo privado. En Atenas, a partir del s. V, el lenguaje dialéctico entró en el ámbito público y político. Empieza a utilizarse incluso fuera de la discusión, cuando los oyentes no se conocen y la palabra va dirigida a profanos que no discuten, sino que se limitan a escuchar. Así nacía la retórica con la vulgarización del lenguaje dialéctico, injertándose en su tronco. Y también es agonística pues los oyentes deberán juzgar la intervención, en comparación con lo que digan los otros oradores. Para lograr la victoria era necesario un ingrediente emocional con el que persuadir a los oyentes. Si en la dialéctica se luchaba por la sabiduría, en la retórica se luchaba por una sabiduría dirigida al poder. Gorgias, el paladín de la dialéctica, fue también uno de los artífices, el fundador incluso, de la retórica<sup>397</sup>.

#### 4.2.6 La filosofía

Un elemento esencial de tal transformación es la escritura. Si bien la retórica nació como palabra viva, la escritura la acompañó desde su aparición por razones técnicas: los oradores escribían sus discursos y después los aprendían de memoria, debido a que el pulimiento del estilo debía cuidarse para alcanzar la excelencia en el arte de la excitación de las emociones del público. Y esta relación de la retórica con la escritura influyó en la aparición de un nuevo género literario: la filosofía, cuando la escritura pasó de ser un instrumento mnemotécnico a tener autonomía expresiva. Con Gorgias la dialéctica da señales de convertirse en literatura, pero sólo con Platón el fenómeno se declara abiertamente cuando inventó el diálogo como literatura, como un tipo de retórica y de dialéctica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. Platón llama a este nuevo género literario “filosofía”. Posteriormente el género se transformaría en tratado y seguiría llamándose “filosofía”. Así hasta hoy<sup>398</sup>.

Al investigar los orígenes de la filosofía, que es lo que se propuso Colli en *El nacimiento de la filosofía*, resulta difícil -nos dice- imaginar las condiciones preliterarias

---

397 Cfr., *ibid.*, pp. 85-87.

398 Cfr., *ibid.*, pp. 88-94.

del pensamiento, válidas en una esfera de comunicación oral, que nos han inducido a distinguir una era de la sabiduría como origen de la filosofía. Platón es el que posibilita tal reconstrucción cuando atribuye al pensamiento de los sabios una mayor importancia que la de una simple anticipación balbuceante, una mayor importancia incluso que la de su propia “filosofía”. Pues la época de Heráclito, Parménides y Empédocles es para Platón la era de los sabios, frente a la cual él es un filósofo, un amante de la sabiduría, o sea, alguien que no la posee<sup>399</sup>.

Finaliza Colli su libro seleccionando dos pasajes fundamentales de Platón, de importancia decisiva para interpretar su pensamiento y el valor que otorgaban a la escritura en la cultura griega. El primer fragmento pertenece al *Fedro* y cuenta el mito de la creación de la escritura por el dios Teuth para el faraón Thanus. Éste la califica de instrumento de rememoración puramente extrínseco, cuya sabiduría sólo puede ser aparente y no verdadera. Platón acusa de ingenuo a quien piense transmitir por escrito un conocimiento y un arte, como si la escritura pudiera transmitir algo sólido. El segundo pertenece a la Séptima carta y cuenta que Dionisio II, el tirano de Siracusa, había pretendido divulgar por escrito la doctrina secreta de Platón. Éste niega la posibilidad de la escritura para divulgar y expresar un pensamiento serio: ningún hombre confiará su pensamiento filosófico a los discursos inmóviles como son los escritos; cualquier persona seria se guarda de escribir sobre cosas serias para exponerlas a la malevolencia y a la incompreensión de los hombres. Según Colli, los intérpretes modernos no han tenido en cuenta estos pasajes platónicos. Asombran sus consecuencias, pues el Platón que conocemos, el de sus obras escritas, en las que se han basado sus interpretaciones y de las que surgió el enorme influjo sobre el pensamiento y la cultura occidentales, ese Platón no sería nada serio según él mismo. Toda la filosofía posterior, empezando por Aristóteles, en la medida en que son una discusión con los escritos platónicos, no sería seria<sup>400</sup>. Lo mismo ocurriría con la bibliografía utilizada en el presente trabajo que trata sobre el pensamiento de Platón o de quien dialoga y discute con él, es decir, Aristóteles. Incluso habría que concluir descorazonadoramente que gran parte de este trabajo no es nada serio.

Así nació la filosofía, cuenta Colli. La emocionalidad dialéctica y retórica a un tiempo, que todavía vibran en Platón, estaba destinada a agotarse y a cristalizarse en el espíritu sistemático. Pero lo que precede a la filosofía, el tronco para el que la tradición

---

399 Cfr., *ibid.*, p. 94.

400 Cfr., *ibid.*, p. 96.

usa el nombre de “sabiduría” y del que sale ese vástago pronto atrofiado, es, para nosotros, remotísimos descendientes, más vital que la propia filosofía. Así concluye Colli su espléndida obra sobre las raíces míticas y mitológicas de la filosofía, que se verá enriquecida con las puntualizaciones no menos espléndidas de Teresa Oñate que traemos a continuación y en las que nos mostrará que los dos modos de praxis filosófica que han discutido desde el comienzo de la filosofía tenían ya sus raíces mitológicas en sendos tipos de mitos: sapienciales, uno, y soteriológicos y escatológicos, el otro.

### 4.3 LA APORTACIÓN DE T. OÑATE

Teresa Oñate, en su obra *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, enriquece esta investigación de Colli sobre los mitos de Apolo, Dionisos y Orfeo, relacionándolos con mayor profundidad hermenéutica con los dos modos de praxis con los que se inicia la filosofía: en el origen prefilosófico de la filosofía hay, según ella, dos tipos de mitos, los mitos de comprensión y los mitos de salvación; los mitos sapienciales y los mitos narrativos soteriológicos y escatológicos; los sincrónicos y los histórico-diacrónicos; en definitiva, los de Apolo y Dionisos, y el de Orfeo<sup>401</sup>.

#### 4.3.1 Los mitos sapienciales: Apolo y Dionisos

Nos explica T. Oñate que los mismos dioses Apolo y Dionisos encarnan simbólicamente la compleja dualidad del límite de la henología presocrática. De su mano descubrimos también la inocencia del azar, del límite que no tiene ningún sujeto detrás que lo ponga poniéndose antes de él. Apolo, con su arco y su lira, encarna la lucidez del que se sitúa y mide desde los límites, como el águila, abarcando la mayor comprensión de los límites: la asunción de la inevitabilidad de la muerte del mortal. Los símbolos de la lira y el arco se abren ahora en toda su significación: la lira de la música y la poesía, como esencia de las artes, y el arco curvo del tiempo, cuya flecha mata. Como Colli, también ella conecta los dos dioses en estos símbolos: el arco y la lira de Apolo dibujan la cornamenta del macho cabrío o del toro de Dionisos; y la embriaguez del arte simbolizada por la lira se conecta con la danza extática de Dionisos.

---

401 Cfr., Teresa Oñate, *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje el inicio de Occidente*, op. cit. p. 114.

En fin, Apolo, el fuego divino, la mente consciente que reúne lo disperso haciendo aparecer el sentido del espacio-tiempo iluminado. Y Dionisos, la esencia del placer de los sentidos y la percepción de lo inmediato: las imágenes, los sonidos, el trueno, la tormenta, la lluvia, pero a la vez la esencia del dolor, de la herida del golpe por el que se muere, y de la embriaguez de la conciencia. Nos describe T. Oñate a Apolo como el dueño del límite, como el no-dividido, el no-múltiple, y a Dionisos, como el sí-dividido, el sí-múltiple, pero también como la víctima que muere al reunirse, cuando le alcanza la flecha, el rayo del límite, renovando el ritual de una muerte-resurrección inmanente, que canta la alegría y la inocencia del ser en devenir, naciendo cada vez como si fuera su primera vez<sup>402</sup>.

Apolo y Dionisos, como mitos sapienciales, formarían así los dos lados del límite, al que se llegaría por doble vía: la vía profética y poética de Apolo, y la vía misteriosa y erótica de Dionisos; el saber racional de la profética, que culmina en la poética del arte, y la sabiduría misteriosa o de la desposesión del sujeto, del yo, hasta lograr la desnudez de todas las creencias del sistema de inserción al que uno pertenece, con métodos de transgresión dionisiacos y ceremoniales de desposesión, cuyo final extático toca los límites y alcanza lo otro, el afuera del hombre, lo divino. La cuádruple sabiduría-demencia de Apolo-Dionisos, a la vez como dejar ser, reunir y afirmar de las ciencias, las artes, la política, la música, la poesía (de la sabiduría apolínea), y el dejarse alterar, desnudarse, metamorfosearse, despedazarse, abrirse y olvidarse de la sabiduría erótica y misteriosa (dionisiaca). Velar y desvelar, reunir y deshacer, recordar y olvidar, el misterio del ser límite: mitos de comprensión sapienciales y simbólicos, alrededor del oráculo de Delfos<sup>403</sup>.

#### 4.3.2 Los mitos soteriológicos y escatológicos: el orfismo

Pero Teresa Oñate nos recuerda que en los orígenes remotos de la filosofía están presentes también los mitos narrativos soteriológicos y escatológicos de Orfeo y el orfismo, los mitos de salvación del hombre-dios, que desembocarán en la otra forma de racionalidad, la del pitagorismo y el platonismo, la cual polemizará con la sabiduría de la asunción del límite, que nace en Mileto, continúan Heráclito y Parménides y hace

---

402 Cfr., *ibid.*, pp. 115-118.

403 Cfr., *ibid.*, pp. 119-120.

suya después Aristóteles. Vemos que la crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo, que era la misma de Aristóteles al platonismo, tiene hondas raíces mitológicas en la apropiación que lleva a cabo el orfismo de los mitos sapienciales de Apolo-Dionisos. Nos explica T. Oñate que los orígenes del orfismo son tan oscuros y confusos como claro es su único fin escatológico: el alma del hombre es inmortal y divina, y se encuentra en este mundo como encerrada en una cueva terrestre de dolor, lucha, culpa, de la que podrá salir mediante una ascética de purificación que se prolongará a lo largo de las metempsicosis, en que tendrá que cambiar de cuerpo tantas veces como sea necesario. Según el premio o castigo que haya recibido tras cada muerte, logrará escapar del ciclo y ser un dios inmortal, o sufrirá las terribles torturas del infierno. Se resume en un solo grito del hombre frente a lo divino inmanente de los límites descubierto por el otro tronco de la filosofía en el ser de la naturaleza y en el ser del lenguaje: “Yo también soy de raza divina”, el mismo grito que recorre desde los rituales órficos hasta el platonismo pitagórico místico-científico<sup>404</sup>.

Continúa Teresa Oñate describiendo el orfismo y mostrando cómo prescinde de lo que no es decisivo del mito, de los dioses personales, y conserva lo esencial mitológico: la racionalidad genésica, cinética, narratológica, antropomórfica; añadiendo a la teogonía olímpica derrocada de Homero un factor de fuerza: la dimensión escatológica, que sustituye la antropomorfización de los dioses por la teomorfización del hombre<sup>405</sup>. Nos cuenta así mismo cómo la absorción de Apolo y de Dionisos es la principal vía en la génesis del orfismo, lo que no obsta para que los misterios eleusinos se siguieran celebrando durante un milenio desde el siglo VII a. C. hasta la destrucción del santuario por Alarico, el caudillo godo en el 394, tras la prohibición del culto a los dioses por el emperador cristiano Teodosio. Una gran festividad mística que finalizaba con una experiencia colectiva, en el borde de la debilidad y en el límite, experiencia de la muerte del yo en que los iniciados se sentían uno con la comunidad de fieles, identificados y siendo uno con la naturaleza, y en que descubrían la sabiduría del límite, el *lógos* de la *phýsis*, el sentido de la naturaleza, el sentido de la muerte para la vida, la resurrección inmanente de la vida. En definitiva, la experiencia de reconciliación con el infierno que termina por bendecir a Hades, gracias a Dionisos; la experiencia de hondo sentido catártico respecto del terror a la muerte, pues ni demonios, ni juicios, ni pecados, ni torturas esperan al hombre que comprende y asume la ley del ser, la

---

404 Cfr., *ibid.*, p. 120.

405 Cfr., *ibid.*, p. 122.



sabiduría del límite, que disponen a la buena muerte, la de la aceptación del disolverse al morir en la vida común a favor de la aparición de otros, a favor de la renovación plural del devenir, que pasa por la muerte de los individuos<sup>406</sup>.

Sin embargo, -sigue relatándonos la T. Oñate- el orfismo se apodera de Delfos y de Eleusis distorsionando violentamente el sentido eleusino del mito, el sentido dionisiaco-délfico, el sentido de la ley límite como reconciliación. Orfeo, el cantor-poeta, que nace de una divinidad fluvial, está casado con una ninfa de los ríos, Eurídice, la cual muere por una picadura de serpiente y desciende al Hades. El poeta de voz maravillosa, que tenía fama de poder embelesar hasta a las fieras, convence a Hades de que abra el Tártaro para recuperar a su amada. Hades y Perséfone le ponen la condición de que, en el camino de la vuelta a la tierra, no se vuelva para mirar si su mujer lo sigue. Orfeo no puede cumplirla y Eurídice se disuelve, pero Orfeo consigue recordar el camino de vuelta, el de la resurrección, para comunicarlo por piedad universal a los pobres mortales. Irritado contra Dionisos, al que culpa de que no haya permitido la vuelta de Eurídice, Orfeo logra que los Titanes lo maten, despedazándolo vivo para después comerse sus fragmentos. Zeus, el padre de Dionisos, arrasa a los Titanes con un rayo. Su hermano Apolo recoge los pedazos de Dionisos y los entierra al pie del monte Parnaso, en Delfos. De las cenizas de los titanes nacen los hombres, mitad salvajes y mitad divinos. Las ménades de Dionisos se vengan despedazando a Orfeo. Su muerte da lugar a la salvación del hombre: como Orfeo conoce el camino de vuelta del Hades, pueden las almas, bebiendo el agua de la inmortalidad que es Orfeo, el río, salir de los infiernos y volar a su patria supraceleste. La salvación debe seguir un camino dualista: someter al Titán-cuerpo, esclavizar al que debe ser esclavo y no tirano: las pasiones corporales<sup>407</sup>.

### 4.3.3 Platonismo y cristianismo

Platón depurará el orfismo: el cuerpo no se considerará tan negativamente pues, en lugar de cárceles o tumbas, serán estancias temporales, lugares de paso para el huésped inmortal en vía de ascenso-purificación hacia el más allá. Y en su programa de salvación para el alma, el Filósofo sustituye a Dionisos-Orfeo como guía del camino

---

406 Cfr., *ibid.*, pp. 133-134.

407 Cfr., *ibid.*, pp. 138-141.

racional a la patria divina, pero por la vía de ir contra Dionisos: éste vive en la caverna mientras que el filósofo ha visto la luz, el mundo inteligible, y desciende a la caverna para conducir a los prisioneros que sean capaces de recibir la revelación, a la luz de las Ideas divinas. La filosofía de Platón se irá convirtiendo en un orfismo pitagórico aristocratizante, culto, elitista y científico, como vía de divinización del alma del hombre y nihilización del cosmos, con consecuencias en la ontología política, que se vuelve metafísica y utópica como historia trascendente de liberación.

Y en el orfismo cristiano se operará una síntesis entre Apolo y Dionisos en la figura de un Cristo helenista. De Apolo no quedará ya nada, ni las artes ni las ciencias ni la filosofía ni el teatro ni la *phýsis*. Y un Dionisos suavizado conserva lo esencial de la soteriología, pues habrá de morir como los dos dioses, torturado y sacralizado por amor a los hombres. Un Dionisos-Orfeo semita y helenístico, que ha olvidado la sabiduría griega de Apolo<sup>408</sup>.

## 5. GADAMER

### 5.1 EL BIEN ONTOLÓGICO

Nuevamente recurrimos a Teresa Oñate, que nos introduce en los temas clave de la investigación hermenéutica gadameriana sobre los presocráticos. Nos comenta que Gadamer ha insistido en la importancia central del “se reflexivo” como marca distintiva de todo lo vivo dotado de alma. Es el *leit motiv* de sus estudios heraclíteos en *El inicio de la sabiduría*. Lo que distingue a la vida-alma de los objetos técnicos como realizaciones de conceptos es que las acciones espontáneas y autolegisadas del alma no son meros movimientos, debido a la reflexividad inmanente implicada en todos los procesos propios de las vidas cuyas subjetualidades resultan afectadas y transformadas de modo decisivo por esos mismos procesos suyos de autoalteración, o sea, de acción que revierte sobre sí misma. El régimen temporal, espacial y racional de los lenguajes de la vida es distinto del régimen de lo cósmico. Y ella nos recuerda cómo ya Aristóteles había centrado en la diferencia del modo de ser temporal y espacial entre *kínesis* y *enérgeia* (movimiento extenso y acción intensiva, reflexiva y comunicativa) toda su crítica del platonismo matematizante, encerrado en los conceptos y sus medidas. Y ello

---

408 Cfr., *ibid.*, pp. 142-143.

para diferenciar los lenguajes de la vida, propios de la *phýsis kai pólis*, y también del arte poética (*poíesis*) respecto de los ámbitos cinéticos, lógicos y tecnológicos<sup>409</sup>.

Hemos visto al tratar la hermenéutica de Heidegger lo que es para éste la diferencia ontológica. Pues bien, Gadamer la retoma de Heidegger para dar cuenta del modo de ser de la verdad ontológica como “*energeía kai alétheia kai entelécheia*”, o sea como “acción y desvelamiento de la verdad y comunicación”. Una diferencia ontológica no entendida al modo de los monoteísmos y los monologismos, como una diferencia entre El Ser y los Entes, sino como diferencia de ámbitos intensivo (de lo ser) y extenso (de lo ente), que corresponden respectivamente a los lenguajes de las acciones extáticas-límite y los lenguajes de los movimientos dinámicos referenciales. Es la lógica intensiva del alma cuyas acciones se multiplican sin dividirse, igual que llegan a ser sin generarse, y se incrementan cuanto más se dan. A esta experiencia racional extática y no cinética del pensar llama Aristóteles, siguiendo a los presocráticos, *noeîn*, experiencia del pensar, que culmina en la acción verbal *energeía kai alétheia*, recibida y transmitida: *kai entelécheia*<sup>410</sup>.

La diferencia ontológica se da (recordemos con Heidegger que “se da” y “no es hecha”) también en la concepción del Uno y el Todo de las ontologías noéticas de Parménides, Heráclito y Aristóteles, que distinguen entre el Uno intensivo, el Bien ontológico, y el segundo uno, el “Uno-todo” extenso, compuesto o referencial, potencial y cinético, como es el caso de los organismos, del cosmos o de cualquier síntesis compuesta, ya sean conceptos universales, juicios, definiciones o ya cualquier síntesis de la imaginación. La unidad de este segundo uno es potencial porque aun siendo unidades tienen estructura extensa divisible, ya sea de extensión como materia física, ya con materia abstracta o cantidad lógica. Y es potencial también porque remite a una causa simple intensiva o causa-límite, sin la cual el conjunto no sería un todo distinto de la suma de las partes. La diferencia entre los dos unos, o mejor, la diferencia entre los dos modos de ser del uno concentra la discusión nuclear de Platón y Aristóteles<sup>411</sup>, así como la crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo<sup>412</sup>.

Nos anima Teresa Oñate a reflexionar con mucho cuidado sobre cómo contestó

---

409 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, op. cit. p. 404.

410 Cfr., *ibid.*, pp. 405-408.

411 Cfr., *ibid.*, p. 409.

412 En el apartado 5.4 del presente trabajo se muestra con detalle la exposición de dicha crítica, a cargo de Teresa Oñate.

Aristóteles a la pregunta socrática sobre la *paideía* de la virtud, es decir, con la frase filosófica “sólo se transmite el modo de ser verdad de la virtud”, para llegar a la cual necesitó la argumentación de los 14 *lógoi* de la *Filosofía Primera*, mal llamada después *Metafísica*. Con esos 14 *lógoi* confutaba punto por punto la Dialéctica platónica-pitagórica, la cual, como doctrina de los primeros principios, defendía las Ideas-Géneros Universales y las Ideas-Números como causas del ser, del conocer y del devenir. Aristóteles tenía que reducirla al absurdo para obtener de su confutación la única apoyatura para sus tesis contrarias. “Sólo se transmite o enseña el modo de ser de la acción-virtud (*praxis-énergeia-areté*)”. Se está refiriendo aquí Teresa Oñate al Bien ontológico, al Uno intensivo, al límite limitante, como fundamento de la *phýsis*, la *pólis*, la razón común y la eticidad, así como de la *paideía* de la virtud. Así lo había establecido ya -continúa Oñate- la crítica ontológica y lingüística de Heráclito y Parménides contra la superficial sabiduría matemática de los pitagóricos, que sólo pensaban en la salvación mitológica del alma del hombre; y así lo atestiguaba también la tradición de la teología física milesia<sup>413</sup>.

Según la profesora Oñate, Gadamer continúa la tarea hermenéutica de los presocráticos iniciada sobre todo por Heidegger, permitiéndonos entender mejor a éste último e impidiendo que la alteración del lenguaje de la tradición metafísica tache la sabiduría presocrática de gnosis mitologizante o poetizante. Muestra Gadamer la coherencia de las interpretaciones presocráticas heideggerianas y el rigor racional de su principal descubrimiento, a saber, el de la *nóesis* de la *alétheia* como unidad dialógica o mismidad-diferencial entre Parménides y Heráclito, en que se basa el “Segundo Heidegger”. La aportación más original de Gadamer será mostrar la diferencia de Heráclito y Parménides, una vez mostrada su mismidad. Sin olvidar la defensa que lleva a cabo de Platón frente a la crítica de Aristóteles, pues también aquél en su Dialéctica trató de hallar el Bien ontológico como criterio fundante y nada menos que en Heráclito. Tanto para Platón como para Aristóteles aquí entraban en juego los presocráticos, exigidos como estaban aquéllos por la tensión de buscar dar con la expresión originaria del pensar del principio, del *arché*, en los primeros pensadores contradogmáticos que discuten y se dejan interrogar por la cuestión del bien, del límite, el uno y lo múltiple, lo común y el criterio. Los presocráticos están en el origen en el doble sentido de la palabra: como comienzo de nuestra memoria crítica y como inicio de nuestro problema

---

413 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos...” op. cit. pp. 396 y 397.

distintivo, a saber, el problema del bien ontológico, que se busca como criterio primero de la experiencia del pensar racional comunitario, el cual se pregunta por los principios constituyentes del diálogo (*dia-lógos*), del ser del lenguaje y de todos los sistemas de orden de la filosofía, de la *pólis*, de las artes, etc<sup>414</sup>.

## 5.2 GADAMER DEFIENDE A PLATÓN

Pero si esto es lo que los une, ¿por qué discuten tan apasionadamente Platón y Aristóteles?, ¿por qué la crítica del platonismo atraviesa y estructura todo el Corpus aristotélico? Si Gadamer pone el énfasis en lo que tienen en común ambos filósofos en sus respectivas interpretaciones de los presocráticos, Teresa Oñate enfatiza, en prácticamente toda su obra hermenéutica<sup>415</sup>, sus diferencias, porque ella ha comprendido que en esa crítica de las Ideas de Platón como primeros principios por parte de Aristóteles, anticipada ya por la crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo<sup>416</sup> (e implícita ya en los dos tipos de mitos sapienciales, por una parte, y soteriológicos y escatológicos, por otra, que se daban ya en la mitología de la Antigüedad prefilosófica, como vimos anteriormente) debe ser proyectada por la hermenéutica de nuestra época postmoderna contra la metafísica contemporánea y la racionalidad científica, por haberse quedado todos a medio camino, sin haber querido acceder a los primeros principios constituyentes del pensar mismo, y haberse quedado sólo en los sistemas de juicios aceptados por su rentabilidad tecnológica.

Sin embargo, Gadamer quiere darle la palabra a Platón para dejarle aparecer auténtico y libre de los estratos y sedimentos cristianos y secularizados, y sin que tenga que responder a las objeciones de Aristóteles. De esta manera subraya lo que sí comparten, que es según Teresa Oñate, el platonismo de ambos filósofos partícipes en lo mismo: en la ontología ética o práctica del ser-bien, la unidad de la virtud, y su comunicabilidad racional que funden una *paideía* política de la comunidad ciudadana<sup>417</sup>. Gadamer da prioridad a los diálogos más tempranos de Platón, en los que busca un

414 Cfr., *ibid.*, pp. 435-445.

415 Así lo hemos podido comprobar en *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, op. cit., pp. 249-267; en *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, op. cit., pp. 95-102; y en “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, op. cit., especialmente en pp. 447-449.

416 A este tema ha dedicado T. Oñate un seminario monográfico con un gran sentido didáctico: *La crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo*, op. cit.

417 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos...” op. cit. p. 449.

Platón heraclíteo, un Sócrates del Eterno Retorno y del Bien ontológico, y con este Platón temprano pretende eliminar la crítica que Aristóteles lanza contra el platonismo último que se ha dejado colonizar por el pitagorismo; sin embargo, Teresa Oñate, reconociendo el valor del platonismo inicial, el del Bien ontológico, centra su mirada crítica en el último Platón (el *Parménides*, el *Sofista*, *Político*, *Teeteto*, *Filebo*, *Timeo* y *Leyes*) y en la crítica que lanza Aristóteles al pitagorismo que ha destruido al verdadero platonismo. Gadamer considera que tal crítica no es pertinente. Así lo explica Teresa Oñate: «De nada le sirve a Aristóteles -protesta Gadamer- porque todo esto, el régimen intesivo del alma espiritual, que es el de la *enérgeia kai entelécheia*, propio de los *noémata* y el *noeîn* de Aristóteles, no es sino ¡el descubrimiento originario y genuino de la experiencia heraclíteo y platónica del fuego y el *éros* del bien ontológico!»<sup>418</sup> Protesta Gadamer reclamando, al menos, el estatuto problemático del asunto: a Platón no se le puede aplicar la misma crítica que a Anaxágoras de haber confundido la causalidad final que mueve por amor y amistad del bien ontológico participativo, con la causalidad motriz eficiente relativa al mundo sensible, que aparece en el *Timeo*. No le afecta la crítica contra Anaxágoras por haber confundido el bien ontológico y el *noeîn* espiritual con causas genéticas o fuerzas productivas, según el *chrónos* del antes y el después. Porque ya para Sócrates y Platón la teoría físico-mecánica de Anaxágoras resultaba tan decepcionante como para que Sócrates hubiera de girarse a la ontología ética del alma, a fin de buscar allí lo *arché* noético como bien ontológico<sup>419</sup>.

¿Qué Platón es el auténtico?- nos preguntamos nosotros-. Para los tres intérpretes que venimos consultando se trataría del primero, pero con distintos matices: Aristóteles y Oñate consideran que Platón y la Academia se dejaron corromper por el pitagorismo matematizante y tecnológico. Oñate enfatiza además que fue este último platonismo pitagorizante el que triunfó, dando lugar a la metafísica, primero cristiana y después secularizada, la cual es la responsable del desvarío y la errancia de la racionalidad tecnológica, productiva y sin fundamentos que domina el mundo en la actualidad. El primer Platón, que pertenecería al otro tronco de la filosofía, al que hunde sus raíces en los mitos sapienciales y busca en el bien ontológico el fundamento de la *phýsis*, del *lógos*, del *éthos* y de la *pólis*, habría quedado olvidado por el pensamiento metafísico dominante. Ese primer Platón, junto con ese tronco fundante de la filosofía griega, es el que la Hermenéutica lleva más de un siglo tratando de redescubrir y

---

418 Ibid., p. 470.

419 Cfr. *ibid.*, pp. 469 y 470.

reivindicar como un modo nuevo-antiguo de racionalidad para nuestra contemporaneidad. Gadamer comparte también la crítica contra la metafísica, que hereda de Nietzsche y de su maestro Heidegger; sin embargo, quizá con cierta contradicción o con una lectura poco crítica de los últimos diálogos de Platón, trata de librar a éste de la responsabilidad en la cadena que lleva la racionalidad hacia la metafísica, a saber, la del orfismo, el pitagorismo, el platonismo, el neoplatonismo, el cristianismo, la Ilustración y toda la modernidad, que comprende el racionalismo, el idealismo, el positivismo, el marxismo y los totalitarismos del siglo XX.

### 5.3 UNA EDUCACIÓN ESTÉTICA Y TRÁGICA

Gadamer libera a Platón de tal responsabilidad en el curso del pensamiento hacia la metafísica y además lo reivindica -seguimos nuevamente a Teresa Oñate- por no haber olvidado, como sí hizo Aristóteles, la tragicidad del problema que había hecho temblar a Heráclito y a Platón, sumiéndolos a ambos en una honda melancolía, porque no basta ordenar el deseo del alma-corporal al deseo del alma-espiritual, haciendo que el primero se subordine al segundo, por una razón terrible: el alma-corporal no puede desear la muerte, por cuya asunción como límite se abre el ámbito del alma-espiritual. Los dos deseos contradictorios se cruzan en el alma del hombre, que es tensada y desgarrada por lo otro de cada deseo. Parménides sí parece sostenerse en la senda ascendente y unitaria, en el límite del medio, sin mirar al abismo y sin dejarse aterrorizar por la disimetría divergente de los dos mundos a ambos lados del límite. Gadamer nos descubre que, si bien Heráclito y Parménides habían dicho “lo mismo”, también había una diferencia en esa mismidad: Heráclito descubre que los dos deseos del alma y sus dos extremos correspondientes, la vida eterna y la muerte, no sólo son contradictorios y divergentes, sino que también están cruzados, y por ello el hombre precisa de todas las fuerzas para conducirse por la senda escarpada del bien-ser-límite. No basta con ordenar al alma individual que asuma la muerte, porque el alma no lo quiere, no puede quererlo y prefiere no saber, prefiere soñar, imaginar, dormir, mentir, fugarse creando relatos, mitos, religiones escatológicas. Pero a la vez, el alma que ha descubierto el límite tampoco puede ya vivir sin el conocimiento de la eternidad inmanente y la inocencia de ese otro lugar-tiempo donde se da lo extático, lo que no

muere ni se genera<sup>420</sup>.

Para Gadamer sólo una educación estética y trágica del alma del hombre puede dar lugar a una gran cultura como también Nietzsche reclamaba; una educación basada en la ontología estética y hermenéutica, una educación en la que podamos experimentar a través del arte la puesta en escena de la muerte, la catarsis del terror hacia la muerte y de la venganza contra la vida, y de la que surja una comunidad civil solidaria. Una educación opuesta a la teodicea secularizada de la modernidad, que opera continuando, por la vía del ateísmo y el agnosticismo, la escatología de salvación del cristianismo metafísico, proyectado en la historia, la ciencia y el progreso tecnológico. Una educación basada en la ontología presocrática que disuelva todo espíritu de venganza contra la vida y dé lugar a la gran reconciliación de un espacio-tiempo menos violento que el del nihilismo occidental. Esta educación está inscrita en el corazón de toda la obra gadameriana a partir de *Verdad y método*<sup>421</sup>.

Conmovida el alma del espectador por la puesta en escena artística del abrumador desenlace trágico, el escalofrío y la desolación del éxtasis con que le afecta la tragedia en tanto *mímesis* estética del destino atroz del mortal y la ineludibilidad del misterio de la muerte, se producirá -enseña Gadamer- una unificación del alma respecto de lo que le separaba de lo otro y los otros, y una asunción de la ley que iguala entre sí a los héroes, los ricos, los famosos y los plebeyos, así como una serenidad que atempera la cobardía de la fuga y la temeridad de la inconsciencia, abriendo el lugar cívico-político de la paz social y la esperanza racional. Se trata de una asunción comunitaria y pública de la propia finitud, que libra al alma de su pretensión de libertad y responsabilidad infinitas, enseñándole que no todo está en nuestras manos, volviéndola, además de compasiva e indulgente hacia sí misma, también hacia los otros y sus errores. En definitiva, su ontología estética y hermenéutica trata de lograr una educación estético-trágica para un hombre que ya no desee ser una versión secularizada del dios todopoderoso creador que había legitimado la venganza infinita; un hombre de buen temperamento, de pasiones alegres, sin resentimiento contra la vida-muerte y que se atenga al criterio-límite. Es Zaratustra-Heráclito el maestro de la racionalidad hermenéutica de Heidegger y Gadamer, como filosofía de la historia postmetafísica no-violenta y no-nihilista. Ésta es la teología filosófica de Gadamer, que late en el corazón de la hermenéutica. La que Nietzsche, Heidegger, Gadamer, y Heráclito, Parménides y

---

420 Cfr., *ibid.*, pp. 470-476.

421 Cfr., *ibid.*, pp. 478-481.



Aristóteles, y tantos otros han depositado en el *lógos* del hombre, señalando su bien máspreciado<sup>422</sup>. Hermosas palabras éstas con que Teresa Oñate describe la ontología estética y hermenéutica de Gadamer y que dejan translucir la admiración hacia su maestro.

## 5.4 EL INICIO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Nos disponemos a continuación a estudiar dos de las obras que Gadamer ha dedicado a la investigación hermenéutica de los presocráticos: *El inicio de la sabiduría* y *El inicio de la filosofía occidental*. Comenzamos por ésta última, en la que después de exponer el sentido del “inicio” de la filosofía, como principio no determinado todavía en un sentido u otro y del que son posibles todos los desarrollos, y cómo debe ser la aproximación hermenéutica a ese inicio, temas ya tratados en nuestra introducción<sup>423</sup>, nos explica que para él la única aproximación al tema de los presocráticos es estudiar a Platón y Aristóteles y ver qué cuestiones se han planteado y en qué sentido, estudiando los textos en los que hablan de sus predecesores, y teniendo en cuenta que no han trabajado desde la perspectiva de nuestra investigación histórica, sino motivados por sus propios intereses, por su propia búsqueda de la verdad, que en los dos presentaba caracteres comunes pero también diversos. Platón y Aristóteles son el terreno sólido sobre el que estudiar a los presocráticos porque son los primeros textos auténticos sobre ellos. Las colecciones de fragmentos no tienen casi ningún valor si las comparamos con las posibilidades de comprensión que ofrece un texto auténtico e íntegro; con aquéllas se puede interpretar esto y lo contrario, al estar separadas de sus respectivos contextos<sup>424</sup>.

### 5.4.1 El problema del alma

A continuación se dispone a interpretar los testimonios que considera más importantes de ambos pensadores sobre los filósofos presocráticos. Comienza con el *Fedón*, 96 y ss., texto que trata sobre el problema del alma y que le parece fundamental porque nos informa de los problemas que interesaban a un pensador de la época y de las

---

422 Cfr., *ibid.*, pp. 481-485.

423 Cfr., H-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit. pp. 13-35.

424 Cfr., *ibid.*, pp. 35-37.

tendencias fundamentales de la cultura de entonces. Problemas como si el alma es una fuerza vital o una especie de capacidad espiritual, o sea, un vivir o un pensar, o los dos aspectos entrelazados. Es el tema que trata Platón y por medio de él tenemos que comprender cómo lo trataron los presocráticos. Comienza con el largo relato autobiográfico de Sócrates, hecho por Platón, con sus experiencias con los científicos de la época y su nueva orientación en el camino hacia la verdad, según la teoría de las ideas. Le parece a Gadamer importante destacar que los dos interlocutores de Sócrates son pitagóricos exiliados en Atenas en una época en que la secta se había disuelto por motivos políticos. Cebes y Simias representan la evolución del pitagorismo, de secta religiosa a grupo de investigadores y científicos. Por tanto se trata de una discusión con dos científicos que describen los resultados de la ciencia de su época, la biología y la astronomía de la época platónica<sup>425</sup>.

El problema del alma, de la vida y de la muerte surge en el último día de Sócrates, poco antes de su suicidio. Y surge el problema de la inmortalidad. Sócrates está a favor. Su primer argumento es el de la estructura cíclica de la naturaleza: el revivir es una realidad, los vivos son engendrados a partir de los muertos y las almas de los muertos continúan existiendo. Luego dice que esta segunda existencia será mejor para los buenos y peor para los malos. Este argumento no le parece muy coherente por lo que algunos lo han suprimido; no obstante, a él le parece importante que Sócrates destaque que el destino de los mortales depende de la moral de la vida vivida. Es verdad que nadie está seguro de la inmortalidad, pero es mejor llevar una vida honrada. Gadamer ve en este argumento socrático un antecedente de Kant: para ambos la moral, la libertad y la inmortalidad no se pueden demostrar porque son hechos de razón y no de las ciencias naturales<sup>426</sup>.

El segundo argumento sobre la inmortalidad es el de la *anamnesis*: Sócrates dice que el conocimiento tiene que ser un recordar, porque cosas como los conocimientos matemáticos, por ejemplo, lo igual, la igualdad perfecta, no se hallan nunca en la naturaleza, lo cual probaría la preexistencia del alma, que ha visto este igual en sí y lo recuerda. En las objeciones de Simias y Cebes se reflejan las teorías presocráticas y los hallazgos científicos de la época, de ahí su importancia para ver cómo considera Platón esos antecedentes de su filosofía. La primera objeción, hecha por Simias, es que el alma no es más que la armonía del cuerpo y, cuando envejece éste, decae también la

---

425 Cfr., *ibid.*, pp. 43-45.

426 Cfr., *ibid.*, pp. 47-49.

cooperación armoniosa de sus órganos, hasta la muerte, en que se disuelve el alma. Se trata de un argumento pitagórico, de la ciencia de entonces. La segunda objeción, de Cebes, es que el alma se podría ir consumiendo a través de la transmigración en los diversos cuerpos para terminar disolviéndose definitivamente en el último cuerpo. Es una imagen de una visión naturalista del alma, propia también de la biología de la época. Sócrates responde que el alma no se identifica con la armonía, sino que, a lo sumo, ésta es algo que el alma trata de encontrar. El alma armoniosa no es un dato natural, sino un bien hacia el que se orienta la vida. La otra objeción es más compleja, y Sócrates narra las experiencias que tuvo con las ciencias de la época hasta que tomó la decisión de iniciar otro camino, el que conduce a las ideas<sup>427</sup>.

### 5.4.2 El Bien ontológico

La segunda parte del *Fedón* comienza con el relato de Sócrates sobre cómo estudió las conclusiones de los fisiólogos milesios y de la medicina de su época. Trató de comprender de qué modo se forma el alma, si el cerebro es la sede de las sensaciones, cómo se derivan de éstas la memoria y la opinión, y cómo, al estabilizarse éstas, se genera el conocimiento. Sin embargo, concluye diciendo que acabó por no entender nada. No le satisfizo ninguna teoría. Y entonces encontró que el verdadero principio de todas las cosas es el bien, es decir, el bien es el principio del que deriva el orden del universo en su totalidad, tanto la naturaleza con sus leyes, sus astros, la tierra..., como el mundo de los hombres con su praxis. Entonces critica las diversas teorías sobre la posición de la Tierra en el universo, que se presentan como una *istoría*, es decir, como la búsqueda de un ente que pueda sostener la Tierra. Estas teorías suponen un regreso al infinito. A la pregunta por la causa no se puede responder con un ente físico, sino con el bien<sup>428</sup>.

Estamos en un momento importantísimo en la interpretación hermenéutica de Platón que realiza Gadamer. Para éste, Sócrates está postulando aquí lo que desarrollará después Aristóteles: una interpretación de la realidad basada en la idea del bien. O sea, el bien ontológico como fundamento inmanente del universo, de la *phýsis*, el *lógos*, el *ethos* y la *pólis*. La diferencia con el estagirita está en que éste llega al bien ontológico

---

427 Cfr., *ibid.*, pp. 50-52.

428 Cfr., *ibid.*, pp. 57-59.

desarrollando las teorías presocráticas que ya lo contenían, mientras que Platón-Sócrates lo alcanza después de rechazarlas por incoherentes. Tenemos que recordar que este hallazgo del bien ontológico en Platón es el argumento que utiliza Gadamer para liberarle de la cadena hacia la metafísica, de la que no le librarán ni Aristóteles ni tampoco Teresa Oñate, la cual -recordemos- dirige toda su artillería crítica hacia el último Platón. Gadamer trata de mostrar que fueron las doxografías neoplatónica y cristiana posteriores las que crearon la imagen distorsionada del Platón auténtico, la cual lo llevó a ocupar un momento decisivo en la cadena hacia la metafísica.

Según Gadamer, el bien ontológico de Platón supone una estructura teleológica de la naturaleza porque contiene el concepto de una totalidad en la cual la naturaleza, el hombre y la sociedad pertenecen al mismo sistema. Y opone a esta estructura teleológica inmanente del universo, el modo de operar de las ciencias modernas, que son como la *istoría*, es decir, como una acumulación indefinida de experiencias que nunca alcanzan la totalidad porque falta en ella la estructura teleológica<sup>429</sup>. Creemos que esta descripción gadameriana de la estructura teleológica del universo que se deriva del pasaje del *Fedón* señala una coincidencia importante entre Platón y Aristóteles, que a Gadamer le interesa destacar: en el *Fedón* está ya implícita la Filosofía Primera del estagirita, que busca los primeros principios, el límite limitante como causa-límite inmanente de todos los fenómenos del universo, de la *phýsis kai lógos kai pólis*. Y le interesa destacarla por lo que acabamos de comentar: para librarle de ocupar un eslabón decisivo en la cadena de la metafísica.

### 5.4.3 Las ideas están en las cosas

A continuación expone Gadamer un “dato decisivo” del pensamiento de Platón, que viene a confirmar la que venimos defendiendo que es la intención de Gadamer con respecto al fundador de la Academia. Argumenta Platón-Sócrates que la idea, el *eidos*, está en las cosas, y aquí nos invita Gadamer a actuar con cautela, porque él no ve en ello ninguna separación ontológica como defendía Aristóteles, sino que dice que nada hace bello a una cosa a no ser la presencia o la comunicación de lo bello en sí. En ningún texto platónico hay una teoría específica de la participación, como suponía Aristóteles. La idea y lo particular no están tan separados en Platón, como supone Aristóteles, según

---

429 Cfr., *ibid.*, pp. 59 y 60.

el cual la idea sería la duplicación del mundo. Esto le parece decisivo a Gadamer. No existe el concepto de separación entre lo universal y lo particular. Lo bello, lo justo, lo bueno no son nunca un segundo ente. Ésta es una ontologización errónea de las intenciones de Platón, determinada por el influjo de la tradición posterior. Es el neoplatonismo el que hace de Platón un pensador de la trascendencia<sup>430</sup>. Estas palabras confirman la intención de Gadamer de excluir a Platón de la metafísica y de atribuir su inclusión a la tradición doxográfica posterior, sobre todo al neoplatonismo, que es el que hace de él “un pensador de la trascendencia”, o sea, de la metafísica, como pensamiento que va más allá de la física, que “trasciende” la física.

Y enseguida encuentra Gadamer en el Fedón otra confirmación del hecho de que las ideas son inseparables del particular. Según Sócrates, la idea no sólo es idéntica a sí misma, sino que está indisolublemente unida a otras ideas. De esta forma existe el *lógos*, que, por ello, no es la simple aparición de una palabra, sino que es unión de una palabra con otra, de un concepto con otro. Al asociar diferentes ideas se descubre que el alma, en cuanto principio vital, está necesariamente asociada con una idea, la vida, incompatible con la muerte. Por tanto, el alma es inmortal, y también incorruptible e indisoluble. Se trata de un argumento débil, que incluso crea dudas a Sócrates, por lo que acaba concluyendo que en todo caso es mejor llevar una vida honrada. Lo único que demuestra el argumento es la inmortalidad de la idea del alma, y no del alma particular individual. Este tema seguirá vivo durante toda la historia de la filosofía y es el problema fundamental de la filosofía platónica: pero Platón no tematiza la relación entre el universal y el particular, sino que será la tradición la que lo tematicice. En Platón no existe tal relación. Según Gadamer, en la debilidad del argumento de Sócrates encontramos una confirmación del hecho de que las ideas son inseparables del particular<sup>431</sup>. Es decir, que para Gadamer lo débil de este argumento sobre la inmortalidad muestra nuevamente que Platón no defendía la trascendencia y que por ello no es un eslabón hacia la metafísica.

#### 5.4.4 Lo divino

Y otro aspecto más del tema del alma del Fedón con el que Gadamer defiende a

---

430 Cfr., *ibid.*, p. 61.

431 Cfr., *ibid.*, pp. 62 y 65.

Platón: Sócrates llega a la conclusión de que cuando llega la muerte del cuerpo, el alma pasa a existir en otro lugar, en el Hades. Pero según Gadamer no se refiere a la religión tradicional porque no habla de dioses, sino de “*o theos*”, “lo divino”<sup>432</sup>, lo cual se refiere a un concepto racional de religión, con lo que el pensamiento de Platón se enmarcaría en un tipo de teología racional, que sería otro aspecto que lo emparentaría con su discípulo estagirita. Recordemos con Teresa Oñate -que sigue en esto a Heidegger- que no debemos caer en el prejuicio que identifica mito y religión, y toda religión con las religiones reveladas, y todo dios con los dioses de poder antropomórficos, asimilando así lo divino y lo religioso con la mitología y atribuyendo a la filosofía tener que ser atea o agnóstica. Se trata de un etnocentrismo bíblico que no debe ser aplicado al nacimiento de la filosofía en Grecia, pues Aristóteles, siguiendo a los presocráticos, defendió un politeísmo racional de los primeros principios ontológicos, lo cual quiere decir que la filosofía nace como teología racional. Los presocráticos y Aristóteles entienden por divino los primeros principios, las leyes inmanentes eternas y necesarias, con lo que realizan una transformación de lo divino hacia lo no engendrado ni proyectado por el hombre a su imagen y semejanza. La filosofía hermenéutica ha comprendido que la filosofía nace por proponerse esta pregunta y por responderla: ¿qué es lo divino?<sup>433</sup>

La intención de Gadamer parece que va encaminada a relacionar a Platón con esta rama de la filosofía como teología racional de los primeros principios, es decir, con la que surge con los presocráticos y retoma Aristóteles; con la finalidad, como venimos diciendo, de liberarle de la otra rama de la filosofía, la del pitagorismo, que ha conducido, a través de la metafísica y la promesa siempre de un mundo mejor, a la racionalidad instrumental, tecnológica, del capital ilimitado y del belicismo, que domina en nuestras sociedades en pleno siglo XXI.

#### 5.4.5 ¿*Kínesis* y *enérgeia* en Platón?

En el *Teeteto* y en el *Sofista* aparece un tema importante de la hermenéutica de Gadamer, como hemos señalado al comienzo de nuestra exposición. Se trata de la diferencia entre las acciones intensivas del alma, reflexivas y autolegisadas, es decir,

432 Cfr., *ibid.*, p. 66.

433 Cfr., Teresa Oñate, *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, op. cit., p. 84.

que revierten sobre el alma misma, y los movimientos del ámbito extenso, cinético, lógico y tecnológico. Las primeras son acciones que revierten sobre sí mismas, que se dan más cuanto más se dan. En definitiva, el régimen temporal, espacial y racional del lenguaje de la vida es diferente del régimen extenso del mundo de lo cósmico. Según nos comentaba la profesora Oñate, Aristóteles había basado su crítica al platonismo en la diferencia entre esos dos ámbitos, entre *kínesis* y *enérgeia*. Pues bien, Gadamer encuentra en el *Sofista* esta diferencia de ámbitos, por lo que la crítica aristotélica no sería pertinente. Otro tema más que serviría para exculpar a Platón.

Si en el *Fedón* había una tensión teórica derivada de la ambigüedad de la función del alma como principio de vida y como conciencia, el *Teeteto* trata de reformular el problema entre los conceptos vitalista y espiritualista del alma intentando llegar a una definición del conocimiento. Tras rechazar que el conocimiento sea simple sensación o simple opinión, concluye el diálogo definiéndolo como opinión acompañada de *lógos*, o sea, la opinión motivada racionalmente. A Gadamer no le parece adecuada esta definición porque la razón se presenta sólo como algo añadido a la opinión<sup>434</sup>.

El *Teeteto* termina con el tema del *lógos* definido de un modo inadecuado, y éste será el centro del *Sofista*. El extranjero de Elea que ha ido a Atenas quiere precisar el sentido del ente porque todos los que les han precedido no han hecho sino contar un cuento. A continuación hace una clasificación de sus predecesores según el criterio del número de principios que admitían: tres, dos, uno; Empédocles admitía una alternancia periódica, Heráclito, una dialéctica. Para el extranjero no son suficientes estas narraciones míticas sobre cómo los entes se unen, se engendran y están relacionados, porque para él el problema está en comprender el sentido del ente. Lo decisivo se encuentra según él en la controversia entre los *reóntes* y los *stasiótai*, entre los materialistas y los “amigos de las ideas”, tal vez los pitagóricos. Los primeros pretenden que existen las cosas que se pueden tocar con las manos, e identifican el ser con lo tangible, pero es un ser entendido como *dýnamis*, que produce efectos. Es un concepto dinámico pues el materialista debe admitir, como consecuencia de que existen seres vivos mortales, que existen el alma y las virtudes, cosas que son, en cuanto producen efectos, *dýnamis*. En cuanto a “los amigos de las ideas”, no pueden sostener hasta el final que el ser es inmóvil e inmutable y tienen que admitir que el ente se mueve. La

---

434 Cfr., H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, op. cit., pp. 67-69.

contraposición entre el fluir y la estabilidad resulta al final una construcción errónea. Platón rechaza el dogmatismo de que el ser sea inmutable, estable. No es posible pensar que el ente sea neutro, sordo, sin movimiento, sin *noûs*. Lo que es no puede ser sin vida, sin movimiento, sin algo como el *noûs*.<sup>435</sup>

Nos vamos acercando a la distinción de ámbitos intensivo y extenso. El Sofista desarrolla el problema de la relación entre fluir y estabilidad a través de una compleja dialéctica de cinco conceptos fundamentales: el entendimiento, el movimiento, la quietud, lo idéntico y lo diverso. La conclusión es que la alternativa rígida entre movimiento y quietud se resuelve a través de la dialéctica unitaria de lo idéntico y lo diverso, y el movimiento y la quietud pasan a concebirse como movimiento estable y estabilidad móvil, como se describe también en el libro X de las *Leyes*. El movimiento y la quietud forman una unidad recíproca. Pero la finalidad del *Sofista* no es encontrar una solución a la aporía, ni un compromiso entre las dos tesis opuestas, porque de lo que se trata es del tema de la conciencia, en la que se produce dicha unidad de movimiento y quietud. La conciencia tiene la función de identificar, porque pensar es siempre identificar, pero es también movimiento, porque pensar es siempre una acción, un fluir en el tiempo, de modo que la identidad se encuentra siempre en la temporalidad. El alma es ese ser en el que se supera la contradicción entre movimiento y estabilidad<sup>436</sup>.

Parece claro que Platón está distinguiendo dos dimensiones diferentes de la realidad, la del alma y la realidad exterior, con sus respectivos regímenes de movimiento, a saber, la quietud móvil y el movimiento estable respectivamente. Gadamer no menciona la cercanía de esta concepción del alma de Platón con la diferencia entre *kínesis* y *enérgeia* de Aristóteles, pero resulta evidente. Es una muestra más del empeño de Gadamer de rastrear los temas principales de Aristóteles en los diálogos de su maestro de la Academia, pero ahora ya no en los diálogos iniciales, sino en los del último Platón, en los que Teresa Oñate centrará su crítica destacando los aspectos que más lo alejaban del estagirita y lo acercaban a la corriente de la metafísica, como veremos más adelante.

#### 5.4.6 A vueltas con el Demiurgo de Platón

---

435 Cfr., *ibid.*, pp. 70-73.

436 Cfr., *ibid.*, pp. 73 y 74.



Seguidamente pasa Gadamer a analizar el efecto de la filosofía presocrática en la filosofía aristotélica. Le parece un asunto importante porque la filosofía presocrática es una provocación para Aristóteles y sus obras son un diálogo con sus predecesores, que hay que entender para poder reconstruir la cuestión formulada por la escuela milesia, por los eleatas o por el atomismo. Enseguida surgen las diferencias con Platón. La principal está en que éste se orienta hacia las matemáticas y Aristóteles hacia la física y la biología y por eso Platón excluye el problema de la contingencia y lo particular, que no existe en las matemáticas. Los números y sus relaciones son el orden mismo de la realidad, del movimiento circular de los astros y también del mundo sublunar, en el que los movimientos son irregulares pero en el que hay un orden, como se aprecia en la reproducción de las formas y de los fenómenos. En cambio, la física y la biología suponen el reconocimiento de lo individual del ente vivo y particular, algo que sólo se puede mostrar con el dedo. Ambos están interesados por la realidad del universo, pero Platón habla de ella a través del mito del *Timeo*, responsable de la integración de la filosofía griega en la cristiana, porque el Demiurgo es interpretado erróneamente como el Creador. El Demiurgo es un artesano que produce algo, pero no de la nada, sino usando como modelos las ideas, de las que no es creador<sup>437</sup>. Aquí nos encontramos con otro aspecto que diferencia la hermenéutica de Gadamer respecto de la de la Teresa Oñate: el mito del Demiurgo le sirve a Gadamer para librar a Platón de la responsabilidad de su integración en la metafísica, al haber sido malinterpretado por el cristianismo; por el contrario, para Teresa Oñate, el Demiurgo refleja el desvío de Platón hacia la metafísica al no haber logrado fundar su pensamiento en el límite limitante de los primeros principios. Lo veremos más adelante con más detalle.

Aristóteles no estaba a gusto con esta explicación de la naturaleza por imágenes, como la del Demiurgo, continúa Gadamer. El filósofo debe explicar las cosas mediante conceptos, por lo que transforma el mito en conceptos que constituyen la esencia de la *phýsis*: materia, forma, principio de movimiento, fin. Para explicar el origen del ser concreto y del devenir introduce los conceptos de ser en acto y ser en potencia, que abren una nueva perspectiva en la ontología, la del concepto de ente entendido no como presencia, sino como algo en lo que está implícito también el movimiento. Ser y movimiento ya no están en oposición. Para explicar lo concreto y lo contingente asume intencionadamente puntos de vista opuestos a la perspectiva pitagórica y sus desarrollos

---

437 Cfr., *ibid.*, pp. 80 y 81.

míticos, y que le acercan al pensamiento de los milesios: el concepto de la *phýsis* propio de la filosofía aristotélica ya estaba implícito en los milesios, como lo que permanece en el devenir y en la variedad de sus manifestaciones, como el universo y también como lo divino, como el único dios, y como lo único que existe<sup>438</sup>.

Paralelamente contraponen Gadamer, a esta concepción presocrática y aristotélica de la naturaleza, la concepción platónica que aparece en el *Filebo*, con la que continúa los derroteros iniciados con el mito del Demiurgo en el *Timeo*. Estamos ya en el último Platón, es decir, en los diálogos hacia los que Teresa Oñate dirige su crítica por su deriva hacia la metafísica y que le hacen responsable en último término de la deriva de la racionalidad hacia su sometimiento a la técnica productiva y el poder del capital en nuestra contemporaneidad. Pero Gadamer no extrae esas consecuencias del mito platónico. Reconoce que parte del pitagorismo, para después resaltar lo que tiene de original. Al comienzo del *Filebo*, Sócrates dice que hay cuatro causas: lo ilimitado, el límite, lo limitado y el espíritu que hace la limitación. Aquí está la tradición pitagórica: la relación entre el *ápeiron*, lo ilimitado o indeterminado, y el límite o *peïras*, que es el número, que hace desaparecer lo ilimitado y que es por tanto la esencia de las cosas<sup>439</sup>. Precisamente en esta concepción del límite como número se centrará la crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo, que estudia Teresa Oñate en varias de sus obras. Después se centra Gadamer en la novedad que aporta Platón: habla de otras dos causas, lo limitado y el espíritu que realiza la limitación. Estamos más allá del pitagorismo, pues Platón se ve obligado a poner como causa algo espiritual que produce la síntesis entre lo limitado y lo ilimitado. Platón sabe que el problema está en explicar el paso de lo indeterminado a la determinación de los entes naturales, y por eso recurre al Demiurgo, como espíritu que realiza la determinación, uniendo lo indeterminado con el límite, superando así el esquema exclusivamente numérico de los pitagóricos<sup>440</sup>.

O sea que donde Teresa Oñate percibe el abandono de la filosofía por parte de Platón, al dejar discurrir su pensamiento por los derroteros de la mitología, Gadamer sitúa un valor añadido del platonismo que le separa del pitagorismo. Son por tanto opuestas las interpretaciones hermenéuticas de Gadamer y de Oñate en cuanto al platonismo se refiere, como creo que he mostrado hasta aquí. No así en cuanto a Aristóteles y a los presocráticos, de entre los cuales dedica una atención especial, en *El*

---

438 Cfr., *ibid.*, pp. 91-99.

439 Cfr., *ibid.*, p. 91.

440 Cfr., *ibid.*, pp. 91 y 92.

*inicio de la filosofía occidental*, a Parménides.

### 5.4.7 Parménides

«El poema de Parménides es la gran respuesta a las cuestiones planteadas por los milesios»<sup>441</sup> nos anuncia Gadamer. Lo que la diosa expresa que quiere enseñar es, por una parte, “el todo”, la verdad bien redonda, su corazón inmóvil; y por otra, las opiniones de los mortales, las *doxai brotòn*. La verdad es una, mientras que las opiniones de los mortales son múltiples y en ellas no está la verdad. Gadamer considera importante esta diferencia cuantitativa que Parménides establece entre la verdad del ser, que es única, y las opiniones de los mortales, que son muchas y no son verdaderas. Y se detiene primero en éstas. Los hombres han aceptado dos figuras de entes y han acordado denominarlas con dos expresiones, pero después han cometido el error de separarlas, contra lo que se había acordado. Esas dos figuras separadas se refieren a la teoría de los opuestos de los milesios: el frío y el calor, o la luz y las tinieblas. Se habla aquí del devenir de la naturaleza y de su tematización por los milesios. Pero frente a ellos, Parménides sólo menciona una oposición: la luz y las tinieblas: el fuego etéreo, ligero, y la noche oscura y pesada. Aquí opera Gadamer con gran intuición hermenéutica, al apreciar en esta oposición una superioridad de Parménides sobre los presocráticos, pues la luz destaca positivamente por su relación con el conocimiento: la luz es la manifestación del ser. La imagen de la luz y las tinieblas sintetiza la visión del universo como constituido por opuestos interrelacionados e inseparables, pero a la vez alude al ser y a la posibilidad de conocerlo, de ahí la superioridad sobre los jonios<sup>442</sup>.

Gadamer sitúa la verdadera tarea de interpretación hermenéutica de Parménides en comprender en qué sentido esta concepción es superior a la jónica. Los hombres establecen nuevas figuras de la realidad, separadas y opuestas, y les atribuyen diversos nombres, por ejemplo, frío y calor, cuando lo que verdaderamente existe es su unidad. Su separación en potencias autónomas es un error. La verdad es que el *noeîn* es su unidad. Así se explica también la relación del conocer con la luz: el pensar es la luz en la que las cosas son visibles e identificables, y la falta del pensar es la oscuridad en la que no hay nada<sup>443</sup>.

---

441 Ibid., p. 99.

442 Cfr., *ibid.*, pp. 107-112.

443 Cfr., *ibid.*, pp. 114 y 115.

Gadamer explica que ha comenzado por el análisis del proemio y del paso de la primera parte a la segunda, la dedicada a las opiniones (que debía de ser más larga, pero de la que se han conservado sólo los versos iniciales y algún fragmento) para poner de relieve esa doble intención. Se dispone a continuación a analizar la primera parte del poema, tal como hizo Heidegger en su artículo “*Moira*” de *Conferencias y artículos*. Nos detendremos con él en algunas de sus interpretaciones. Así, el fragmento 3 dice:

«Pues lo mismo es el pensar y el ser.»

Se limita a explicar que “lo mismo” es el predicado de la frase, y que muestra la unidad indisoluble que se da entre el *noein* y el *einai*, entre el percibir-pensar y el ser<sup>444</sup>. Y no dice nada más. Hay que decir que Heidegger lleva a cabo una interpretación más profunda de este verso clave del pensamiento parmenídeo. Recordemos que llega, tras una larga dilucidación, a la conclusión de que con la palabra misteriosa “Lo mismo” expresa Parménides que el pensar es el lugar del ser, el lugar en el que se da el ser.

El fragmento 4 dice que se debe observar con el *nois* también las cosas ausentes, y hay que hacerlo *bebaíos*, con firmeza, sin vacilar. Por ello no hay que asumir como evidente que lo que está presente es y lo que está ausente no es, sino que es necesario afirmar que también lo ausente está, en cierto modo, presente. El fragmento continúa diciendo que no se puede separar el ente de su conexión de ente, ni es posible que se disuelva o se condense según el orden de las cosas. Aquí le parece claro a Gadamer que está hablando de los jonios. Y aparece por primera vez “*to eón*”, que anticipa el “*hén*” de Zenón y de Platón, como una primera aproximación al concepto abstracto del uno. “*To eón*” quiere decir que no existe la multiplicidad de las experiencias, el universo sin unidad, sino que se da la continuidad y la unidad del ente. El universo es su unidad, y este universo en su unidad es también el concepto de ser<sup>445</sup>.

El fragmento 6 es la respuesta al camino de la verdad, al problema de qué es la verdad. Viene a decir que no es posible separar al ser de ser pensado y percibido ni de ser dicho. Esto está en consonancia con la interpretación heideggeriana del *lógos* como decir que vimos en su momento. Aquí también tenemos que decir que Heidegger profundiza con mayor rigor filológico y mayor intuición hermenéutica que Gadamer. A continuación dice que es necesario mantenerse alejado del camino del “no es”, pero también del otro camino sobre el que se mueven los mortales vacilantes y errantes, el del percibir necio. Es el problema del tercer camino, que el historicismo ha resuelto

444 Cfr., *ibid.*, pp. 120 y 121.

445 Cfr., *ibid.*, pp. 122 y 123.

identificando a Heráclito con este camino y construyendo la crítica de Parménides hacia éste. Sin embargo, Gadamer no está de acuerdo con esta identificación; para él es sólo la descripción del segundo, del “no es”; además, “*brotói*” es una expresión épica con la que no se puede identificar a Heráclito. El tercer camino es el de los hombres en general, gente sin capacidad de juicio, errantes, ciegos, que se contradicen al decir al mismo tiempo “es” y “no es”, porque consideran lo ausente como no existente, lo cual hace surgir el problema del devenir: esto está presente, esto ausente, y cuando se presenta viene de “no es”. Para Gadamer esto no puede ser la descripción del pensamiento especulativo de Heráclito, sino de las contradicciones inconscientes de los hombres<sup>446</sup>.

Por último, los fragmentos 7 y 8 forman un texto coherente donde se nos dice que no debemos dejarnos llevar por la creencia en las ilusiones del no ser pues hay múltiples caminos que nos indican que el ser no es nunca no ser. Y a continuación nos describe al ser, con todas las cualidades que surgen de la no existencia del no ser: no es engendrado y no puede perecer; es todo entero, inmóvil y sin fin. Se refiere, según nos dice Gadamer, al universo entero, en su totalidad homogénea, en su ser todo en sí mismo. También es imposible que haya sido y que sea en el futuro porque es todo ahora. Después hay una repetición calculada, según Gadamer, y propia de la cultura oral, que articula el discurso y le da fuerza:

«el ser que se manifiesta comprende ya el ser; en efecto, sin el ente en que se pronuncia, no se encuentra el pensar. El ser se encuentra en el pensar.»

Y nos recuerda Gadamer que aquí opera ya la diferencia ontológica heideggeriana, una diferencia que se da, que existe y que no es hecha. De ahí el profundo respeto que sentía Heidegger hacia Parménides, y también hacia Heráclito, ya que estos filósofos de la edad clásica de Grecia estaban más allá de la metafísica. Ahora -continúa Gadamer- podemos usar el término “universo” al referirnos a los presocráticos: su lenguaje quiere ofrecer una imagen de la unidad del mundo, pero no existía aún el concepto<sup>447</sup>.

Tenemos que concluir esta revisión de la interpretación hermenéutica que hace Gadamer del poema de Parménides diciendo una vez más que echamos en falta un recorrido más largo en sus comentarios: no nos explica en qué consiste esa diferencia

---

446 Cfr., *ibid.*, pp. 123-125.

447 Cfr., *ibid.*, pp. 126-134.

ontológica, la diferencia entre el pensamiento extenso y el pensamiento intensivo, que es el que nos conduce al ser, o mejor, el lugar en el que se da el ser, entendido como lo que no cambia ni desaparece en el devenir de los fenómenos, como la ley del devenir, la ley del cosmos. Sólo un pensamiento en intensión llega al ser, porque en él se reúnen los contrarios, que no se dan nunca a la vez en el pensamiento extenso: el día y la noche, el invierno y el verano...

## 5.5 EL INICIO DE LA SABIDURÍA

### 5.5.1 El estilo heraclíteo y el proceder hermenéutico

Continuamos ahora nuestra revisión de la hermenéutica gadameriana de los presocráticos con el otro libro antes mencionado, el que dedica al pensamiento de Heráclito, y que se titula *El inicio de la sabiduría*. Comienza con una descripción del estilo heraclíteo, que es muy importante tener en cuenta para lograr una acertada interpretación de sus sentencias, las cuales nos han llegado desfiguradas por los autores que las citan. Así nos describe Gadamer el proceder filológico y hermenéutico necesario con las citas de los doxógrafos de Heráclito: «La doctrina heraclíteica del fuego maduró a través de la pneumatología estoica a las representaciones cristiano-escatológicas de la conflagración universal y del fuego del infierno. Ha sido necesario el trabajo de filólogos como Karl Reinhardt, que han empleado el método de poner las citas de Heráclito en el contexto del autor que las cita y, a partir de los intereses de éste, averiguar el sentido mentado. Y después, el segundo paso de rastrear las dislocaciones, fallas, grietas e incongruencias que se abren dentro de la cita de Heráclito y contra el sentido que mienta el autor que lo cita.»<sup>448</sup>

El estilo heraclíteo supone una nueva literatura para Gadamer, lo que le lleva a pensar que era mucho más joven que los eleatas. El poema de Parménides estaba escrito en hexámetros, mientras que el libro de Heráclito ofrece una plétora de profundas y artificiosas sentencias. No se trata de fragmentos de un texto no conservado, sino de sentencias de profunda sabiduría y maestría de estilo, de gran atractivo todavía hoy, y que tienen un origen distinto de la forma épica de Homero y Hesíodo. Es una nueva

---

448 H.-G. Gadamer, "Introducción" en *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 19.

retórica, que está destinada ya a la lectura y no al recitado<sup>449</sup>. Y continúa describiendo su estilo como prosa gnómica cuyo mayor misterio es la parquedad de palabras. Su único precedente quizá sean las pocas palabras de Anaximandro que poseemos. Allí donde Heráclito habla de un modo plano y comprensible, apenas se está expresando lo más propio de él, por ello a veces hay que leer las citas de Heráclito en contra del sentido que le otorga el autor que lo cita, buscando una tensión de la forma que elimine la redacción del doxógrafo<sup>450</sup>.

Seguidamente se dispone Gadamer a desvelar el sentido de algunas sentencias heraclíteas que sorprendentemente no se hallan aún en las colecciones por no haber atraído la atención y el esfuerzo de aislar en ellas el pensamiento y el texto literal de Heráclito. Así, en el fragmento 50 de Diels se enumeran una serie de pares de contrarios, entre los que está el padre y el hijo. A este par se añade una supuesta sentencia de Heráclito que pronuncia la unidad del padre y el hijo, como una especie de precedente del dogma de la encarnación. Diels considera que es una añadidura cristiana, pero Gadamer cree que es auténtica y procede a desvelar su sentido. Dice así la sentencia:

«En tanto el padre no haya llegado a nacer, puede con justicia ser llamado padre. Pero cuando se rebajó a tomar en sí el nacer, fue engendrado el hijo, él mismo de sí mismo y no de alguien otro.»

Gadamer se propone quitar la capa de sedimentos cristianos. La identidad del padre y el hijo no se refiere a la unidad de la familia y de la sangre, no debe de ser eso lo que mentaba ese gran individualista que era Heráclito. Siempre hay que atribuirle algo inesperado, según el estilo de sus sentencias que nos han llegado literalmente: quizás sea esa rara determinación recíproca de que el padre sólo se hace padre cuando se hace padre de su hijo. Al engendrar al hijo, se engendra a sí mismo a la vez como padre. Se comprendería así también la continuación de la sentencia que viene después:

«Uno fue aquí engendrado por sí mismo, y no por otro.»

El padre, que se hace padre a sí mismo, es, por así decirlo, como su propio hijo. El llegar a ser padre y el llegar a ser hijo son lo mismo. Esta interpretación se corresponde muy bien, según Gadamer, con las conocidas contraposiciones heraclíteas, detrás de las cuales debe pensarse la unidad del acontecer. Debajo de la capa cristiana ha aparecido

---

449 Cfr., *ibid.*, pp. 12 y 13.

450 Cfr., *ibid.*, pp. 19 y 20.

un color original diferente: la unidad del engendrar y del ser engendrado<sup>451</sup>.

Y a continuación trata de hacer lo mismo con otro fragmento, el 63, que también tiene una capa cristiana que está esperando a ser eliminada. Dice así:

«Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos.»

Con ayuda de otros fragmentos como el 24, el 25 y el 29, que tienen por objeto la muerte del héroe en la batalla y la elevación del caído a la gloria y la memoria de los hombres, lo interpreta Gadamer como la expresión de lo subitáneo e impredecible en el cambio de las cosas. Que uno se haga guardián que vigila toma el significado de que el caído, como alguien que conserva lo justo, pone a la vista de todos los demás la virtud y la fama. El giro “de vivos y muertos”, que suena tan cristiano, adquiere un sentido auténtico: es para los supervivientes y para los muertos a los que no acompaña la fama, para quienes se erigen estos modelos de valentía. El tono cristiano del viaje a los infiernos de Cristo y el reino de los vivos y los muertos se habría añadido después, y tan en desacierto como la equiparación del rayo y del fuego eterno en otro fragmento<sup>452</sup>.

En la doctrina heraclítica del fuego también le parece posible eliminar algunas capas de cristianismo. Así trata de hacerlo con esta sentencia:

«Todas las cosas las discernirá y someterá el fuego a su llegada.»

Lo característico del fuego para Heráclito reside en su poder inexorable, con el que puede atraparlo todo; sin embargo, según otro fragmento, “se enciende según medida y se apaga según medida”, el fuego ofrece a Heráclito un valor expresivo que no vieron los milesios en sus representaciones del equilibrio cosmológico. El fuego es lo eternamente vivo, lo Uno detrás de todos los fenómenos y tránsitos. Esto para Gadamer no es cosmología, sino crítica de la misma. En su base está el ver conjuntamente con el fuego a la *psyché* y el pensar. El repentino saltar de la llama que sale del leño caliente se produce asombrosamente sin transición: de pronto, todo se hace distinto de repente al encenderse la luz, como en la aparición del rayo, como en la claridad del pensamiento que se enciende. La ausencia de transición en estos saltos del sueño al despertar o de la vida a la muerte, apunta a la experiencia enigmática del pensar, que despierta de pronto y que luego vuelve a hundirse en lo oscuro<sup>453</sup>.

---

451 Cfr., *ibid.*, pp. 21-25.

452 Cfr., *ibid.*, pp. 25 y 26.

453 Cfr., *ibid.*, pp. 26-31.



### 5.5.2 El obstáculo de la subjetividad moderna

La siguiente conferencia del libro titulada “Estudios heraclíteos” comienza con una muestra de las dificultades que nos encontramos para comprender el pensar griego. Una se refiere al efecto que sigue teniendo el surgimiento de la ciencia moderna, que domina todos nuestros actos de pensamiento. Desde entonces el concepto de método es constitutivo de lo que puede llamarse ciencia. Y a ello hay que añadir el que la filosofía de la Edad Moderna ha erigido su propia autofundación filosófica sobre el concepto de autoconciencia. El concepto de subjetividad, con Descartes y con Kant, se vio elevado a posición central. El primado de la autoconciencia frente a la conciencia de algo se convirtió en el estigma del pensamiento moderno. Así, como filosofía trascendental, la subjetividad ha ido acompañando la campaña triunfal de la ciencia moderna. Bien es cierto, reconoce Gadamer, que el siglo XX ha estado profundamente determinado por la duda en la certeza de la autoconciencia<sup>454</sup>.

Si hay algo que puede ayudarnos en nuestro meditar moderno sobre el enigma de la autoconciencia es el que los griegos no tenían una expresión para sujeto o para subjetividad, ni tampoco para la conciencia ni para el concepto de yo. Nunca afirmaron que la autoconciencia tuviera una posición central. Gadamer quiere mostrar que Heráclito puede ayudarnos a liberarnos de esta perspectiva moderna. Y para interpretarlo correctamente, para descubrir y quitar las capas superpuestas de precomprensiones de los autores que lo citan, vuelve a insistir en que hay que fijarse en el estilo heraclíteo, concretamente en lo paradójico, que está presente en las sentencias literales que sabemos con seguridad que son del propio Heráclito<sup>455</sup>.

### 5.5.3 Heráclito a ojos de Platón

Pero ahora insiste también en que hay que dar una preeminencia al testigo más antiguo: Platón. Ya vimos en *El inicio de la filosofía occidental* esta importancia que ofrece Gadamer a los testimonios de Platón y Aristóteles para lograr una correcta interpretación de los presocráticos. Bien es cierto que los diálogos de Platón ofrecen una

---

454 Cfr., H.-G. Gadamer, “Estudios heraclíteos” en *El inicio de la sabiduría*, op. cit. pp. 32 y 33.

455 Cfr., *ibid.*, pp. 34 y 35.

imagen ambigua de Heráclito: por un lado aparece como autor y símbolo de una visión del mundo que no sabe nada de la mismidad permanente de la esencia de las cosas, del *eidos*, sino que lo ve todo en transformación, fluyendo continuamente. Así en el *Teeteto* califica de heraclíteos a todos los filósofos anteriores, de Homero a Protágoras, con la única excepción de Parménides. Sin embargo, en el *Sofista* se dice de los anteriores que unos habían enseñado que el ente verdadero es lo plural, mientras que para otros es lo Uno, pero que las musas jónicas y sicilianas habían considerado más prudente entretejer lo Uno y lo plural. Según Gadamer, las musas jónicas son Heráclito. Le atribuye ahora que lo Uno y lo plural no son algo sucesivo, sino que son a la vez toda la verdad del ser<sup>456</sup>.

Hay varias sentencias heraclíteas en los diálogos. Parece que Platón entendía la unidad, no como el resultado que se obtiene finalmente, sino como lo simultáneo. Los fenómenos a la vista muestran una sucesión de contrarios en constante flujo pero también en unidad dialéctica: el río en que todo fluye en cambio constante pero que a la vez es el mismo río: la guerra y la paz, el hambre y la saciedad, los mortales y los inmortales, dioses y hombres, etc. Lo mismo sin transición se muestra como otra cosa. La intelección de esta falta de fiabilidad de todo lo que se muestra debió de inspirar el pensamiento del *eidos* de Platón. Según Gadamer la alusión al *fluir* universal de Heráclito en el *Teeteto* sólo tuvo la función de darle perfil a su pensamiento sobre el *eidos*. Lo deduce de la irónica artificialidad con que son introducidos los heraclíteos en el citado diálogo<sup>457</sup>.

No encontramos aquí ya al Platón heraclíteo del eterno retorno, que descubre Gadamer en el *Fedro* y en el *Fedón*, según nos ha señalado Teresa Oñate. No olvidemos que esos diálogos, el *Sofista* y el *Teeteto*, son posteriores al *Fedro* y al *Fedón*, de lo que deducimos que en este último Platón se ha operado un cierto olvido del pensamiento heraclíteo: según Gadamer los heraclíteos son introducidos con “irónica artificialidad” en el *Teeteto* y sólo para “darle perfil a su pensamiento del *eidos*”, es decir, que “utiliza” el pensamiento heraclíteo sólo para resaltar su propia teoría de las ideas y no por la importancia en sí misma que pudiera tener. Ha desaparecido ya esa identificación de Platón con Heráclito, que -recordemos- había servido a Gadamer para liberar a Platón de la responsabilidad de la caída en la metafísica del pensamiento occidental. Esto parece dar la razón a la profesora Oñate, que no libra a Platón de dicha responsabilidad

---

456 Cfr., *ibid.*, pp. 35-37.

457 Cfr., *ibid.*, p. 38.

precisamente por la deriva que sufre la filosofía platónica hacia la mitología en estos diálogos últimos.

#### 5.5.4 Heráclito a ojos de Aristóteles

Volverá más tarde con Platón, pero ahora se centra en Aristóteles, la principal fuente de los presocráticos. Pero Heráclito pinta mal con el estagirita, según Gadamer. Sus paradójicas sentencias no daban validez al principio fundamental de todo conocimiento, al de la no contradicción. Además a Aristóteles le interesaba sobre todo la física, que era difícil de vincular con Heráclito. Parece no haber comprendido Gadamer que Aristóteles construye la *Física* sobre los fundamentos de la Filosofía Primera, y que ésta no es sino una reescritura del pensamiento presocrático. Sin embargo, para Gadamer, Heráclito no encaja bien con la constitución ontológica de la naturaleza consistente en moverse por sí misma y en equilibrio. El problema cosmológico del fuego era difícil: no se deja comprender como elemento. Aristóteles no sabe qué hacer con él. No es fácil ver cómo se puede construir una cosmología sobre la base del fuego. Pero ¿es que ha planteado Heráclito una cosmología? -se pregunta Gadamer. No, responde, pero la presión de Aristóteles y de Teofrasto fue tan fuerte que acabó por formar una imagen de todos los presocráticos como cosmólogos<sup>458</sup>. Y se pregunta Gadamer si Heráclito era un rival de los cosmólogos jonios y no, más bien, uno de sus críticos, como sin duda lo fue Parménides. Y no sólo Aristóteles nos conduce en esa dirección. Las interpretaciones moralistas que de la supuesta cosmología hicieron los estoicos y los padres de la Iglesia introducen algo chocante: la conflagración universal. Los padres de la Iglesia entendían el fuego heraclíteo como el fuego del infierno. Y también los estoicos habían enseñado la conflagración universal. En los teólogos cristianos esa conflagración universal se convierte en juicio final<sup>459</sup>.

Gadamer nos está presentando a Aristóteles como el responsable, junto con los estoicos y los padres de la Iglesia, de la transmisión de una interpretación cosmológica errónea de Heráclito. Nuevamente nos encontramos con un punto de vista opuesto al de Teresa Oñate, la cual considera a Aristóteles como el que continúa y desarrolla el pensamiento de los presocráticos de los primeros principios y de la ley inmanente de la

---

458 Cfr., *ibid.*, pp. 40 y 42.

459 Cfr., *ibid.*, p. 44.

*phýsis kai lógos kai polis.*

### 5.5.5 Hacia el Uno

Así pues, Gadamer inicia el análisis hermenéutico de una serie de sentencias heraclíteas con la intención de hallar su correcto sentido, al margen del sentido cosmológico que supuestamente Aristóteles les había concedido. Y el método que hay que seguir -insiste de nuevo- para separar lo auténtico heraclíteo de lo falso es el de fijarse en el estilo de la paradoja: cuando aparezca algo conciso, concentrado, paradójico, entonces estamos en Heráclito. Tras recordarnos que así ha recuperado una sentencia “El padre es hijo de sí mismo”, que se la tenía por una simple falsificación cristiana, se apresta a interpretar el fragmento 60:

«El camino arriba y abajo son uno y el mismo.»

o también, en otra versión:

«El camino de ida y de vuelta son uno y el mismo.»

Se la entendía desde la perspectiva cosmológica de cuño aristotélico-teofrástico como la circulación de los elementos, de arriba abajo y de abajo arriba, del fuego celeste al agua, al aire. Y en Plotino hay un tono de trascendencia al entenderla como el alma que desciende al cuerpo y regresa ascendiendo a lo Uno verdadero. Gadamer la interpreta de forma más simple: es el mismo camino el que tan difícil parece cuando se sube y tan fácil cuando se baja; o tan largo a la ida y tan corto a la vuelta. Es un sencillo ejemplo de cómo una y la misma cosa puede parecer totalmente diferente, incluso contrapuesta. Lo que Heráclito quiere decir en esta y en otras muchas sentencias es que, en contra de nuestra propia experiencia, que distingue una cosa de otra, que enfrenta una cosa a otra, debemos ver que lo que puede presentarse de modos tan diversos, oculta en sí mismo una identidad en la oposición. Heráclito mira a través de la falsa apariencia de las diferencias y las oposiciones y descubre en todas partes lo Uno. Lo percibe en fenómenos tan diversos como el fluir de las cosas, el brusco cambio de fuego a agua, del dormir al despertar, y descubre el mismo enigma en todo, en la llama que se consume y apaga, en el movimiento que se inicia por sí mismo y cesa por sí mismo. En todas partes ve el milagro de la vida, el enigma de la vigilia y el misterio de la muerte<sup>460</sup>.

El fragmento 50 dice:

---

460 Cfr., *ibid.*, pp. 47-49.

«Lo sabio es reconocer que todas las cosas son una.»

Un neutro muy elocuente, según Gadamer, y uno de los rasgos geniales del pensamiento griego pues permitió la abstracción del pensar. “Lo inquietante”, “lo divino”, “lo que salva”... es el presente más pleno sin que se nombre con ello un ente determinado. Frente a la apariencia de las diferencias cambiantes, es lo que propiamente es. Es así como Heráclito se refería al *lógos*, una verdad que habla desde todas las cosas y que, sin embargo, nadie quiere percibir<sup>461</sup>.

El fragmento 1 anuncia en el proemio:

«Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos,  
igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos.»

Quiere decir que no aprenden nada de todas sus experiencias. Los hombres tienen experiencias sin volverse sabios, viven como si soñaran. Es un buen ejemplo de condensación de estilo de Heráclito, que nos enseña el abismo que existe entre la verdad una y la incapacidad para aprender propia de los que se hallan enredados en la multiplicidad del soñar humano. El sueño es un símbolo de la falta general de inteligencia. Aparece también en el fragmento 89:

«Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común,  
mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio.»

Y también en el 73:

«No se debe hablar y actuar como los que duermen.»<sup>462</sup>

Gadamer explica que a Heráclito le gusta construir sus símiles de modo paradójico, de modo que alcancen una agudeza provocativa. Así el fragmento 21 no muestra una simple correspondencia entre el dormir y los rostros del sueño, de un lado, y el estar despiertos y el mundo de la vigilia, de otro. Antes bien, dice de modo provocativo y sorprendente:

«Muerte (y no vida) es cuanto vemos despiertos;  
cuanto vemos dormidos, visiones reales.»

La segunda parte se refiere a que cuando estamos dormidos lo que vemos nos parece real, entendiendo “dormidos” tanto en el sentido literal como en el de vivir engañados sin ver la verdad de lo uno en la multiplicidad, el de vivir en la ceguera de no reconocer uno y lo mismo en todo lo múltiple que nos encontramos. Mayor dificultad ofrece la primera con esa oposición vida-muerte. Ello es debido -explica Gadamer- a que nuestra

461 Cfr., *ibid.*, p. 51.

462 Cfr., *ibid.*, pp. 52-54.

comprensión de la muerte, dentro del contexto cultural cristiano al que pertenecemos, es diferente a la del mundo griego. Es un ejemplo clásico de lo que Gadamer ha llamado “conciencia de la historia efectiva”. Llevamos dentro una acuñación previa tan profundamente insertada que nos obstaculiza la comprensión de otras culturas y mundos históricos. Según Gadamer, Heráclito se refiere al cambio repentino de la muerte en vida, que correspondería al cambio repentino de la vida en muerte. Parece que Heráclito está reflexionando sobre qué es el surgir y qué el apagarse de la vida. Hay que entenderla como las demás oposiciones: él busca lo uno en todas ellas<sup>463</sup>. En nuestra modesta opinión, Heráclito se refiere a la muerte individual como límite limitante, que alcanzamos cuando estamos “despiertos”, es decir, cuando no nos conformamos con la multiplicidad de los fenómenos y tratamos de ver a través de ella lo uno, el criterio-límite de la *phýsis*. Pero, como dice Gadamer, es muerte que es a la vez vida, o que cambia repentinamente en vida, pues la muerte de los individuos permite que la vida siga fluyendo en nuevos individuos que nacen cuando uno muere y dejándoles sitio en el mundo.

Se pregunta Gadamer cómo cuadra esto con la cosmogonía del fuego, para responder enseguida que Heráclito no debe ser visto como un continuador de la cosmogonía jónica, ni ser reducido a ella<sup>464</sup>. Aquí creemos que hay una precomprensión desacertada sobre los filósofos jonios, pues Gadamer no pone en duda que su filosofía fuera cosmogónica, es decir, que trataban de explicar el origen del mundo en un comienzo de los tiempos, tal y como hacen las religiones mitológicas. Veremos más adelante cómo Teresa Oñate defiende que los filósofos milesios no estaban dentro de un pensamiento diacrónico y genésico, de la extensión de los fenómenos, sino que la filosofía nace con ellos como pensamiento intensivo, sincrónico, en el que se da el límite limitante como lo uno de lo múltiple, lo mismo de lo otro y la ley del cosmos.

Sigue Gadamer explicando dentro de tal precomprensión que Heráclito no pretendía sacar a la luz una nueva ciencia del todo, sino sacar a la luz la verdad oculta en lo que se aparece a todos. Por ello no llegaríamos muy lejos con la interpretación de la cosmología del fuego como una cosmogonía. Así el fragmento 30 nos anuncia la expectativa de un orden cosmológico inalterable, la cual debe ser atribuida al más inestable de todos los elementos, al fuego, al que vive eternamente y al que nunca descansa. El fuego no es un elemento visible, sino lo que continuamente se transforma

---

463 Cfr., *ibid.*, pp. 54-65.

464 Cfr., *ibid.*, pp. 69 y 70.

frente a toda consistencia. Lo siempre vivo va unido al encenderse y apagarse de la llama, y, sin embargo, es Uno, como todo lo vivo. Por eso el fuego representa la estructura universal de todo ser<sup>465</sup>.

### 5.5.6 El fuego y el alma

Finalmente se debe dar un último paso difícil, nos anuncia Gadamer: ¿cómo enlazar el aspecto cósmico de la teoría del fuego con las sentencias heraclíteas sobre el alma? Hay sentencias que permiten encajar el fuego en un contexto psíquico. Sabemos que el fuego debe hacernos comprender cómo una cosa deviene en otra. El encenderse y apagarse del fuego son ontológicamente un enigma. El fuego es la vitalidad misma, que se manifiesta como un automovimiento sin calma. La sabiduría de Heráclito no es cómo lo uno pasa a lo otro, sino que también sin tránsito sea ya lo otro. Esto resulta clave en el fragmento 26:

«Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente.»

No hay transición entre el dormir y el despertar, ni entre la vida y la muerte; ni tampoco entre el conocimiento y la ignorancia, habría que añadir, pues no olvidemos que vigilia y sueño simbolizan el conocimiento de lo Uno en la multiplicidad y el permanecer engañado por esa multiplicidad respectivamente. El paso de la ignorancia al conocimiento es también sin tránsito, subitáneo. El que está despierto y el que duerme son uno y el mismo, de la misma manera que el que permanecía en el engaño es el mismo que el que ha alcanzado el conocimiento<sup>466</sup>.

Por otra parte -prosigue Gadamer-, gracias a la luz que encendemos, no soñamos por la noche sino que podemos ver. La particularidad del hombre no es el soñar, sino el abrirse de esta luz interior que llamamos conciencia. Hay que pensar conjuntamente el inflamarse y el iluminarse, el automovimiento y el alma<sup>467</sup>.

Estamos ya ante uno de los temas en los que más ha insistido Gadamer, según nos había anticipado Teresa Oñate: la importancia del “se reflexivo” como marca distintiva de todo lo vivo dotado de alma, de las acciones espontáneas y autolegisadas

---

465 Cfr., *ibid.*, pp. 70-73.

466 Cfr., *ibid.*, pp. 75-77.

467 Cfr., *ibid.*, pp. 78 y 79.

del alma, que no son meros movimientos, porque poseen una reflexividad inmanente que afecta a las propias subjetualidades. T. Oñate nos ha recordado que también Aristóteles distinguió el ámbito de la vida del ámbito de lo cósmico con su distinción entre *kínesis* y *enérgeia*, y será después la base de la diferencia ontológica de Heidegger. Gadamer descubre esta diferencia ontológica del “se reflexivo” en Heráclito, pero también en Platón, como ha hecho antes con el tema del “eterno retorno”. *Psyché*, el alma, es vida y lo vivo, a diferencia de todo, es suma, que llega a ser más porque algo se añade, “se” multiplica, “se” despliega, “se” mueve. El encender-se del fuego, el mover-se de lo vivo, el volver en sí del que se despierta y el pensar-se del pensar son manifestaciones del *lógos* uno que siempre es. De un modo inimitable sostiene Heráclito el centro único que se le ha perdido a la reflexividad de la autoconciencia en el pensamiento moderno. La visión de Heráclito miraba conjuntamente la vitalidad, la conciencia y el ser<sup>468</sup>. Observamos aquí la praxis hermenéutica de Gadamer, cómo deja hablar a los textos antiguos para que nos llegue su verdad, esa verdad que hemos olvidado tras siglos de dominio de la metafísica, esa verdad que todavía estamos a tiempo de recuperar si dejamos que los sabios antiguos nos hablen, de manera que logremos otro presente más racional y más humano.

### 5.5.7 Vuelta a Platón: el automovimiento del alma

Y entonces encuentra también en Platón, como antes en Heráclito, las huellas del automovimiento del alma y le deja hablar, le deja que nos hable y nos transmita esa verdad que puede cambiar nuestro presente. Precisamente este cometido de pensar junto lo que está separado era lo que se proponía Platón. El *Fedón* relata plásticamente que la vida no puede ser sin cerrarse en un ciclo. La naturaleza, con un retorno rítmico, renueva la vida una y otra vez, de modo que no haya muerte para ella. Y el mismo conocimiento lo encarna el *Fedro* en el mito del ascenso del alma y su caída. El alma es principio de automovimiento. Este principio gobierna todo el universo y está presente también en el alma del individuo, y en el unidad del amar y aprender. El automovimiento es un verdadero milagro. Los demás movimientos son movidos por algo y sólo permanecen mientras son movidos. Pero lo vivo, que tiene alma, se mueve por su propio impulso y está en movimiento mientras está con vida. Y compara Platón el

---

468 Cfr., *ibid.*, pp. 79-82.



automovimiento del alma con el automovimiento del mundo. El automovimiento gobierna todo el universo y gracias a él mantiene su orden el cielo, de la misma manera que está también en el alma individual. De ahí deriva Platón-Sócrates una prueba de la inmortalidad del alma: aquello que es la causa de semejante automovimiento tiene que existir siempre. Platón-Sócrates interpreta el ser del hombre en el gran marco del acontecer cósmico, y une los dos aspectos del automovimiento y del *lógos* en la metafísica mítica<sup>469</sup>. Gadamer admite aquí la metafísica de Platón, pues reconoce la creencia en algo “más allá de la física”, como es la inmortalidad del alma; sin embargo, a continuación pregunta por qué Heidegger no descubrió a Platón, como sí hizo con Heráclito, cuando andaba preguntando por detrás de la metafísica<sup>470</sup>. Creemos que hay en esta pregunta de Gadamer una contradicción, pues habla primero de una prueba de la inmortalidad del alma propia de la metafísica de Platón, para a continuación preguntar por qué no descubrió Heidegger a éste como un filósofo pre-metafísico.

### 5.5.8 La filosofía griega y el pensamiento moderno

En otro artículo del libro *El inicio de la sabiduría* titulado “La filosofía griega y el pensamiento moderno” indaga Gadamer en las diferencias que nos separan de nuestros antepasados griegos en cuanto al concepto del conocimiento y al de la ciencia, a la vez que explora las lecciones que deberíamos extraer de ellos tras largos siglos de dominio de la metafísica y de la teoría del conocimiento del pensamiento moderno. La imagen griega de la filosofía se halla en las antípodas de la ciencia moderna. Es de la confrontación entre mundo comprensible y mundo dominable de donde podemos comprender mejor esa diferencia. Al contrario que el constructivismo de la ciencia moderna, que sólo considera conocido y comprendido lo que puede reproducir, el concepto griego de ciencia se caracteriza por la *phýsis*, por el horizonte de la existencia que se muestra desde sí y regulado en sí mismo. Y nos invita Gadamer a preguntarnos con él hasta qué punto la herencia antigua ofrece una verdad que se nos mantiene oculta bajo las particulares condiciones del conocimiento de la Edad Moderna<sup>471</sup>.

Prosigue Gadamer mostrándonos la importancia de la palabra “objeto” en la

---

469 Cfr., *ibid.*, pp. 82-84.

470 Cfr., *ibid.*, p. 84.

471 Cfr. H.-G. Gadamer, “La filosofía griega y el pensamiento moderno” en *El inicio de la sabiduría*, Op. Cit., pp. 125-127.

dilucidación de esa diferencia. Nos parece que es un presupuesto obvio del concepto epistemológico el que conocemos objetos, es decir, que en el modo de un conocimiento objetivo, los llevamos a conocimiento en su propio ser. Pues bien, el legado permanente del pensamiento griego es ser consciente de las fronteras de la objetivación, nos descubre Gadamer. Y nos pone seguidamente cuatro ejemplos que marcan esa diferencia.

El primero es la experiencia del propio cuerpo. No es la *res extensa* cartesiana. El cuerpo se sustrae a la objetivación. ¿Cómo sale la corporeidad al encuentro del ser humano? -se pregunta Gadamer para responder enseguida que como perturbación, en el malestar y en la enfermedad. Vivimos un conflicto entre la experiencia natural del cuerpo, cuando uno percibe que se encuentra bien y sano, y el esfuerzo de dominar el mal por medio de la objetivación. Los conceptos de “objetividad” y de “objeto” son tan extraños para la comprensión inmediata por la que el hombre se intenta hacer un lugar en el mundo, que los griegos no tenían ninguna palabra para ellos. La palabra que solían usar en ese ámbito era “*prāgma*”, es decir, aquello con lo que se está enredado en la práctica de la vida, lo que no se opone y se enfrenta como algo a superar, sino aquello en lo que nos movemos y con lo que tenemos que ver. Ésta es la noción que ha quedado marginada en el mundo moderno, estructurado por la ciencia y por la técnica fundada en ella<sup>472</sup>.

El segundo ejemplo es la libertad del ser humano. También tiene una estructura de inobjetualidad esencial. Es cierto que esto no se ha olvidado nunca del todo, pues Kant desarrolló la idea de que la libertad no puede captarse ni demostrarse con las posibilidades teóricas del conocimiento, pues no es un *factum* de la naturaleza sino un *factum* de la razón, algo que tenemos que pensar porque no podemos comprendernos si no nos pensamos como libres. Sin embargo, los griegos ponían, junto al *factum* de la razón, el estar socialmente formados, el *ethos*. La posibilidad de elección y de decisión libre está soportada siempre por algo que ya somos desde siempre. Uno de los grandes legados del pensamiento griego es que la ética griega, basada en este fundamento de la vida vivida realmente, le dejaba un amplio espacio a un fenómeno que apenas existe en la Edad Moderna como tema filosófico: la amistad, la *philía*. La solidaridad es una forma de experiencia del mundo y de la realidad social que no se puede tener por un apoderamiento objetivador ni tampoco se puede producir por medio de instituciones

---

472 Cfr., *ibid.*, pp. 127-129.

artificiales, pues la amistad precede a todo valer y obrar de las instituciones, de los órdenes económicos y jurídicos, de las costumbres sociales; los sostiene y los hace posibles<sup>473</sup>.

El tercer ejemplo es el papel que juega la autoconciencia en el pensamiento moderno, el primado metodológico que ésta posee. Desde Descartes, la autoconciencia es el punto con el que la filosofía se hace con su última evidencia y le da a la certeza de la ciencia su última legitimación. Pero se pregunta Gadamer si no tenían razón los griegos cuando veían que la autoconciencia es un fenómeno secundario frente a la entrega y apertura del mundo que llamamos conciencia, conocimiento, apertura a la experiencia. Nietzsche, Freud, la Escuela de Frankfurt han puesto en duda que la autoconciencia posea el primado incuestionado que le atribuye el pensamiento moderno. Los griegos, con el autoolvido con el que piensa el propio pensar y con la propia experiencia del mundo como el gran ojo abierto del espíritu, ofrecen una aportación principal para esa limitación de la autoconciencia<sup>474</sup>.

Y el cuarto y último ejemplo es el fenómeno del lenguaje, que sólo con coerción y violencia es posible retener desde el concepto de objetividad y objetivación, pues es uno de los fenómenos más contundentes de inobjetualidad, en la medida en que un autoolvido caracteriza la ejecución del hablar. Gadamer detecta una deformación cuando la tematización moderna lo ve como un instrumentario, como un sistema de signos, como un arsenal de recursos comunicativos, como si estuvieran preparados en una especie de reserva para que los apliquemos. La contraimagen griega es avasalladora, según Gadamer. Ni siquiera tenían una palabra para el lenguaje. Sólo una para el órgano que produce los sonidos, *glotta*, y otra para lo que se comunica en el lenguaje, *lógos*. Con el *lógos* tenemos eso a lo que el autoolvido del lenguaje se refiere, el mundo mismo evocado por el hablar. En el hablar sobre las cosas, las cosas existen ahí; en el hablar unos con otros se estructura el mundo y la experiencia del mundo que tiene el hombre. Según Gadamer, la filosofía griega tiene mucho que ofrecer a la idea moderna de ciencia: se trata de informar los grandes resultados y logros técnicos de la ciencia empírica moderna dentro de la conciencia social y la experiencia vital del individuo y del grupo. Esta información no sucede por los métodos de la ciencia moderna. Se ejecuta en la praxis de la vida social<sup>475</sup>.

---

473 Cfr., *ibid.*, pp. 129 y 130.

474 Cfr., *ibid.*, pp. 130 y 131.

475 Cfr., *ibid.*, pp. 130-133.

Lo que defiende Gadamer, como el gran legado del pensamiento griego para nuestra contemporaneidad, es que la ciencia debe estar al servicio del hombre y no al revés; que la razón instrumental que domina toda la modernidad debe ser sustituida por una razón humana fundada en sus propios límites, los de la *phýsis kai lógos kai pólis* de Aristóteles; pero esto ya será Teresa Oñate quien lo tematice.

## 6. OÑATE

Teresa Oñate es la continuadora de la hermenéutica de los presocráticos de Heidegger y de Gadamer y la que lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica de la racionalidad instrumental moderna que éstos habían iniciado. Hemos visto ya cómo nos descubre la larga conexión que se da en el camino hacia la metafísica desde los orígenes soteriológicos y escatológicos del orfismo, pasando por el pitagorismo, el platonismo y el neoplatonismo, hasta llegar al humanismo, primero cristiano y luego secularizado, en la modernidad y la Ilustración, hasta nuestros días. Y reivindica otro tipo de racionalidad que debemos aprender de los filósofos griegos, los cuales precisamente iniciaron la era de la sabiduría pensando críticamente contra los que no lograron escapar de esa cadena de la metafísica. Reivindica para nuestros días la racionalidad del límite de la naturaleza frente a la racionalidad de la metafísica, que nos incita constantemente a ir “más allá de la física”, o sea, más allá de los límites que la naturaleza nos impone. De esta manera nos invita T. Oñate a realizar con ella un viaje a Mileto, hacia el lugar y la época en que se producen el nacimiento de la Filosofía y el inicio de Occidente, porque es allí, en ese lugar y en esa época donde podemos encontrar otro inicio para nuestro presente, en aquellos pasados que pueden volverse pasados-presentes y pasados-futuros si les dejamos que nos hablen libremente con su verdad temprana y sin el velo que cayó sobre ellos tras largos siglos de interpretaciones metafísicas.

### 6.1 LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA ENTRE *KÍNESIS* Y *ENÉRGEIA*

Una de las más importantes aportaciones hermenéuticas de T. Oñate la

encontramos en su monumental obra *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*: se trata de la puesta en valor, por sus profundas consecuencias, de la distinción que lleva a cabo Aristóteles en el libro Θ de los Metafísicos entre *kínesis* y *enérgeia* o entre movimiento y acción. Son dos sentidos del acto, el primero de los cuales, el movimiento, es imperfecto, no es un verdadero todo, ya que tiene fuera su principio-fin: como al construir una casa, la cual no se logra sin el trabajo de la construcción, que sin embargo no se desea por sí mismo ni es para sí mismo, y por eso fatiga y duele. El movimiento es actual, sí, pero está en potencia respecto del fin, y muere cuando se da el fin que él mismo logra. Es imperfecto porque no es para sí mismo sino para otro, porque no es lo que será, y cuando lo que será es, ya no puede seguir siendo. Al movimiento le corresponde el tiempo trágico de la muerte en el que el futuro sustituye inexorablemente al presente alejándose del pasado sin posibilidad de retorno. El movimiento llega a acto, dura, es, pero se gasta y se suprime en el esfuerzo de conseguir la obra sin beneficiarse de lo logrado. Así nos ocurre al caminar, al construir algo, al adelgazar, al aprender. Éste es el rostro de lo que tiene en otro su fin<sup>476</sup>.

El acto energético, la *enérgeia*, la actividad o la acción, es en cambio potencia perfecta: se trata de las acciones o potencias cuyo acto no muere al conseguir el fin, porque no son dobles sino simples y completas y se actualizan en la expresión de sí mismas. Son las actividades del placer y del gozo de estar siendo, sin esfuerzo y sin difracción entre deseo y realidad, sin desgarradura temporal y en la felicidad del instante eterno. Las actividades que no son nada distinto de ellas mismas, que son para sí. Y le corresponde el tiempo que no se escinde en presente y futuro, que no cesa y que dura en el ahora de su simultaneidad intensa, y que, además, se incrementa intensiva y reflexivamente, es decir, se da más cuanto más se da. Poseen una simultaneidad estructural, una sincronía, una unidad plena, un continuo actual que no tiene partes. Por ello no se subordinan a un fin, sino que su único fin es estar siendo su propia actividad. De esta manera, uno piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, vive y ha vivido, es feliz y ha sido feliz, ve y ha visto, pero no aprende y ha aprendido, no edifica y ha edificado, no se cura y está curado. Sin embargo, las actividades energéticas son contingentes, es decir, pueden darse o no darse. Mientras están en acto poseen el tiempo sincrónico de eternidad, pero no pueden estar en acto constantemente: son a veces sí y a

---

476 Cfr., Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI (Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía primera)*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 435 y 436.

veces no, pero sin generarse ni corromperse, pues su temporalidad es la del *aión*, la del instante eterno<sup>477</sup>.

Es cierto que esta diferencia ya la había destacado Gadamer, como acabamos de ver, e incluso en la hermenéutica española el filósofo Fernando Cubells le había dedicado un trabajo en 1961<sup>478</sup>, que fue el que puso sobre la pista a Oñate. Sin embargo, ha sido ella la que ha obtenido las enormes consecuencias de esta distinción. Porque lo que nos descubre Teresa Oñate gracias a Aristóteles es que hay eternidad plena en el ámbito de lo contingente, que el tiempo de la realidad aquí en la tierra no es sólo el del desgarramiento, la muerte, la miseria, el dolor, la carencia y la búsqueda, sino también el tiempo de la eternidad, el placer, la felicidad, el encuentro, la dicha de estar siendo activamente lo que se es. Hay eternidad activa e intensa en todo lo ente cada vez que se da esa simultaneidad gozosa entre realidad y deseo. Por tanto, lo absoluto y eterno no es un sueño para los mortales, sino que está en nosotros cada vez que hay *enérgeia*, la cual se da sin gastarse y más cuanto más se da, intensificándose, recreándose y creciendo. Y añade T. Oñate siguiendo a Aristóteles que estos actos perfectos o *enérgeiai* son actividades propias de las potencias inmóviles del alma, ya sean perceptivas, como el ver, ya intelectivas, como el pensar o el entender, ya ambas a la vez, como el sentir placer o el ser feliz<sup>479</sup>.

Pero la *enérgeia* es acto potencial, según hemos visto, por lo que precisa de un principio en acto anterior a ella. Según Aristóteles, la *enérgeia* tiende a la *entelécheia*, lo que significa que ningún ser viviente aspira a otra cosa que a su propia perfección, y ésta no es sino su alma. El alma es el fin de los seres naturales. Con esta reflexiva inmanencia queda descartada, según Oñate, cualquier comprensión transitiva o trascendente de la teleología aristotélica. Y continúa con la explicación de por qué el alma aún no puede ser principio primero: es contingente, pero también múltiple y compuesta, inseparable del cuerpo; contingente porque, aun teniéndose, puede estar ejercitándose o no, puede estar dormida o no. Y compuesta, por la multiplicidad de sus potencias y de sus movimientos. Y además, como acto del cuerpo, es también el *télos* del movimiento y del compuesto. Debe de haber entonces un tercer sentido del acto: la *entelécheia* en acto, la *entelécheia-haplôs*, no la *entelécheia* potencial, compuesta,

477 Cfr., *ibid.*, pp. 437-440.

478 Se trata de "El acto energético en Aristóteles". *Separata de "Anales del Seminario de Valencia" I*. Valencia, 1961, pp. 1-110.

479 Cfr., Teresa Oñate, "Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI", *op. cit.*, pp. 441 y 442.

individual y contingente; la causa o el principio que venza la indeterminación potencial, en definitiva, la causa primera del alma. Y Oñate concluye que para Aristóteles es el alma específica, el *eĩdos* propio. Cuando Aristóteles dice que la *enérgeia* tiende a la *entelécheia* quiere decir que tiende a ser constantemente, sin discontinuidad, la presencia viva de lo que ya es, a ser no sólo para siempre, sino constantemente siempre, en el placer y felicidad de ser simplemente su propia y distinta forma de vida, cada entidad la suya<sup>480</sup>.

Pero además, todos los vivientes son divinos y eternos por participar de la entidad-*eĩdos*, no a través de la existencia ininterrumpida, sino al tender a hacer otros individuos semejantes a sí mismos. Y entre los vivientes el hombre participa de lo divino más que los otros, pues siendo su alma esencial racional, política y autoconsciente, participa de lo divino no sólo dedicándose a conservar su propia vida, con la nutrición, y la vida del alma, con la generación, como hacen las plantas y los animales, sino transmitiendo históricamente los sistemas de conocimientos, experiencias y lenguajes que conservan y perfeccionan la vida del *eĩdos*-comunitario, de la *pólis*, que es una comunidad natural-racional. Por tanto, el alma-*eĩdos* del hombre es el *noũs*, la racionalidad autoconsciente, que es el principio de la comunicación racional, social, política, científica, filosófica... En definitiva, el entendimiento potencial y sus actos energéticos está a veces en acto porque participa del fin, de la plenitud, que es el entendimiento activo siempre en acto de la vida y de la racionalidad autoconsciente. La comunidad intelectual es tal comunidad a causa de este mismo principio, que es causa de todo pensamiento y actividad humanas y no deja de ser nunca, aunque para el alma singular de cada uno desaparezca de la presencia a veces<sup>481</sup>.

Y explica finalmente Oñate que el pensamiento y el conocimiento individual es doblemente causado, primero por el entendimiento en acto como causa eficiente, que es la enseñanza del maestro, que sabe y lo expresa, y segundo por el entendimiento en acto como causa final, por la *entelécheia*, porque tiende a saber y a ser racional. Y maestro y alumno comparten la misma alma-*eĩdos* racional y autoconsciente, y la misma acción de entender, con las mismas leyes y principios, y por eso puede haber diálogo y enseñanza. Pero debemos recordar que la *entelécheia*, como entidad-vida en acto, no es una abstracción universal ni el alma del hombre ni mucho menos un Dios transcendente,

---

480 Cfr., *ibid.*, pp. 449-453.

481 Cfr., *ibid.*, pp. 454 y 455.

sino la causa radical, primera, irremontable de cada viviente, la esencia eterna y viva del alma, lo divino<sup>482</sup>.

¿Cuáles son entonces las profundas consecuencias que hay que extraer de esta distinción entre *kínesis* y *enérgeia*, y que T. Oñate no ha dejado de resaltar y valorar a lo largo de su obra hermenéutica? Estas palabras suyas lo explicitan sobradamente: la distinción *enérgeia/kínesis* «es el diamante sobre el que se montan la noética y la teología política del filósofo (Aristóteles)»<sup>483</sup>, y es que la acción energética, con su marca temporal sincrónica y eterna, abría el espacio-tiempo del pensar y del lenguaje en el que se da el límite del ser, el devenir activo, necesario, simple, sin contrario, expresivo y reflexivo del ser-eterno, distinto ontológicamente del movimiento diacrónico, contingente y mortal del ente. Por ello T. Oñate considera a Aristóteles el fundador de la Hermenéutica Antigua: de hecho su Filosofía Primera estaba interpretando y continuando la ontología de los filósofos milesios, y la de Parménides y Heráclito, en quienes nos descubre la diferencia ontológica de los dos ámbitos del pensamiento: el diacrónico de la extensión de los fenómenos en el tiempo *crónos*, hacia el pasado o hacia el futuro, de un lado, y el sincrónico intensivo en el que se da “lo uno de lo múltiple, lo mismo de lo otro y la ley del cosmos”, es decir, lo que permanece a través de los cambios, lo que hay de eterno y legislante en los fenómenos, entre los que se incluye el límite de la muerte individual. El ámbito intensivo del pensar lo uno de los fenómenos en el tiempo *aión*, en el instante detenido del pensamiento en el que se revela la espontaneidad de la ley eterna de los fenómenos, la ley inmanente de la *phýsis* y también del *lógos* y de la *pólis*, cuyo nombre es lo divino, por lo que tiene de eterno, de inmanente y de fundante para nosotros. Estamos pues ante uno de los descubrimientos (doble en este caso) más transcendentales de la hermenéutica: el que llevó a cabo en la Antigüedad Aristóteles con la diferencia ontológica entre *kínesis* y *enérgeia*, así como su redescubrimiento, puesta en valor y continua y ardua reivindicación en nuestros días por parte de T. Oñate en los diversos foros de filosofía hermenéutica postmoderna.

---

482 Cfr., *ibid.*, pp. 456 y 457.

483 Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del Segundo Heidegger”. Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 310.



## 6.2 TEOLOGÍA Y HERMENÉUTICA EN ARISTÓTELES

Según acabamos de ver, para T. Oñate la diferencia ontológica *kínesis/enérgeia* es el diamante sobre el que se monta la teología política de Aristóteles, con lo cual nos encontramos con un nuevo descubrimiento, ya que la teología política del estagirita había sido olvidada, reescrita y transformada en teología dogmática por el pensamiento metafísico de las tradiciones bíblicas. Una teología política que tiene en su centro la inmanencia participativa de las acciones comunicacionales, es decir, hermenéuticas, las cuales a su vez permiten la resurrección de la hermenéutica en nuestros días.

Explica T. Oñate que la diferencia ontológica es una y unívoca, pero se dice de plurales maneras: entre ser y ente, entre temporalidad sincrónica-noética y temporalidad diacrónica-cinética, entre el lenguaje proposicional judicativo y el lenguaje del *noéin*.<sup>484</sup> De esta manera, la diferencia entre el tiempo sincrónico, extático e intensivo, propio del ser, y el tiempo diacrónico y cinético, propio del ente, abre paralelamente la diferencia entre dos modos de intelección o racionalidad: la judicativa, propia de los conceptos universales y las categorías, así como de las ciencias empíricas que estudian los movimientos ónticos; y, por otro lado, el modo de intelección propio de las acciones participativas y su puesta en obra verdadera, el de las interpretaciones hermenéuticas y el de la ciencia del ser, que parte de la dimensión transgénica de los campos categoriales para acceder a estas últimas acciones plenas, intensivas y simples (*praxis kai enérgeias kai entelécheias*), y por ello, para Aristóteles, divinas. Tan indivisibles, simples, inmóviles, diferenciales, ingeneradas e incorruptibles como pedía Parménides para el ser en su poema didaskálico. En ellas descansa, según T. Oñate, y se basa por entero la teología política de Aristóteles, el filósofo democrático, pues por referencia a las acciones energéticas se da la participación en la riqueza de la vida civil comunitaria de las sociedades humanas regidas por constituciones y por la *paideía* cívica de la puesta en obra de las virtudes comunicativas<sup>485</sup>.

Según T. Oñate, quienes no comprenden la diferencia ontológica

484 Cfr., Teresa Oñate, “Diálogo y entrevista con Rüdiger Safranski” en Teresa Oñate y otros (Ed.) *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 707 y 708. Se refiere a la diferencia ontológica en el Segundo Heidegger, pero veremos más adelante cómo para ella el Segundo Heidegger reescribe la diferencia ontológica de los presocráticos y de Aristóteles.

485 Cfr., Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del Segundo Heidegger”, op. cit., pp. 314 y 315.

*kínesis/enérgeia* tampoco pueden comprender la primacía en Aristóteles de la acción (posibilitante) sobre la potencia de la fuerza cinética, y en consecuencia, la primacía de la *phásis* del decir simplemente del ser sobre la *katá phasis* compuesta y judicativa categorial, y la primacía de la *alétheia* o verdad simple o sin contrario del ser sobre la *homoíosis*, que tiene contrario en lo falso<sup>486</sup>.

Debemos asumir, por tanto, que con Aristóteles el estatuto de la verdad ontológica es práctico-comunitario, que descansa en la acción-obra (*energeía*), y que es en consecuencia también retórico, tecnológico, poético, es decir, interpretativo, participativo y hermenéutico. Se comprende así, el giro práctico de la racionalidad filosófica hermenéutica, que en Aristóteles va unida a su teología política y al giro lingüístico-ontológico. Insiste T. Oñate en destacar la noción de la sincronía, el tiempo-ser de las acciones energéticas simples, indivisibles, auto-incrementativas, intensivas y, en definitiva, comunitarias. Ése es el tiempo de la eternidad inmanente, el de lo sagrado de los cuatro elementos, el de lo divino de todas las comunidades animadas de la tierra, que se constituyen por referencia común a la excelencia modal intensiva de tales acciones esenciales, es decir, de sus propios fines y bienes divinos; todo lo cual en el caso del hombre se produce de forma especialmente compleja con las expresiones científicas, técnicas, artísticas y sapienciales de sus sociedades históricas y políticas<sup>487</sup>.

Así quedan enlazadas en Aristóteles la teología y la política. Este descubrimiento de T. Oñate cobra mayor relieve hermenéutico cuando tenemos en cuenta que tal teología política inmanente ha sido durante siglos silenciada y raptada por las teologías bíblicas. Con Aristóteles descubrimos una profunda religiosidad griega espiritual, racional y comunitaria, que se inicia ya antes con las teologías de los primeros filósofos legisladores milesios, así como con los ontólogos del lenguaje, Heráclito y Parménides, sin olvidarnos de Empédocles, su continuador. Aristóteles sigue la vía de la investigación hermenéutica de los diversos sentidos del ser, que se da en el lenguaje, la vía de una ontología y teología hermenéutica del lenguaje y del sentido de las praxis lingüísticas, comunitarias y comunicacionales. Para T. Oñate, la prueba de que Aristóteles sigue la vía abierta por los presocráticos está en que sólo desde la comprensión de las teologías de éstos podemos redescubrir el profundo sentido

---

486 Cfr., Teresa Oñate, “Estudio preliminar. Heidegger, (hó Skoteinós). La ontología estética del espacio-tiempo tras la kehre” en Teresa Oñate y otros (Eds), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 39 y 40.

487 Cfr., *ibid.*, p. 317.

hermenéutico de su Filosofía Primera, en donde expone su ontología y su teología política. Con la consecuencia de que sólo desde los presocráticos podemos entender con rigor la diferencia aristotélica respecto de Platón<sup>488</sup>.

### 6.3 VIAJE A MILETO

De todas formas, T. Oñate nos descubre también que la diferencia ontológica ya estaba implícita en los filósofos de Mileto, los cuales sustituyeron con su teología racional los relatos de las cosmogonías genéticas propias del mito por el punto de vista de la sincronía o simultaneidad, en el que se dan a la vez y se copertenecen los contrarios en una unidad que es imposible que se dé en el otro ámbito del pensamiento, en el cinético de la generación que rige diacrónicamente excluyendo los contrarios a la vez aquí y ahora y diciendo que no pueden darse simultáneamente: el día y la noche, el invierno y el verano...<sup>489</sup> A estos filósofos ha dedicado T. Oñate dos trabajos de hermenéutica de gran rigor y belleza; nos referimos a su seminario *El nacimiento de la filosofía en Grecia* y a su libro *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*.

«Todo está lleno de lo divino», y

«Lo más bello es el cosmos porque lo divino no ha sido producido.»

nos dice el primer filósofo, Tales de Mileto. T. Oñate nos descubre que aquí está ya la sabiduría del límite. Lo divino es lo eterno, lo necesario, autorregulado y espontáneo. Es inmanente y no trascendente ni creador. Es legislador y constituyente. El todo es unidad activa que une, enlaza las diferencias, es sintaxis viva; lo contrario del Uno-todo extenso, divisible, como continente de partes, y en el que no cabe la actividad de la vida. Y el cosmos es bello y divino porque sus diferencias están enlazadas en sintaxis viva, formando un sistema hermoso, el todo, gracias a que hay lo divino que constituye ese todo con su ley espontánea e inmanente<sup>490</sup>.

«De donde las entidades presentes tienen su origen, hacia allí tiene lugar también

488 Cfr., *ibid.*, pp. 318 y 319.

489 Cfr., Teresa Oñate; García C., *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, op. cit. p. 105 y ss., 72 y 73.

490 Cfr., Teresa Oñate, seminario *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, sesión 5<sup>a</sup>, op. cit.

su corrupción por necesidad, pues han de pagarse mutuamente la pena de su injusticia de acuerdo con la disposición del tiempo.»

Es ahora Anaximandro de Mileto quien nos habla y en quien nos descubre T. Oñate cómo a la racionalidad, a la inteligibilidad de la realidad, la llama justicia. La realidad es justa porque es sistema de determinaciones coherentes e inteligibles, pero hay injusticia en todo lo presente contra los ausentes posibles: lo justo es pagar la pena por la injusticia, es decir, dejar lugar a otras determinaciones, a otras posibilidades. Y también hay injusticia de las determinaciones ausentes contra las presentes y simultáneamente, es mutua esa injusticia, entendida como exclusión. Sin el límite de la muerte prevalecería la injusticia, no habría racionalidad, no podríamos pensar y el mundo sería ininteligible. Y ello se cumple según el orden del tiempo, el tiempo *kairós*, el de la maduración y la plenitud, en que se cumple *moira*, el destino de las determinaciones presentes que se corrompen y vuelven al mismo lugar de donde nacieron. Según T. Oñate, el *arché* no puede ser lo *ápeiron*, pues entraría en contradicción con la sentencia conservada. El *arché* es el ritmo cíclico entre lo determinado y lo indeterminado, el eterno retorno, el ciclo como vínculo entre la posibilidad y la realidad<sup>491</sup>.

«Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos,  
así también el aliento, el aire circundan, envuelven todo el cosmos.»

Es Anaxímenes de Mileto quien aporta con estas palabras la solución más exquisita y elegante a la pregunta por el *arché*. El alma, el aire, la vida, son la condición de posibilidad del cosmos, de los fenómenos cíclicos, de las determinaciones temporales y reales, de las percepciones de los sentidos, del ciclo de la vida y de la muerte y de la mismidad extática de lo que perdura. La vida se dice dos veces o de dos maneras: una como contrapuesta a la muerte, como vida que se muere, como deslimitación, que la filosofía debe asumir como condición de posibilidad; y otra como vida que no tiene por contrario a la muerte, sino como comprensión sincrónica del régimen del orden del tiempo, como comprensión que no olvida los pasados, que anticipa los futuros y comprende que esto no puede ser lo mismo que su contrario a la vez, pero que sí están a la vez en esa comprensión; si no, no existirían como contrarios. La vida autoconsciente inteligente es la que permite, por tanto, los fenómenos como percepciones empíricas, y como pertenecientes al ciclo del tiempo de la vida y de la muerte. Es la vida que no

---

491 Cfr., *ibid.*, sesión 7ª.

tiene por contrario a la muerte, sino que está en otra dimensión sincrónica desde la que percibe la contraposición de vida-muerte. Es la vida que comprende la justicia de la aparición de las posibilidades y pluralidades, y su desaparición y sustitución, y también de la mismidad extática de lo que perdura. Anaxímenes es el complemento de Anaximandro, según T. Oñate, pues nos muestra el alma reflexiva que piensa la sincronía de los contrarios, que no se dan en la diacronía de *krónos*<sup>492</sup>.

Teresa Oñate ha insistido también en el carácter religioso de esta sabiduría del límite de los presocráticos. Se trata de un politeísmo racional de los primeros principios o de teología racional, como concebía el propio Aristóteles su Filosofía Primera. Entendían por divino los primeros principios, es decir, las leyes inmanentes, eternas, necesarias e inteligibles de lo real fenoménico que nace y muere. El nacimiento de la filosofía supone una radical transformación de lo divino: lo no engendrado ni proyectado por el hombre a su imagen y semejanza, los primeros principios o leyes constituyentes de la *phýsis kai lógos*, el ser de la naturaleza viva y del lenguaje. La filosofía hermenéutica ha comprendido que la filosofía nace por proponerse y por preguntarse qué es lo divino<sup>493</sup>. Ahora que estamos comprendiendo lo lejos que está el Occidente contemporáneo de haberse librado del mito, cuando realiza de modo más eficaz y violento que ninguna otra cultura el mito de la metafísica, de la ciencia y de la técnica en pos de una utopía sin límite, no vayamos a caer -nos advierte T. Oñate- en otro mito, el que identifica mito y religión, y toda religión con las religiones reveladas, y a todo dios con los dioses del poder antropomórficos, asimilando así lo divino y lo religioso con la mitología, y atribuyendo a la filosofía el tener que ser atea o agnóstica. El etnocentrismo bíblico de tal precomprensión no debe ser aplicado a Grecia ni al nacimiento de la filosofía<sup>494</sup>.

Junto a lo divino y siguiendo la lucha contra nuestras precomprensiones, ha destacado T. Oñate la matriz délfica de la filosofía como sabiduría de los límites de la *phýsis* y de la *pólis*. Como hemos explicado anteriormente, la profesora Oñate continúa y desarrolla la investigación hermenéutica de los dioses Apolo y Dionisos llevada a cabo por Giorgio Colli, y lo hace destacando la importancia del templo de Delfos, consagrado a estos dos dioses, para esta religión racional, política y sagrada, que también es misteriosa, teúrgica, adivinatoria y oracular o hermenéutica. Se trata, según T.

492 Cfr., *ibid.*, sesión 7<sup>a</sup>.

493 Cfr., Teresa Oñate; García C., *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, op. cit. p. 89.

494 Cfr., *ibid.*, p. 84.

Oñate, de un templo religioso que alberga una racionalidad de carácter sapiencial, un saber superior misterioso que exige ser descifrado, interpretado, una racionalidad hermenéutica que el *phronimós*, el sabio prudente, ejercita sobre ese saber para luego transmitirlo poniéndolo en la plaza pública, dando lugar a un lazo social panhelénico. Así mismo destaca Oñate la diferencia entre estos mitos sapienciales, que admiten el límite de la muerte individual, el límite de la naturaleza, y los mitos soteriológicos y escatológicos como el orfismo, que no lo admiten sino que por el contrario ofrecen un *phármakon* contra el temor a la muerte con sus creencias en el más allá. De todo ello deduce que las dos racionalidades en pugna que hay en el inicio de la filosofía, la vinculada a Mileto, Éfeso y Elea, y difundida por Aristóteles, y la del pitagorismo antiguo, al que Platón se irá vinculando progresivamente, tienen su origen en sendos mitos antiguos, a saber, los mitos de comprensión del templo de Delfos, la primera, y los mitos órficos de salvación, la segunda<sup>495</sup>.

## 6.4 PARMÉNIDES Y HERÁCLITO CONTRA EL PITAGORISMO

Otro aspecto de los presocráticos al que T. Oñate ha dedicado su investigación hermenéutica es a la henología o saber del límite, que se deriva de los dos ámbitos del pensamiento que hemos descrito antes: el diacrónico extenso y el sincrónico intensivo. Lo uno-límite supone dos regímenes de legislación enlazados por el mismo límite: el de lo uno necesario, eterno, simple e indivisible; y el de lo necesario hipotético, compuesto, divisible, potencial, que morirá al descomponerse y que tiene necesidad causal, mientras dura, en lo simple, que resulta ser su causa, condición o hipótesis. El *arché* o los *archaí* se inscriben también en el contexto de la henología o investigación del límite, abierto por la distinción anterior en el modo de ser entre principios necesarios o límites indivisibles, y fenómenos contingentes. El *arché* es en cada campo fenoménico, ley o leyes de unidad-regularidad-inteligibilidad. Y en cuanto a la pluralidad, la henología declara incorrecta la asimilación de pluralidad a movimiento, como si el *arché* fuera lo Uno y los fenómenos, lo múltiple. De tal asimilación es responsable el monoteísmo de las tradiciones bíblicas, así como el platonismo y su refuerzo en las tradiciones neoplatónicas judías y cristianas, sin olvidarnos del monologismo de las tradiciones metafísicas del pensar del Uno-fundamento-ilimitado

---

495 Cfr., *ibid.*, pp. 114-121.

(el único Dios, la Ciencia, la Razón, el Estado, la Historia, la Raza, la Libertad, la Técnica, la Información, El Sujeto, el Capital, etc.). El caso de Parménides es paradigmático porque sobre él pesa la losa de la interpretación monologista con su comprensión que asimila pluralidad y movimiento. No cabe tal asimilación porque la pluralidad se ha de decir dos veces, tanto del ámbito extático-necesario como del ámbito cinético-causal-fenoménico. En el primer ámbito lo uno-simple ha de ser plural, es decir, la unidad es de carácter modal, plural, por lo que lo correcto sería decir *los-simple*. El uno parmenídeo es el modo de ser de la pluralidad, en la que no puede darse la repetición de los individuos. En este lado del límite no puede darse ni movimiento ni generación ni corrupción, porque el régimen temporal vigente es el de la sincronía o simultaneidad, del instante eterno e indivisible<sup>496</sup>. Se deben distinguir tres tiempos, que en conjunción con el límite, trazan la tríada de los espacios-tiempos del ser-pensar. El tiempo visto desde la muerte y la carencia: la lucha por la supervivencia, la injusticia, el esfuerzo, el trabajo, la enfermedad, el dolor...que es el tiempo de *Chrónos*. El tiempo visto desde la vida como eternidad incondicionada, necesaria, continua y constante: el tiempo de *Aidión*. Y el tiempo del instante eterno, el enlace-límite entre los otros dos: el *Aión*, el rayo como enlace entre la tierra y el cielo, como límite que une y separa lo mortal y lo inmortal, el límite que posibilita los sistemas de orden inteligible-racional, ya en el *phýsis*, ya en la *pólis*. En fin, la henología nos muestra que una ontología del límite es necesariamente pluralista-diferencial y parte de la pluralidad originaria, por lo que es contra-cosmogónica y contra-teogónica. Al descubrir ese misterio, el del límite, nacen en Grecia la *phýsis*, la *pólis*, el *lógos*, los saberes científicos de la *epistéme* y la filosofía contra-dogmática, como crítica de los mitos primitivos patriarcales y de la posible mitologización de las estructuras filosóficas recién nacidas<sup>497</sup>.

A partir de esta hermenéutica de los presocráticos, T. Oñate ha mostrado que Heráclito y Parménides no sólo decían lo mismo, como ya habían descubierto Heidegger y Gadamer, sino que su pensamiento se constituye como una crítica al pitagorismo, crítica que volverá después a reproducirse con Aristóteles contra el último Platón. Para los pitagóricos el *arché* es el número como síntesis de lo determinado y lo indeterminado. Pero en ella no puede estar el límite limitante. Están lo delimitado y lo deslimitado, pero no el límite. Además se trata de una síntesis extensa, pues el número pertenece a la extensión medible; y síntesis diacrónica, que se genera diacrónicamente,

496 Cfr., *ibid.*, pp. 101-105.

497 Cfr., *ibid.*, pp. 105, 106 y 113.

como un todo que reconcilia las partes entre sí, que las subsume, las engloba; una síntesis producida, en definitiva. La *phýsis*, como espontaneidad autolegislada no puede pensarse con los esquemas de la producción. El pitagorismo se había olvidado de pensar dimensiones indispensables de la ontología de la *phýsis* y del lenguaje. La síntesis heraclíteica es síntesis disyuntiva, sincrónica de los contrarios, el día y la noche enlazados en sincronía, unidos por el límite limitante. No hay aquí síntesis de suma, de inclusión, de absorción de las diferencias en un todo resultante. Además en el pitagorismo la muerte no es constituyente, no hay comprensión trágica de la vida y la muerte, sino que por el contrario con la salvación del alma que promete, se aleja de la filosofía al instrumentalizarla, convirtiéndola en un sistema productivo de poder y en un *phármakón* del miedo a la muerte.

El pitagorismo confunde además la física con la ontología, el ser con el cosmos. Para ellos la naturaleza es una estructura extensa, matemática, un Uno-todo; el cosmos en una dimensión que pertenece a la imaginación, mientras que la ontología busca un pensamiento sin imagen, sin extensión y en intensidad. A la pregunta por el *arché*, por lo legislante, por lo que gobierna el orden, por el primer principio, por lo no referible a ninguna otra cosa, los pitagóricos contestan la síntesis, el orden mismo, o sea, contestan con la repetición de la pregunta. A la pregunta por la condición de posibilidad de la síntesis contestan la síntesis de lo determinado y lo indeterminado, lo cual es incongruente. Confunden ser y concepto porque una síntesis de contrarios equilibrados es un concepto, un esquema de la imaginación, una estructura. Pero el ser como principio constituyente, como causa, como condición de posibilidad, como relación entre lo eterno y lo efímero, que ya es el punto de partida de Mileto, no pertenece al concepto, sino que apela a una racionalidad superior a la conceptual, superior a la repetición pitagórica de los términos de la pregunta en la respuesta.

El pitagorismo supone que el predicado más extenso de los posibles, el Todo, es el que configura, el que da sentido, el que traza la estructura inteligible de lo real, que además es una estructura matemática. Parte del principio órfico de que lo que hay procede de un Uno-todo indiferenciado, en el que las escisiones y las diferencias producen inestabilidad, guerra, desorden, de manera que hay que volver al Uno-todo para recuperar la paz y el orden. Esta es la visión matematizante-cientifista del pitagorismo que recorre luego el platonismo, el cristianismo, el darwinismo, Hegel y Stephen Hawking, y que supone que la diversidad y la pluralidad son derivadas,



posteriores, y además negativas. ¿No es más lógico -se pregunta T. Oñate con Heráclito y Parménides- y más acorde con la experiencia pensar que las diferencias y la pluralidad son originarias? Porque si no lo son no podrían generarse jamás, ya que son lo que divide; no pueden ser el resultado de la división porque si no ¿con qué criterios se harían las divisiones?

Pues bien, T. Oñate ha insistido repetidamente<sup>498</sup> en que la primera crítica radical del pitagorismo la llevaron a cabo la poesía filosófica de Parménides y la ontología simbólica de Heráclito. Por otra parte, también ha centrado la profesora su labor hermenéutica y divulgadora en mostrar cómo Aristóteles apelará a esta tradición de la filosofía presocrática no pitagórica para criticar el desvío hacia el pitagorismo del último Platón, el que comienza con el *Parménides*; de hecho la dialéctica crítica con Platón atraviesa todo el corpus aristotélico<sup>499</sup>.

## 6.5 ARISTÓTELES CONTRA PLATÓN: LA VUELTA A LA CASA DEL PADRE

La polémica surgió en el debate sobre la retórica que mantuvieron a varias bandas los sofistas, Platón y Aristóteles, debate que implicaba la confrontación entre dos modelos de racionalidad. Lo que se dirimía era si la idea de un saber riguroso, con capacidad para fundamentar las conductas morales, podía ser compatible con el ejercicio de la pluralidad de opiniones y con el relativismo ético que representaba el régimen democrático. La respuesta negativa de Platón se contraponía a la afirmativa sofista, que se basaba en la sustitución de la verdad por el conocimiento de las probabilidades y el dominio normado de la persuasión, o sea la retórica, un saber no menos antiguo ni menos exigente en sus pretensiones de validez. El programa moral de la filosofía dialéctica de la Academia restablecía para la moral el fundamento cognoscitivo, relativizado o ignorado por la sofística. La persuasión irracional o infundada debía ser sustituida por la persuasión resultante de los discursos verdaderos, para lo cual la retórica debía someterse a la dialéctica, el método y la parte más noble de la filosofía para Platón, pues es el método en que se consuma la verdad de la realidad objetiva, entendida como el ser permanente de las Ideas. Aristóteles, por el contrario,

---

498 Hemos seguido la exposición de esta crítica en su seminario de Canal Uned *La crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo*, op. cit.

499 Cfr., Teresa Oñate, “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza...”, op. cit., p. 445.

sitúa a la Retórica y a la dialéctica de la Academia en el mismo ámbito comunicacional, el de las opiniones compartidas, probables y sostenidas por la mayoría, los expertos o los sabios, y no en el ámbito de los principios. Si la dialéctica atiende a los enunciados desde la verosimilitud, la retórica lo hace desde la medida de su capacidad persuasiva. Aristóteles propone el paso de la verdad designativa a la verdad comunicativa, del concepto a la acción racional. Asunto éste que no podía ser ajeno a la crítica de las Ideas platónicas del estagirita y a la crisis de la ontología de las Ideas registrada por la autocritica del propio Platón a partir del *Parménides*<sup>500</sup>.

La alternativa ontológica con que Aristóteles pasa de la Dialéctica a la Filosofía Primera estaba ya en el Poema de Parménides, que tanto Platón como la sofística del siglo V no pudieron comprender, como lo muestran los intentos de solución platónica a la crisis de las Ideas. Aristóteles reemprendió el camino de vuelta a la casa del padre Parménides, asumiendo su ontología de la verdad desde la interpretación pluralista de la tesis del ser. Los 14 *lógoi* de la *Metafísica* muestran esa transformación de la dialéctica académica en Filosofía Primera. En opinión de T. Oñate, en esa polémica reside la clave de la comprensión de ambas posiciones respecto de la racionalidad filosófica, y permite entender lo mucho que hay en juego para la filosofía occidental en el alcance hermenéutico de esta discusión. Tal polémica refleja qué y por qué discutió Aristóteles sistemáticamente y en nombre de la Filosofía, el modelo de la racionalidad dialéctica monológica y hurtada a toda crítica. En ésta el uno o el límite es siempre desplazado por una dilatación extensa, refractaria a la asunción de la muerte y al reconocimiento del límite-ser como causa del pensar. La dialéctica platónica exige que de los principios que rigen el pensar -como el de no contradicción- puede haber demostración, incurriendo en la violencia de anteponer el juicio a los principios, tratando a los principios-límite como si no lo fueran, y desembocando en el contrasentido de generar entes eternos, como si los principios pudieran derivarse, generarse o ser elementos y partes inmanentes que se encuentran por división extensa en otros principios anteriores. En definitiva, Platón sitúa sus falsos principios en el ámbito cinético de la dialéctica de los contrarios, la composición extensa y la lógica de las síntesis judicativas categoriales, cuando el estatuto necesario de los principios-límite excluye la composición y la contrariedad propias del devenir, tanto lógico como físico, abriéndose al ámbito de las unidades

---

500 Cfr., Teresa Oñate y C. García., *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, op. cit., pp. 243-249.

diferenciales indivisibles sin materia, cantidad o potencia divisible alguna<sup>501</sup>.

De modo que las ideas universales platónicas, compuestas y sintéticas, potenciales y divisibles, como el número del *arché* pitagórico, pertenecen al ámbito categorial cuantitativo material y no son entidades, y menos entidades primeras. Los primeros principios ontológicos aristotélicos sí son entidades primeras vivas y activas o en acto, sin materia, composición o división; unidades diferenciales indivisibles, criterios-límite de medición. Contra la teoría de las Ideas de Platón, defenderá Aristóteles, desarrollando la ontología presocrática, que el ser esencial de cada cosa y cada cosa son lo mismo y uno, y son diversos sólo modalmente. Si fueran distintas se procedería al infinito, pues por ejemplo tendría que haber para la esencia de caballo otra esencia, y para ésta otra y así indefinidamente. Es evidente que en las cosas que son, el ser esencial y cada cosa son lo mismo y uno. Por tanto, Aristóteles distingue contra los académicos tres diversas instancias ontológicas de la misma esencia: el ser esencial-diferencial simple o necesario, es decir, el modo de ser uno o el ser uno modalmente; el concepto-esencia universal compuesto, que se corresponde con las Ideas platónicas y por tanto no son el verdadero ser, ya que en realidad es compuesto; y los individuos sensibles contingentes compuestos de los que se predica el universal. Para Aristóteles sólo la primera instancia de la misma esencia es causa y entidad primera, de la que no cabe demostración ni deducción, sino sólo mostración. Así, los seres esenciales son las causas eternas, activas y vivas de los individuos naturales, sensibles y corruptibles<sup>502</sup>. De esta manera disloca Aristóteles las aporías de la causalidad-participación (*méthesis*) de las Ideas universales y los entes sensibles particulares, al someterlas al rigor henológico del ser-uno indivisible modal, no pensado suficientemente por la dialéctica platónica, que no podía acceder a los límites del pensar, debido a su pertenencia al orden de la extensión material siempre divisible, y al tiempo genésico o cinético de la fuga, el trabajo y la muerte.

## 6.6 LA DERIVA DE PLATÓN HACIA EL MATERIALISMO ABSTRACTO

En el libro de Teresa Oñate que venimos estudiando, realiza ésta una exhaustiva exposición crítica de la evolución de Platón en sus últimos diálogos. Vimos que

501 Cfr., *ibid.*, pp. 250-253.

502 Cfr., *ibid.*, pp. 253-257.

Gadamer enfatizaba los diálogos *Fedro* y *Fedón* para liberarle de la crítica aristotélica; sin embargo, para T. Oñate, que hace una lectura crítica de los diálogos a partir del *Parménides*, la crítica aristotélica está sobradamente justificada. Veamos, siguiendo los pasos de la profesora Oñate, los cauces por los que discurre este último Platón.

En el *Parménides* se discute sobre la unidad-indivisible o límite tanto de la dialéctica como del mundo de las Ideas, que depende de la relación entre las Ideas y los entes sensibles. La teoría de las Ideas entra en una profunda crisis, pues el mismo Platón se da cuenta de las aporías tanto de la participación o *méthesis*, como de la imitación o *mímesis*: o la unidad de la idea se dividiría en tantas partes como entes sensibles en los que estuviera, o si, por el contrario fueran los entes los que participaran en las Ideas, éstas se dividirían participando en tantas Ideas como determinaciones semánticas les compitieran. Platón ya sabe que o el ser-indivisible de la Idea rompe en fragmentos al ente sensible, o el ser indivisible del ente sensible rompe en partes a la Idea. La discusión continúa sobre el ser-uno, que en ningún momento entiende en el contexto causal-modal, sino en el contexto cuantitativo-numérico de una unidad imposible, una unidad aritmética y geométrica que excluye toda pluralidad; un Uno-todo con partes, genéticamente construido. Pero entonces debe admitir el vacío-no-ser que irrumpa en la masa compacta rompiéndola en la pluralidad de pedazos, que son entonces hijos del vacío y de lo lleno, síntesis de limitado e ilimitado, como en el pitagorismo, la pluralidad nacida de la nada-límite y del ser-caos. Abandona la casa del padre Parménides rompiendo la unidad absoluta del ser, introduciendo en ella el no-ser, como diferencia responsable de las divisiones de la pluralidad<sup>503</sup>.

En el *Teeteto* sigue sin encontrar una vía de resolución al problema del uno. Se busca aquí un criterio objetivo del saber que refute el relativismo de la Sofística. Se rechaza sucesivamente que el saber sea percepción sensible pues se desembocaría en un relativismo fenomenista, sensista y subjetivista, sin salida a la verdad, y en el que todo sería convención y costumbre. Entonces se propone la tesis del saber como opinión verdadera del juicio, lo que supone un desplazamiento del *lógos* ontológico al discurso humano. El saber se vuelve el resultado del juicio, en vez de la condición de posibilidad del juicio. Todo es composición, dualidad y movimiento; juicio y opinión del sujeto. El subjetivismo ya no es patrimonio de la Sofística, pues también para Platón el hombre es la medida o el criterio, aunque sea el hombre sensato, prudente o razonable, pero ¿según

---

503 Cfr. *Ibid.*, pp. 267-289.

qué criterio el hombre es razonable? El *Teeteto* también es responsable de la desfiguración de Heráclito y de Parménides, al romper de un tajo la articulación sincrónica ontológica de la filosofía en dos mitades muertas e incomunicadas: un Heráclito multivocista, contingentista y movilista sin *lógos*; y un Parménides inefable, estático y monista, también sin *lógos*, ambos ya violentamente contrapuestos y deformados hacia el dominio de la metafísica en los dos siguientes milenios. Platón no rebasa el plano empírico-lógico-cinético, no alcanza el plano de lo posibilitante, determinante y sincrónico<sup>504</sup>.

En el *Sofista* se admite abiertamente el no-ser: si no se admitiera, se negaría la existencia de lo falso, lo cual habría sido conceder demasiado a los sofistas y a su relativismo. Desobedeciendo la prohibición parmenídea se salvaba la pluralidad de las Ideas y el movimiento lógico-discursivo de relación por análisis y síntesis entre las Ideas. Quedaba expedito el camino para la vía pitagórica de solución de la crisis: la pluralidad de los números-ideas o ideas extensas se genera a partir del ser-uno lleno por incursión en el Uno-todo-lleño del no-ser-vacío, que genera por división las ideas y los números. Este esquema es reconocible también, según T. Oñate, en el atomismo. El *arché* es ahora, no el ser, sino el Uno-todo compuesto de ser y no-ser. Hay una incapacidad en Platón, según ella, para acceder al plano extático-activo de las acciones inmóviles expresivas, muy lejos de la diferencia aristotélica entre *kínesis* y *enéргеia*<sup>505</sup>, y también lejos ya de la importancia del “se reflexivo” y de la síntesis de quietud y movimiento, que Gadamer descubre en los diálogos iniciales Fedón y Fedro, como hemos visto anteriormente.

En el *Político* extrae Platón las consecuencias políticas de la reducción del saber al juicio. El político o rey es el sabio Leviatán, dotado de la *dóxa alethés*, del juicio verdadero, el varón que calcula y manda, que juzga y ordena, el amo y señor de las síntesis lícitas. Hay ahora una instrumentalización sociologista de las Ideas (de lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios) como fuerza vinculante y autoritaria. La Filosofía se subordina a la eficacia y la legitimación del poder. La función política de la racionalidad dialéctica, que encarna el rey-Leviatán, es conformadora, sancionadora y productora de las síntesis sociales de la comunidad política. Sigue sin resolverse cuál es el criterio de las síntesis porque lo bueno, lo bello, lo medido o lo proporcionado es de nuevo una

---

504 Cfr., *ibid.*, pp. 289-306.

505 Cfr., *ibid.*, pp. 306- 322.

síntesis, un límite limitado compuesto, y no un límite limitante indivisible<sup>506</sup>.

En el *Filebo* aparece la idea del Bien Supremo como aquello necesario para la producción de toda la realidad, para la composición de las síntesis por parte del sujeto agente. Esa idea que para las matemáticas, las ciencias y las técnicas es el número, para la dialéctica superior y para la política soberana es lo debido, lo conveniente, lo oportuno. Pero el *Filebo* insiste en que esa idea se ha de buscar, con lo que continúa la reduplicación tautológica sin salir del esquema predicativo. El *Filebo* cierra el ciclo de los diálogos críticos abierto por el *Parménides*, culminando en una teoría del entendimiento que prepara el ciclo dogmático posterior con el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*. Aparece entonces el dios artesano tecnológico-matemático o Demiurgo, que crea el mundo y el tiempo a partir de las Ideas<sup>507</sup>.

T. Oñate nos muestra lo lejos que estaba ya Platón con esta cosmogonía mitológica de la experiencia sincrónica del pensar del ser como eternidad de la *phýsis*, como lo uno de lo múltiple, lo mismo de lo otro y la espontaneidad autolegislada de la vida, cuya sintaxis de núcleos persistentes subordina la repetición de la ley a la inagotable diversificación de los sistemas, por todo ello cognoscibles, debido a la indivisibilidad de su *arché* inmanente, que aparece y acontece en el ámbito del pensar y de la palabra comunitaria. Aristóteles llamará materialismo abstracto a ese cinetismo lógico encerrado en el ámbito de la extensión divisible al infinito: el ámbito de los conceptos, los juicios, los sujetos y los objetos, de las síntesis compuestas y de las estructuras. De tal materialismo se derivan la escatología ética, el legalismo institucional, la salvación del alma según el juicio de premios y castigos.

Nunca escribió el *Filósofo* porque nunca encontró la explicación causal ontológica, quedándose en el simple modelo tecnológico de la síntesis, según T. Oñate. Sería Aristóteles quien retomaría la investigación de la filosofía ontológica de la *phýsis* viva, declarándola primera y llamándola teología racional. A ojos de Aristóteles la mitología platónica infringía el orden ontológico más elemental, confundiendo el saber con el poder, las acciones con movimientos perfectivos, y la temporalidad extático-racional con los procesos dinámicos de producción de objetos y conceptos<sup>508</sup>.

Aristóteles mostrará el camino de vuelta a la casa del padre Parménides. Para que el ser sea necesario, inmutable, indivisible y lo mismo del pensar, no podía ser uno

---

506 Cfr., *ibid.*, pp. 323-329

507 Cfr., *ibid.*, pp. 329-332.

508 Cfr., *ibid.*, pp. 359-361.

numéricamente, sino originariamente plural y uno modalmente, por su forma de ser uno, pues sólo las diferencias son límites o unidades indivisibles. Por ello dirá en los *lógoi* de su Filosofía Primera que ha de distinguirse entre el uno *katà posón* (desde el punto de vista de la cantidad) y el uno *katà poión* (desde el punto de vista de la cualidad), o sea, entre el uno referencial, relativo o potencial y el uno límite de la referencia, no referencial, indivisible, simple y actual<sup>509</sup>.

El materialismo abstracto del platonismo confundía los conceptos universales con las causas, cuando son sólo conceptos sintéticos compuestos, tan pendientes de causación como los compuestos físicos, de los que son correlato lógico. Aristóteles, con los presocráticos, mostrará que hay una pluralidad originaria causalmente irremontable: el de las diferencias intensivas, cada una única modalmente, el plural de las diferencias como entidades esenciales primeras o primeros principios ontológicos de las entidades sensibles. Aristóteles ha pensado en profundidad los versos de Parménides. Nos muestra T. Oñate cómo la diosa de la verdad le ha enseñado que la verdad no es *doxa*, que todas las opiniones son relativas a la proyección de la muerte por parte del mortal, que la única ley del pensamiento divino y eterno al que el hombre también pertenece, es distinguir la vida de la muerte, el ser del no-ser, y saber que, aunque como individuo mortal muere, el *eĩnai* de la *phýsis* es solamente, absolutamente, necesariamente, eternidad viva, cuya incondicionada permanencia descubre el pensar que se entrega a la ley del ser, sin proyectar sobre el ser la muerte del mortal<sup>510</sup>.

## 6.7 EL SEGUNDO HEIDEGGER

### 6.7.1 La reescritura de Aristóteles

La interpretación del Segundo Heidegger, como reescritura de Aristóteles, es otra de las aportaciones fundamentales de T. Oñate, en este caso junto con el filósofo italiano Franco Volpi. Es cierto que Gadamer, siguiendo a Heidegger, llamó la atención sobre cómo la racionalidad de la hermenéutica es la racionalidad práctica de las éticas de Aristóteles; sin embargo, solamente ella y el filósofo de Padua han llegado a la comprensión de que no sólo en las *Éticas* de Aristóteles, sino más bien en los 14 *lógoi* de su *Filosofía Primera*, es decir, en la ontología y la teología de la *Metafísica*, es donde

---

509 Cfr., *ibid.*, pp. 362-363.

510 Cfr., *ibid.*, pp. 364-367.

se esconden tanto la fundación de la Hermenéutica Antigua como la de la Hermenéutica Actual contemporánea, repropuesta por la reescritura aristotélica de Heidegger. Las Filosofías Primeras de Aristóteles y de Heidegger serían entonces las mismas, y lo comprendemos al comprobar que la ontología y la teología propias de la racionalidad hermenéutica, tanto de la antigua como de la actual, responden a la cuestión de los Primeros Principios del ser del lenguaje y de lo divino. La Filosofía Primera de Aristóteles sería así mismo la alternativa a la racionalidad dialéctica platónica, y la de Heidegger no haría sino volver a proponerse como alternativa a la continuación en nuestros días de tal racionalidad dialéctica platónica en la racionalidad instrumental de la metafísica actual. Ello implica que Heidegger, y también Nietzsche, habrían hecho ese mismo descubrimiento filosófico, basado en la investigación del ser del tiempo eterno, sincrónico e inmanente a la acción noética espiritual, comunitaria y hermenéutica, y que acarrearía una alteración radical de esa racionalidad metafísica vigente hasta entonces, basada en una filosofía de la historia que entronizaba el movimiento físico y dialéctico del tiempo cronológico o diacrónico y se olvidaba del ámbito del tiempo eterno, sincrónico e inmanente del ser<sup>511</sup>.

### 6.7.2 La denuncia de la racionalidad metafísica de Occidente

T. Oñate nos describe esa racionalidad metafísica y sus consecuencias, que domina el mundo desde Platón hasta nuestros días, lo que supone que su denuncia por parte de Heidegger y de Nietzsche era la misma que había dirigido Aristóteles contra Platón, e incluso la misma que ya lanzaran Heráclito y Parménides contra el pitagorismo: el olvido del ser, tratado como un sumo ente, desembocaba en la «proyección de una violenta teodicea de salvación metafísica imperial, convertida en el motor de la historia y su supuesta voluntad progresiva de poder. Voluntad de salvación-superación del pecado, la culpa, la naturaleza y la muerte, por medio de la empresa racionalista que debería proyectarnos más allá de todo dolor y de toda irracionalidad e injusticia; o bien por tender a conquistar una condición ultraterrena más allá del cielo y mirando hacia el “*tópos hyper-ouranós*” platónico, o bien por tender aquí, en el *seculum*, en la tierra de Occidente, a la conquista racional del universo: a la conversión

---

511 Cfr., Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo?..., op. cit., pp. 319 y 320.



progresiva, ilustrada y universalista, tanto de la naturaleza salvaje e irracional de todos los restantes pueblos del orbe -sólo salvables a condición de ser civilizados por la razón desarrollista de Occidente- como de la naturaleza misma. Es decir, mediante la racionalización y tecnificación que deberían liberarnos de la misma naturaleza, de lo divino, del ser y de toda diferencia.»<sup>512</sup>

Y en otro de sus trabajos continúa T. Oñate describiéndonos el error fatal de la metafísica : «El error estaba en proponer para el arte y la técnica una esencia salvadora: metafísica, emancipatoria, ahora científica y técnica, pero igual de redentora que lo hubieran sido las Cruzadas o las Colonias civilizatorias históricamente anteriores, para la humanidad subdesarrollada pre-moderna (a ojos de la Modernidad)... una esencia de teodicea metafísica de la técnica, ahora llevada al máximo conflicto y confrontación utilitaria, mundial, de la lucha por el poder absoluto del mundo, en la era de potencial bélico planetario que después dará paso a su total mercantilización.»<sup>513</sup>

Y la expresividad contundente de T. Oñate no nos permite sino continuar con sus palabras literales: «Así procede el Segundo Heidegger siguiendo a Nietzsche: en primer lugar localiza la violencia en el mito de la historia de la salvación civilizatoria universal, fundada por la Iglesia Judeo-Platónica de Roma, a partir del momento en que el cristianismo se hace la religión oficial del imperio; y en segundo lugar localiza la violencia máxima en que este mismo mito prosiga convertido en el mito de los mitos de Occidente: en el programa “racional” de la historia de la secularización o modernización globalizadora occidental de expansión universal. Un mito violento: el de la Historia Civilizatoria Universal, que progresa moralmente. Un mito pavoroso y arrasador de todos los pasados, declarados superados en tanto que inferiores, subdesarrollados e incompletos; al igual que de todas las culturas y diferencias y de todos los otros mundos de la vida animada... Un mito basado en una pseudorracionalidad... que se conforma a una violenta reducción del tiempo al movimiento lineal direccional; del espacio, al vacío extenso; del ser, al ente-presente; y del lenguaje, al campo lógico-categorial de los meros conceptos.»<sup>514</sup> El mito del «progreso supuestamente encaminado no sólo hacia la consecución de la propia evolución: el progreso moral superior de Occidente, sino determinado igualmente a conseguir el progreso de todos los hombres y los pueblos del planeta...Meta-relatos y “cuentos chinos” (Lyotard y Benjamin protestan) propios del

512 Ibid., p. 320.

513 Teresa Oñate, “Estudio preliminar. Heidegger hó Skoteinós...”, op. cit., p. 51.

514 Cfr., ibid., p. 53.

positivismo cientifista y el historicismo. Historias de terror a sangre y fuego en cuyo nombre y por cuya “meta-física” violenta del más allá trascendente de todo límite... se opera al final incluso su propia destrucción: la destrucción de la tierra, en base a un proyecto de dominio infinito, de sin-sentido indiferente e ilimitado, ebrio, desmesurado, uniforme y conforme con el programa ideológico, legitimador, que ha ocupado la politicidad y la racionalidad, al igual que la historicidad, arrasándolas a todas ellas... El resultado está a la vista de todos: ya no es un mundo, sino un in-mundo inhabitable. Ya no es ni siquiera un desierto que crece, sino más bien esa máquina de guerra suicida que denunciaba Deleuze. Un inmundo -prosigue Oñate, rememorando a Heidegger- donde en nombre del humanismo y el progreso racional se ha convertido incluso lo humano-dominador en mero objeto: en meros recursos humanos disponibles como artículos o productos de abastos para el mantenimiento incesante de la abstracta organización total de los sistemas de producción y financiación de los mismos productos de consumo... un tipo de nihilismo circular, indiferente, donde ya todo es ente vaciado de misterio.»<sup>515</sup>

Todo esto denuncia el Segundo Heidegger, el que se diera la vuelta, la *kehre*, hacia el límite del ser, después de haber sido testigo y protagonista culpable del monstruoso nazismo hipermoderno: nadie mejor que él, tras la bancarrota que le llevó casi al suicidio, para denunciar lo que no se podía continuar, el error fatal de la racionalidad metafísica.<sup>516</sup> «(Heidegger) sabía muy bien en qué había consistido el error del nazismo, una vez que comprendió lo radical de su propia equivocación metafísica anterior. Por eso lo señaló, como testigo de cargo contra sí mismo, denunciando con toda claridad su centro, su esencia, la esencia del fascismo.»<sup>517</sup>

### 6.7.3 Hacia un Humanismo Superior

Por todo ello en su “Carta sobre el Humanismo” reclamará, de la mano de Nietzsche y de Hölderlin, del Aristóteles Griego y también de Parménides y Heráclito, un Humanismo Superior, frente al humanismo del existencialismo sartreano, antropocéntrico, encerrado en la claustrofobia del hombre sólo para el hombre, un

<sup>515</sup> Ibid., p. 54.

<sup>516</sup> Cfr., *ibid.*, p. 50.

<sup>517</sup> Teresa Oñate, “¿Adiós al nihilismo?...”, *op. cit.*, p. 329.

Humanismo Superior, basado en el hombre de buen temperamento nietzscheano, capaz de pasiones alegres y de *philia*, en medio de la conciencia trágica de la herida del ser-tiempo; un Humanismo que insista en que el lenguaje es la casa del ser, y el hombre el pastor del ser, y en el que ofrendamos al ser la inmortalidad que no tenemos<sup>518</sup>.

En definitiva, un Humanismo que, dejando al margen las relaciones de poder-dominio, y basándose en la acción comunitaria hermenéutica y estética de la verdad participativa, denuncia las amputaciones del ser operadas por el positivismo y por el historicismo: la reducción del ser al ente presente y de éste a objeto de representación o de fabricación; y la reducción del hombre a mano de obra o a recursos humanos<sup>519</sup>.

#### 6.7.4 Las siete tesis

Para T. Oñate *Tiempo y ser* junto con el “Protocolo de un Seminario sobre *Tiempo y ser*”, supone la culminación del pensamiento del Segundo Heidegger, además de la prueba de que éste no realiza sino la reescritura de la filosofía griega de Aristóteles e incluso de Parménides, Heráclito y Anaximandro, las cuales se habían vuelto irreconocibles de la mano de los diversos platonismos y escolásticas posteriores.<sup>520</sup> Y hace explícita esta proveniencia griega del Segundo Heidegger a través de siete tesis, que vamos a resumir seguidamente:

A la primera ya nos hemos referido: se trata de la deconstrucción de la última versión metafísica del olvido del ser, que es la metafísica de la historia de la Racionalidad Dialéctica, establecida y secularizada por Hegel a partir de la historia de la salvación que se remonta a Pablo de Tarso y a la platonización del cristianismo de la Iglesia del poder que lleva a cabo Agustín de Hipona, dentro de la óptica del Imperio Romano. Pues bien, esta denuncia, que también fue lanzada por Nietzsche, es una crítica a la equiparación del ser con el más universal e indiferente de los conceptos, una crítica que podemos rastrear ya en la controversia de Aristóteles con el materialismo abstracto del Platón pitagorizante, vista ya en páginas anteriores también de la mano de T. Oñate<sup>521</sup>.

518 Cfr., Teresa Oñate, “Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós...”, op. cit., p. 91.

519 Cfr., *ibid.*, pp. 92 y 93.

520 Cfr., Teresa Oñate, “Diálogo y entrevista con Rüdiger Safranski”, op. cit., p. 694 y 695.

521 Cfr., *ibid.*, pp. 697, 698, 701 y 702.

Su segunda tesis es la centralidad de la Diferencia Ontológica entre el ser y el ente, es decir, la necesidad de pensar el ser sin relación alguna con lo ente y fuera del marco de la henología y del tratamiento según la lógica predicativo-categorial del uno-todo propios del platonismo y su metafísica. La des-ontificación de la pregunta por el ser implica por el contrario que el uno y lo múltiple responde a diferencias intensivas simultáneas enlazadas por la diferencia, cuyo ámbito del pensar ha de ser noético-hermenéutico. Pues bien, según T. Oñate, la diferencia ontológica heideggeriana reescribe la establecida por Aristóteles entre el ámbito cinético de la *kínēsis* y el ámbito intensivo de la *enérgeia*. Esta diferencia es la que separa el ámbito óntico de las unidades compuestas (conceptos, organismos o entidades individuales, divisibles o descomponibles), del ontológico de las entidades primeras, simples, intensivas y activas y sus plurales comunidades o mundos de la vida, paradigmáticamente el *lógos* del hombre como razón común y lenguaje comunitario y comunicacional<sup>522</sup>.

La tercera tesis se subdivide en tres subapartados. El primero supone la reelaboración heideggeriana de la ontología crítica kantiana: con Heidegger, el espacio y el tiempo no son ya las condiciones subjetivas del darse de los fenómenos, sino que los piensa, a partir del espaciar y del temporalizar del ser entendido como *Ereignis* o Acontecer ex-propiador: el espacio y el tiempo son entonces el espaciarse y temporalizarse ontológico del ser mismo en el lenguaje. Ello supone que el paso de Heidegger con respecto a Kant sea el que va del idealismo transcendental subjetualista a lo que llama Oñate “la ontología estética de la percepción del espacio-tiempo del ser”, donde lo transcendental es ahora el espacio-tiempo de la diferencia del ser. El segundo ítem es la explícita asunción de la doctrina del “Eterno Retorno” de Nietzsche como método de pensar hermenéutico, y no como hipótesis de ninguna física celeste. Y el tercero es la interpretación del lenguaje como la casa del ser o el lugar donde puede manifestarse todo lo que es, lo que entraña los ámbitos categoriales, pero también los géneros literarios, las artes y las técnicas públicas, así como sus instituciones políticas. Pues bien, esto ya lo encontramos no sólo en Aristóteles, sino también en Heráclito y en Parménides, como venimos viendo a lo largo de este trabajo. Así, para Aristóteles, el ser es límite y diferencia: es lo que diferencia el movimiento de los fenómenos, de la acción práctica de los seres vivos que pertenecen al *lógos* de su comunidad diferencial. En el caso del hombre, el alma es el *lógos* comunitario, ético y político del lenguaje, el *nous*

---

522 Cfr., *ibid.*, pp. 698 y 702.

espiritual de las acciones participativas civiles (sociales, culturales, artísticas, religiosas, políticas) y lingüísticas. Y no sólo Heidegger, sino también Aristóteles, se remontan a Heráclito y Parménides para pensar la *alétheia*, la verdad ontológica del ser, originariamente plural, y que acontece en el lenguaje práctico de las virtudes activas dianoéticas, gracias al cual se puede y se debe pensar el ser como unidad intensiva o límite. En definitiva, Heidegger radicaliza la estética de Kant librando al espacio-tiempo de la subjetualización antropocéntrica idealista; comprende que el Eterno Retorno de Nietzsche es un enderezamiento metodológico donde se opera la inversión del platonismo; y desemboca en los mundos de la vida de Husserl, llevando la Fenomenología hacia sus raíces aristotélicas, que son las que reintroduce el giro práctico de la ontología. Se trataba en fin de entender a Aristóteles desde el *lógos* de Heráclito y la *alétheia* de Parménides: de entender que la potencia de la fuerza se ha de subordinar a la potencia de las acciones hermenéuticas, espirituales, comunitarias y convergentes de los mundos de la vida y su esencial reflexividad y lingüisticidad<sup>523</sup>.

La cuarta tesis se refiere a las doctrinas del *Ereignis* y la verdad ontológica como *alétheia*, que puede encontrarse en *El origen de la obra de arte*, donde Heidegger concibe ésta como el lugar propio del acontecer, del darse-velarse de la verdad como *alétheia*. En consecuencia, cambia la concepción de la propia historia que pasa a ser un *destinar* del ser, el cual queda retraído en cada una de sus destinaciones epocales; por tanto, su espacialidad y su temporalidad ya no son fruto del sujeto ni algo contingente cuya racionalidad hubiera que justificar. La cercanía con Aristóteles en este punto es evidente: no tenemos más que recordar su doctrina de la verdad como *enérgeia*, el modo de ser de la acción de la obra pública, como *alétheia*, es decir, verdad comunicativa, y como *entelécheia*, a saber, verdad receptiva y recreativa del mensaje y el sentido que es interpretado por el público, eso sí, con ayuda de recursos y dispositivos retóricos y poéticos<sup>524</sup>.

La quinta tesis trata de la primacía de la *léthe*, no en vano en la concepción de la verdad como acontecimiento expropiador está incluido lo velado, lo callado, lo tapado y lo retenido. De esta manera, en el “expropiador” podemos oír las dos dimensiones del *Ereignis*: lo que apropia y lo que desapropia. ¿Hace falta recordar cómo descubre en Parménides este aspecto de la *alétheia*?<sup>525</sup> En este punto radica el tratamiento que

523 Cfr., *ibid.*, pp. 698, 699, 703 y 704.

524 Cfr., *ibid.*, pp. 699, 700 y 704.

525 El lector que quiera recordarlo puede acudir al punto 3.3.4 del presente trabajo, donde se repasa el

Aristóteles y Heidegger hacen del ser, la historicidad y el lenguaje, pues en ambos pensadores esta tríada es inseparable de las aportaciones críticas del pasado, del agradecimiento receptivo del sentido del presente y de la recreación productiva y virtualizante de las posibilidades del futuro. Ya hemos visto así mismo cómo ambos comparten el método hermenéutico de búsqueda virtualizante de los pasados-futuros posibles, precisamente en la atención que prestan ambos a los pensadores presocráticos<sup>526</sup>.

La sexta tesis remite a lo que T. Oñate llama la “ontología estética” de la *aisthesis* sincrónica, es decir, la percepción de la experiencia noética del tiempo y del espacio a partir del Ereignis: el presente, el pasado y el futuro se dan simultáneamente y aparecen enlazados por su diferencia, y no por ninguna síntesis. En este tiempo “sincrónico” del Segundo Heidegger, el porvenir determina lo pertinente del pasado, el pasado determina lo pertinente del porvenir, y el presente resulta ser el enlace simultáneo de pasado y futuro, que se enlazan por su diferencia, lo que impide reducir el tiempo a ningún todo absoluto o a ningún presente. Así mismo, el espacio deja de asimilarse a la extensión y a la cantidad numérica, es decir, a la idea de un receptáculo vacío, para ser pensado como “límite” constituyente para la verdad y el arte. Vemos que el Segundo Heidegger piensa el tiempo y el espacio como los modos en los que se da el ser en su velamiento y desvelamiento. El paralelismo con Aristóteles es aquí también visible en tanto en cuanto éste, siguiendo a Parménides y Empédocles, señala en el libro alfa de la *Filosofía Primera*, que *eros* y *philía* son las condiciones de posibilidad del lenguaje y de la propia historia de la filosofía como sincronía diferencial en la que se enlazan los tres éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro. Del lenguaje como lugar en el que, en su decir, en sus razones, en sus géneros literarios y en sus instituciones, se da y se vela el ser<sup>527</sup>.

La última tesis se refiere al tratamiento que hace el Segundo Heidegger de la “serenidad” para con las cosas y para con el ser, entendida como “dejar ser al ser” y como forma de libertad cifrada en la receptividad activa del darse de la eternidad inmanente. En definitiva, del amor y la *philía* al ser como culminación de la Filosofía noética teológica. Serenidad heideggeriana, que T. Oñate relaciona con la *phronesis*

---

descubrimiento y análisis por parte de Heidegger de la *léthe* en Parménides, precisamente en su obra *Parménides*.

526 Cfr., Teresa Oñate, “Diálogo y entrevista con Rüdiger Safranski”, op. cit., pp. 700, 704 y 705.

527 Cfr., *ibid.*, pp. 700 y 705.

aristotélica y el camino ético-práctico que lleva desde el habitar de las virtudes éticas hasta el límite de las acciones que dan lugar a comunicación hermenéutica y su *paideía* dianoética y dialógica en el teatro, en el arte, en el ágora y en la filosofía. En definitiva, la *paideía* de la *phrónesis* que desemboca en el límite de la sabiduría práctica que no es sino el del acontecer del ser. Comprendemos así que serenidad, que dejar ser al ser, significa -y aquí utiliza muy expresivamente T. Oñate una terminología doblemente heideggeriana y aristotélica- que la tríada construir (*téchne*), habitar (*éthe*), pensar (*noeín*), debe guiarse por el *noûs*, por el *noeín* del ser. El espíritu del ser, por tanto, interpretado y transmitido por las acciones participativas, las cuales abren los caminos de los hábitos, las costumbres y los hábitats donde desenvolverse, el espíritu del ser orientando a la vez la labor del arte y de la técnica hacia la consecución de la vida del ser y la amistad.<sup>528</sup> Una ética ontológica del Segundo Heidegger que es la del acompañar a los mortales en su experiencia del dolor, la fragilidad y la muerte; la de seguir las señales de los divinos inmortales; la de impedir que la tierra sea explotada; la de orientarse por las pautas del cielo y contribuir a que el mundo sea un lugar para el tiempo del ser y su verdad, donde sí podamos construir, habitar y pensar en la apertura de lo abierto y despejado<sup>529</sup>.

## 6.8 LOS HIJOS DE NIETZSCHE EN LA POSTMODERNIDAD HERMENÉUTICA

Para finalizar con esta exposición de la tarea del pensar de T. Oñate, no podemos sino destacar también el énfasis que dirige hacia el vínculo entre el Segundo Heidegger y lo que ella ha venido en llamar “los hijos de Nietzsche en la postmodernidad hermenéutica”, pues de los textos del Segundo Heidegger y de los de Nietzsche beben, según ella, los amplios movimientos críticos de la ontología política y estética que fecundan nuestra época: la Hermenéutica Postmetafísica, desde Gadamer y Vattimo hasta ella misma; el Post-estructuralismo de Lyotard, Deleuze, Guattari, Foucault y demás; la Deconstrucción de Derrida, que se remonta a Lévinas; y también, aunque con mayor ambigüedad en la asunción crítica de la Ilustración, la Hermenéutica de Ricoeur, las repropósitos críticos de la Escuela de Frankfurt, y los Grupos de Hermenéutica en

528 Cfr., *ibid.*, pp. 701, 705 y 706.

529 Cfr., Teresa Oñate, “Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós...”, *op. cit.*, pp. 51 y 52.

español, que desde nuestro país y desde Sudamérica trabajan en la nueva *koiné*<sup>530</sup>.

Pero el influjo de Heidegger llega más lejos, más allá del pensamiento filosófico, «si incluso los movimientos contraculturales: desde el pacifismo y el ecologismo mencionados, hasta los movimientos de género o el movimiento Quer y el 15-M son ya interpretativos-participativos y se saben estéticos y posmodernos ¿no son entonces ya bastante numerosos los hitos postmetafísicos y las señales que destacan entre los muy atendibles y amplios pronunciamientos que van tejiendo el humus de nuestra época?»<sup>531</sup>

Y en el preámbulo del libro *El Segundo Heidegger: Arte. Ecología. Teología*, que estamos siguiendo en esta última parte de nuestro trabajo y del que ella es editora, pronostica que «los siglos XX y XXI serán cada vez más heideggerianos. Y si ya la primera mitad del siglo XX se estremeció por la impronta ontológica de *Ser y tiempo*, ha correspondido a la segunda mitad del siglo pasado, venir a articularse en torno a *Tiempo y ser...* Por eso nos corresponde ahora asistir no sólo a que la voz de Heidegger se haya ido tornando cada vez más audible, sino a la declinación impresionante de la eclosión de su heredad en su legado y en el de sus hijos e hijas más libres y creativos: Hans-Georg Gadamer, Hanna Arendt, Gianni Vattimo, Franco Volpi, Félix Duque, Felipe Martínez Marzoa, Jacques Derrida, Michel Foucault...»<sup>532</sup>

En definitiva, podemos decir que los presocráticos están hoy en pleno siglo XXI más vivos que nunca, gracias al diálogo hermenéutico que abrieron con ellos los autores que nos han acompañado en este trabajo y que continúan desde voces dispares no sólo los filósofos “hijos de Nietzsche”, sino también los diferentes movimientos sociales y políticos que quieren ser una alternativa al discurso del poder, que sigue todavía anclado en la metafísica violenta, dominadora y excluyente de cualquier discurso de la diferencia que se presente como alternativo.

## 7. CONCLUSIONES

Concluimos con la recopilación de las principales aportaciones a la

---

530 Cfr., *ibid.*, pp. 47 y 48.

531 *Ibid.*, p. 48.

532 Teresa Oñate, “Preámbulo: *Por donde dice el ser*” en Teresa Oñate y otros (Ed), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012, p. 14.



hermenéutica de los presocráticos por parte de los filósofos que hemos venido estudiando. **Nietzsche** acierta con la comprensión hermenéutica de Heráclito: de él aprende una ontología de la afirmación sin teodicea, sin salvación y sin culpa; una ontología trágica de la inocencia y el juego, ajena a toda voluntad escatológica y a toda cosmogonía. Tal sabiduría de los límites será la inspiración de su filosofía, que viene a ser la reproposición hermenéutica de la helenidad espiritual inmanente de la asunción del límite finito, y la crítica de la desmesura infinita de la modernidad ilustrada y de su racionalidad abstracta, tecnológica y violenta.

Por su parte, será **Heidegger** quien nos desvele que Heráclito y Parménides habían dicho lo mismo: el pensar y el lenguaje son el lugar del ser, el lugar en el que se da el ser, como lo que permanece eterno e igual por encima de lo cambiante de los fenómenos. Es lo que nunca zozobra, porque su ley es necesaria, eterna y espontánea. A ello llega tras un finísimo y sutilísimo análisis hermenéutico de algunas palabras y expresiones clave del pensamiento de Heráclito y de Parménides. El *lógos* heraclíteo es el lenguaje como desocultamiento del ser del ente, la posada que recoge y liga, puesto que ese ser del ente nos importa, va con nosotros. El lenguaje, el *lógos*, alberga el ser, es en su esencia, el lugar en el que se da. Nos desvela así mismo que la expresión enigmática de Parménides “lo mismo es el pensar y el ser” viene a decir también que el pensar y el ser, en su mismidad, difieren en que el pensar está fuera del ser, hay un ámbito fuera del ser de los entes, y no es otro que el pensar como lugar en el que el ser se da para los hombres que están atentos a la esencia más humana: el despejamiento del ser en su propio pensamiento. El fuego eterno, el rayo, unen en la intensidad del pensar todo lo que en el ámbito fenoménico se da separado, porque no se puede dar a la vez: la noche y el día, el invierno y el verano, el frío y el calor...

En su pensamiento definitivo de *Tiempo y ser* elabora, siguiendo el camino que le han mostrado los presocráticos, esa mismidad del pensar y el ser como unidad tetradimensional del tiempo-espacio, que se da en sincronía del pasado, presente y futuro, reunidos diferencialmente en el Ereignis o Acontecer expropiador, el cual a su vez se da en el lenguaje, el lugar de la verdad como misterio del ocultamiento y desocultamiento. Y también resulta fundamental su aportación a la comprensión de las raíces profundas de la sabiduría griega en la leyenda y el mito.

Precisamente **Giorgio Colli** ha centrado su investigación hermenéutica en los

orígenes míticos de la filosofía, en la sabiduría encarnada en los dioses Apolo y Dionisos y transmitida a los hombres a través de los oráculos en sentencias de gran profundidad enigmática que había que interpretar. En este sentido su investigación hermenéutica corrige algunos aspectos de la imagen de Apolo y Dionisos transmitida por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: suaviza la contraposición entre ambos dioses al atribuirles una afinidad en el terreno de la locura, correspondiéndole a Apolo la locura poética y a Dionisos la erótica. Encuentra que la locura es el fondo del fenómeno de la sabiduría. Indaga también en las raíces dionisiacas del quizá más antiguo de los mitos griegos, el cretense de Minos y el minotauro. Por otra parte Colli nos descubre cómo el enigma oracular del dios se va humanizando con el tiempo tiñéndose de agonismo e iniciando una dialéctica en la era arcaica entre dos sabios que debaten a vida o muerte o por el título del más sabio. Cuando desapareció el desafío del dios, el desafío entre hombres por la cumbre del conocimiento se tiñó de agonismo. Esta tradición dialéctica arcaica es anterior a la de Parménides y Colli muestra que hay continuidad entre ambas. Sin embargo, Colli pretende que la dialéctica culmine en la sofística, con sus consecuencias destructivas para el conocimiento seguro, e ignora de esta manera toda la tradición del pensamiento de los primeros principios. Seguidamente muestra el surgimiento de la retórica a partir de la dialéctica, y después el de la filosofía como género literario escrito.

**Gadamer** continúa la tarea hermenéutica de los presocráticos iniciada por Heidegger, mostrando la coherencia de las interpretaciones heideggerianas y el rigor de su principal descubrimiento: el desvelamiento del ser como mismidad diferencial entre Parménides y Heráclito. Gadamer mostrará además la diferencia entre ambos presocráticos una vez mostrada su mismidad. Uno de los temas en que incidirá es la distinción entre la reflexividad de las acciones espontáneas y autolegisadas del alma, y las acciones del movimiento extenso, cinético, lógico o tecnológico; distinción que es la base de la verdad ontológica, que se da en el ámbito intensivo y extático del pensar, y no en el cinético, extenso, propio de los entes. Gadamer enfatizará lo que tienen en común Platón y Aristóteles en sus respectivas interpretaciones de los presocráticos sobre los temas anteriores. Teresa Oñate hará lo contrario: enfatizar las diferencias entre ambos, para resaltar cómo la crítica de Aristóteles a Platón era la misma que Heráclito y Parménides habían lanzado contra el pitagorismo, y es la misma que la hermenéutica contemporánea postmoderna debe ejercer y ejerce contra la metafísica. Gadamer

comparte también la crítica a la metafísica, que hereda de Nietzsche y de su maestro Heidegger; pero, con cierta contradicción o con una lectura laxa de los últimos diálogos de Platón, trata de librar a éste de la responsabilidad en la cadena que lleva a la racionalidad hacia la metafísica. La reivindicación gadameriana de Platón incluye también el no haber olvidado, como sí hizo Aristóteles, la tragicidad de la asunción del límite de la muerte, el cruce de sentimientos contradictorios: de melancolía ante la muerte del alma individual, y de felicidad ante el conocimiento de la eternidad immanente. Por ello reclama Gadamer, como lo había hecho Nietzsche, una educación estética y trágica de los hombres con la que podamos experimentar a través del arte la puesta en escena de la muerte y la catarsis de ese terror hacia la muerte y de la venganza contra la vida; una educación de la que surgirá una comunidad civil solidaria, opuesta a la del nihilismo violento contemporáneo. Gadamer nos descubre que la asunción de esa tragicidad es una diferencia entre Aristóteles y el Platón temprano, como lo había sido ya antes entre Parménides y Heráclito.

**Teresa Oñate** continúa la hermenéutica de los presocráticos de Heidegger y de Gadamer y lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica de la racionalidad moderna que éstos habían iniciado. Tematiza ya explícitamente la larga conexión que se da en el camino hacia la metafísica desde los orígenes soteriológicos y escatológicos del orfismo, pasando por el pitagorismo, el platonismo, el neoplatonismo, hasta llegar al humanismo, primero cristiano y luego secularizado, en la modernidad y la Ilustración, hasta nuestros días. Reivindica otro tipo de racionalidad para nuestro presente, la ley del límite de la naturaleza, frente a la racionalidad de la metafísica que nos incita a ir “más allá de la física”, más allá de los límites que la naturaleza nos impone, hacia la trascendencia. Nos descubre que el ámbito de los primeros principios, la sabiduría del límite y de lo divino, eterno, necesario, autorregulado y espontáneo, se encuentra ya en los filósofos jonios de Mileto, en Tales y en Anaxímenes también, y no sólo en Anaximandro, Heráclito y Parménides, como le habían enseñado sus maestros Heidegger y Gadamer.

A su vez, continuará también la hermenéutica iniciada por Colli acerca de las raíces mitológicas de la sabiduría griega, en las que descubre que hubo en la época arcaica dos tipos de mitos: sapienciales, de un lado, y soteriológicos y escatológicos, de otro; los primeros admitían el límite de la muerte individual, y los segundos, no, por lo que transmitían la creencia en la trascendencia y en la salvación del alma. Demuestra así

que las dos racionalidades en pugna en el inicio de la sabiduría, la del límite trágico y la de la trascendencia del pitagorismo y del platonismo tardío, tienen su raíz ya en sendos mitos antiguos, los de Delfos de Apolo y Dionisos, y los del orfismo, respectivamente. Centrará sus investigaciones en la crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo, y también en la crítica paralela y posterior de Aristóteles al Platón tardío, que había abandonado la racionalidad filosófica por la racionalidad mitológica. Aristóteles apelará a la tradición de la filosofía presocrática para criticar el desvío hacia el pitagorismo del último Platón. No menos fundamental resulta su descubrimiento de la reescritura de los presocráticos que realiza Aristóteles en su *Filosofía Primera*, así como la reescritura de Aristóteles que lleva a cabo Heidegger en su obra definitiva *Tiempo y ser*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Colli G., *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- Gadamer H.-G., *El nacimiento de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Gadamer H.-G., *El inicio de la sabiduría*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Heidegger M. y Fink E., *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Heidegger M., “Alétheia” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger M., “Lógos (Heráclito, fragmento 5º)” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger M., “Moira” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger M., “¿Qué quiere decir pensar?” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger M., “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- Heidegger M., “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, Alianza

Editorial, Madrid, 1995.

Heidegger M., *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.

Heidegger M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006.

Heidegger M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2006.

Heidegger M., *Nietzsche.*, Ariel, Barcelona, 2013.

Hölderlin F., *Empédocles*, Hiperión, Madrid, 1997.

Moreno Claros L. F., “Prólogo” en Nietzsche F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 1999.

Nietzsche F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 1999.

Oñate T., *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000.

Oñate T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI (Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía primera)*, Dykinson, Madrid, 2001.

Oñate T. y C. García, *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid, 2004.

Oñate T., “Gadamer y los presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica” en Oñate T. y otros, *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005.

Oñate T., “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la Hermenéutica y la Postmodernidad hasta nosotros”. *Estudios Nietzsche*, nº9, Trotta, Madrid, 2009.

Oñate T., “¿Adiós al nihilismo? Reflexiones sobre la teología política de la ontología hermenéutica a partir del Segundo Heidegger”, en Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012.

Oñate T., “Diálogo y entrevista con Rüdiger Safranski”, en Teresa Oñate y otros (Ed.), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012.

Oñate T., “Estudio preliminar. Heidegger, (hó Skoteinós). La ontología estética del espacio-tiempo tras la *kehre*” en Teresa Oñate y otros (Ed), *El Segundo*

*Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012.

Oñate T., “Preámbulo: *Por donde dice el ser*” en Teresa Oñate y otros (Ed), *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Dykinson, Madrid, 2012.

Oñate T., Seminario *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Canal Uned.

Oñate T., Seminario *La crítica de Heráclito y Parménides al pitagorismo*, Canal Uned.