
Nietzsche e i Greci

TERESA OÑATE Y ZUBÍA
UNED – Madrid

ABSTRACT: The present article connects aspects of Nietzsche's philosophy with the corresponding moments of Greek philosophy: Delfic religion, where we find the roots of the Nietzsche's hermeneutics and his rhetorical ontology of language and the arts; Heraclitus, in whom Nietzsche finds the method of "the affirmation of the affirmation" and the topology of oppositions that organizes the internal difference between contradiction and contrariety; Plato and his dialectical negation of the negation, which is a conceptual reduction of being to a polemical and abstract nihilism that is characteristic of Western history; Empedocles of Agrigento, who has inspired Nietzsche's theory of the eternal recurrence, providing Nietzsche with a new philosophy of history and a different nexus between divinity and humanity.

KEYWORDS: Nietzsche, Greek Philosophy, nihilism, eternal recurrence, ontology.

Lo studio che segue si divide in quattro sezioni. Abbiamo scelto di mantenere la scrittura prossima alla sua comunicazione orale, rispettando la conferenza sulla quale questo testo si basa¹. Il legame essenziale tra *Nietzsche* e la *filosofia greca* richiede d'altronde quella prossimità tra oralità e scrittura che caratterizza le prassi discorsive elleniche. Questo si accentua nel caso speciale del *Nietzsche tragico*, dal momento che la sua drammaturgia della verità e dell'errore, della menzogna e della non-verità, si esprime attraverso le maschere *dialettiche* del drammaturgo-attore, trasformando la scena in un laboratorio ermeneutico. Allora è messa in opera l'arte *retorica* ed *ermeneutica* del linguaggio, a tutti gli effetti al servizio di una messa in scena *estetica* e teatrale della verità, destinata al grande pubblico e soprattutto al futuro. Giacché, facendosi

¹ Nell'ambito del Congresso Internazionale *Nietzsche y la hermenéutica*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de Valencia, Valencia, 5-7 novembre 2007. Ringrazio vivamente gli organizzatori, e specialmente i Professori Jesús Conill Sancho e Francisco Arenas-Dolz, per avermi gentilmente invitata a partecipare a tale simposio, il cui scopo, ricercare la relazione di Nietzsche con la razionalità ermeneutica, risulta pertinente e pieno di promesse nel momento in cui si tratta di chiarire quale sia il compito del pensiero che oggi si assume la responsabilità dell'ontologia (critica e creatrice) dell'attualità, in quanto ontologia estetica ed ermeneutica.

concrete e *incorporandosi* nel gioco scenico–filosofico, le prospettive che risultano dalle diverse interpretazioni si presentano come verità persuasive e desiderabili, oppure suscitano disprezzo — o seduzione —, in quanto le loro ragioni, argomenti e conseguenze si fanno sensibili e plastici. Con la magia oracolare di Nietzsche si spezza l'indifferenza dello spettatore e si manifesta la volontà di preferire o evitare quelle finzioni che potrebbero accaderci. Apprendere a distinguere le false verità in modo critico è possibile soltanto quando il potere della parola viva è spinto fino alle sue ultime conseguenze rivelatrici. E comprendere gli errori necessari libera la creatività del futuro a spese dei soggetti, degli attori e delle maschere.

1. Il Nietzsche del fico

La tesi principale che ci arrischiamo a presentare è la seguente: il cammino del *Nietzsche greco*, quello presocratico o antiplatonico (ma anche aristotelico e stoico), è il *Nietzsche tragico* — legato alla religione oracolare di Apollo e Dioniso —, che costituisce la via d'accesso al genuino *Nietzsche ermeneutico* e alle istanze essenziali della sua scrittura filosofica, fornendo il filo conduttore per l'interpretazione della sua opera.

Tale prospettiva rende possibile comprendere che il suo essere inattuale è la *pietas* del suo ellenismo, il quale, nutrendosi della religione ermeneutica originaria dell'Europa, ovvero il culto oracolare di Apollo e Dioniso (che risale, attraverso i tanti santuari presenti in tutta l'Ellade, fino al mito del labirinto cretese del 2500 a.c.), continua a essere centrata nell'ontologia dell'essere del linguaggio: il *lógos*, la *phýsis* e la *pólis*, come ontologia del confine limitante e della sua caratteristica unità diffratta, la stessa ontologia della soglia–*arché* sviluppata dai primi filosofi, i cosiddetti “Presocratici”, così battezzati dalla scuola peripatetica di Aristotele, che li riunisce e li situa nel momento della nascita della storia della filosofia, seguendo Empedocle di Agrigento. È infatti la *teologia dei primi filosofi greci* — per dirla con Werner Jaeger — che, partendo dalla critica degli dei del mito, antropomorfi, apre l'ambito spirituale–razionale della differenza dell'Occidente, riprendendo il comune confluire — nell'assunzione affermativa del limite — di numerose configurazioni culturali prefilosofiche elleniche.

Tali sono la Poesia gnomica, le sentenze dei saggi, la tragedia attica, ecc. A partire da questa genealogia possiamo comprendere l'inattualità di Nietzsche come riproposizione dell'ellenità spirituale immanente, centrata sull'assunzione del limite divino come de–limitazione critica della dismisura (infinita, illimitata) moderno–illuministica e del suo equivoco nichilista caratterizza-

to da una volontà di potenza senza corpo né spirito, ma dotata soltanto di un'imponente razionalità tecnologica, convertita in strumento di legittimazione. Una razionalità mediocre e persa nella guerra, nella forza o nell'espansione, sia dell'individuo emancipato, sia delle collettività e delle masse, sia degli stabili confronti tra tutte queste istanze dialettiche che lottano tra loro per il potere. Contro questo stato di cose *decadente*, abbruttito, si scaglia il Nietzsche *delfico*, il Nietzsche *tragico* con la sua potente saggezza dei limiti, gridando per il rinascimento di una cultura tragica, estetica, ermeneutica e retorica: un cultura raffinata della pace, nel quadro della società civile pluralista, aperta al dialogo con l'altro dell'uomo nell'uomo: la *phýsis*, il divino, l'arte e i suoi linguaggi.

Queste saranno le piste determinanti della proposta neoellenica di Nietzsche, ottenute attraverso l'esplorazione dell'essenza del linguaggio razionale europeo come unico luogo che forse potrebbe risultare alterato dopo una critica che mostri l'illegittimità e il non essere vincolante del suo uso riduttivo e strumentale (e della volontà che lo sostiene). Da qui deriva il fatto che l'ontologia — nella doppia accezione del termine: come ricerca sul *lógos*—linguaggio in cui si dà l'essente e dove allo stesso tempo si scopre l'essere del linguaggio — debba diventare con Nietzsche ontologia estetica, storica e politica, destinata ad alterare il suo uso cosale e dominante, ovvero, nichilista metafisico, risalendo l'essenza—provenienza del linguaggio pubblico e storico fino alle sue fonti e ai suoi processi di trasmissione. Per questo l'ontologia dell'ellenista Nietzsche (filologo classico, docente di filosofia greca e drammaturgo tragico nascosto) diventa ermeneutica proprio in riferimento alle prime ontologie greche del *lógos*, con riferimenti alla critica della cultura occidentale e del nichilismo europeo.

Varrebbe tuttavia la pena di interrogarsi sul perché dare tanta importanza al Nietzsche tragico. La risposta è già stata anticipata: perché soltanto se si comprende l'«unità divergente», la «sintesi disgiuntiva» o la «sintesi tragica» di ciò che io chiamo il «limite diffratto», che passa attraverso la differenza, la doppia e diffratta divinità di Apollo—Dioniso, situata da entrambi i lati del limite limitante, si può seguire efficacemente il testo di Nietzsche. Per farlo bisogna comprendere come ciò che è delimitato (*pepeirasménon*) e l'illimitato (*ápeiron*), situati su ambo i lati asimmetrici del limite (*péras*), guardano verso la lontananza, ovvero alla medesimezza riflessiva; e alla vicinanza, ovvero all'alterità metamorfica del finito e dell'infinito, rispettivamente e allo stesso tempo, ma senza che possano fare—sintesi (come se potessero convertirsi in mere parti del tutto), o come se l'immaginazione estesa potesse invertire i piani e finire per derivare le differenze di qualsiasi quantità, essendo tali le differenze—limite, le uniche unità indivisibili che possono dividere le esten-

sioni, ma che non si possono ottenere per analisi da queste estensioni: con quale criteri di divisione, allora? Se questo problema non è compreso rigorosamente, e non solo attraverso la dialettica sincronica e diffratta di Delfi, ma anche secondo la sua esigenza essenziale di trattare l'alterità costituente delle differenze estreme contraddittorie secondo l'unità relazionale e indivisibile di una trasformazione reciproca e di una dislocazione attraverso la quale ciascuna è costituita dall'altra, non si può leggere *Nietzsche a partire da Nietzsche*. Allora la sua filosofia sarà di nuovo, prima o poi, nascosta dalle stesse istanze del giudeo-cristianesimo platonico e moderno (egemonico nella tradizione della storia nichilista della metafisica occidentale) che il filosofo si dedicò per tutta la vita a localizzare, denunciare e *rovesciare*. E questo grazie alla critica della logica del fondamento, dell'origine e del soggetto: l'*hypokeímenon*, l'assoluto presupposto, sub-posto al di sotto dei fenomeni, condannati perciò a essere inessenziali, accidentali o meramente apparenti a causa del gran disprezzo della logica metafisica.

Già Heidegger nel suo *Nietzsche* ci aveva comunque avvisati contro una certa caricatura banale e molto pericolosa, nel caso di Nietzsche, segnalando il fatto che *dobbiamo leggere Nietzsche come si legge Aristotele*. Vattimo ce lo ricorda spesso con ragione, spiegando che bisogna leggere Nietzsche in chiave ontologica e mettendolo in una relazione di alternativa filosofico-critica rispetto alla *Metafisica* di Platone. Questo implica il ricordare come l'ontologia pluralista dell'«essere che si dice nel linguaggio in molti modi» — così come insegnava Aristotele — deve essere, interpretata in modo conseguente, secondo il diverso contesto della sua enunciazione, iscrizione razionale e senso. Per questo la monumentale produzione dell'Aristotele greco inaugura il cammino ermeneutico e critico che si ottiene come alternativa filosofica alla dialettica monologica del platonismo pitagorico. Questo implica la riproposizione di una cultura retorica *debole* contro la sola razionalità dialettica ed espressione della volontà di potenza (della forza e della salvezza) escludente, che è propria della progressiva pitagorizzazione dell'Accademia di Atene nella sua doppia configurazione compensatoria: la matematizzazione e la logicizzazione, così come l'escatologia dualista dei miti della salvezza (i premi e i castighi dell'oltretomba). Per questo, contro tale predominio ascetico del razionalismo concettuale e mitologico, l'astrazione e il cinetismo logico, o, in una parola, il metodologismo genetico della razionalità dialettica accademica (che finì per scaturire in un mero scetticismo polemico, già durante l'epoca alessandrina), Aristotele affermò il primato del limite dell'azione partecipativa, ponendo nell'accadere della verità-azione condivisa e nella sua ritrasmissione ermeneutica il compito principale di un'educazione civile estetica, a favore della pace culturale tra le diverse componenti presenti nella *politeía*.

Dunque, se il primato dell'azione-verità sul metodo concettuale esige che l'ermeneutica si faccia carico della logica strumentale, della critica, dell'argomentazione, della discussione, della polemica e del movimento potenziale dei processi induttivi e deduttivi in generale, lo stesso avviene, nei mondi della vita, con la genesi e il movimento individuale della potenza, che devono essere subordinati al godimento e all'espressione attiva della vita buona comunitaria, dove soltanto fiorisce l'intensità partecipativa dell'eccellenza singolare, che rende possibili la libertà e la creatività.

Per questo Aristotele ha posto nel centro nevralgico della sua Prima Filosofia e delle sue Etiche l'ontologia pratica modale dell'*enérgeia-alétheia-entelécheia* (azione, verità, trasmissione) che risponde alla *paideía* dell'amicizia — la *phília* e la *sympátheia* — così come alle virtù dialogiche o dianoetiche proprie delle prassi comunicative eccelse del senso e delle sue istituzioni: quelle che configurano, nel caso dell'uomo, l'ermeneutica della ricerca viva, la discussione, la conversazione, la ri-trasmissione e la ricreazione, le quali caratterizzano la *paideía* o l'educazione dei liberi cittadini, critici e creativi, nella cornice della *politeía* partecipativa.

Se si traduce il Nietzsche irrazionalista o individualista facendo dello Stato un macro-soggetto del cinetismo potenzialista della volontà di potere in espansione e senza limiti, si ottiene il «Nietzsche nazista», mentre se si mette in discussione, a partire da Nietzsche, il nichilismo reattivo proprio del fascismo, ma non si va oltre il nichilismo attivo come critica, refutazione e interrogazione, si continua a correre il rischio di rimare prigionieri della dialettica platonica. Si resta così una volta di più chiusi nella pura critica della cultura, per continuare a fraintendere il messaggio dell'ontologia ermeneutica del filosofo.

Per questo non si accede veramente al pensiero di Nietzsche se non attraverso l'ontologia dell'eterno ritorno che ci mostrano la *Gaia scienza* o lo *Zarathustra*, applicando la stessa sapienza delfica del giovane Nietzsche agli scritti della maturità: *Ecce homo*, il *Crepuscolo degli idoli* e *L'Anticristo*. Giacché l'elaborazione di un'ontologia estetica dell'esperienza razionale-noetica dell'*altro spazio-tempo* e dell'*altro linguaggio* è il limite attraverso il quale Nietzsche raggiunge l'«unità dello stile» della sua stessa produzione e della sua opera, allo stesso tempo in cui riesce ad alterare il nichilismo europeo, aprendoci la possibilità di trasferirci in un altro luogo dove la cultura tragica, ermeneutica è contraria alla violenza barbara, questa invece — come in Grecia — considerata legittima. Questo ci fa vedere Nietzsche nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: che solo in Grecia la filosofia e l'arte hanno una legittimazione.

Ora, è proprio per esplorare questo luogo-tempo neoellenico che propongo di saltare immediatamente e in modo vertiginoso allo studio di

Nietzsche e dei greci secondo la triade di tre anelli che costituiscono il corpo di questa conferenza e che rispondono alle domande suscitate: “Il sí di Eraclito”, “Il no di Platone” e “L’inno di Empedocle all’eterno ritorno dell’eguale”. Il noto aforisma di Nietzsche, «Un sí, un no, una linea retta, una meta»², ci serve qui da bussola, al momento di addentrarci nelle profondità del ritorno, in cui incontreremo in primo luogo Eraclito. Poiché già Platone diceva che, nel caso di Eraclito, avremmo dovuto scendere ancora più in profondità che i tuffatori di Delio.

2. Eraclito e Nietzsche: l’affermazione dell’affermazione tragica

Ciò che Nietzsche apprende dalla dialettica sincronica di Eraclito e dalla sua enologia è il suo trattamento dell’uno e del molteplice: l’ontologia del limite. E questo in tre aspetti simultanei che tengono in considerazione: a) i *termini* (i contrari e i contraddittori); b) i *nessi* di questi con i diversi regimi del *lógos* o corrispondenze: sia come coappartenenza e passaggio in movimento dall’uno all’altro, nel caso dei contrari relativi tra di loro (il caldo e il freddo, l’alto e il basso, il dolce e l’amaro), sia come improvvisa alternanza e alterazione dell’ac cadere dell’altro che irrompe e si getta all’improvviso tra gli estremi legati dalla massima differenza, nel caso dei contraddittori (la morte e la vita, gli immortali e i mortali, la veglia e il sonno, l’arco e la lira o le maschere tragiche del riso e del pianto). Se al movimento dei relativi–contrari corrisponde nel linguaggio il giudizio categoriale secondo le figure del passaggio cinetico, all’immediato accadere degli estremi contraddittori corrisponde l’esperienza razionale–noetica dello *hén sophón*, l’«uno saggio indivisibile: il limite», che sradica ogni *hýbris* o dismisura. Così si potranno aprire i diversi *ambiti* plurali della legge–*arché* di Eraclito: le topologie del fuoco, del sole e del fulmine.

Il fuoco rovente che mette in comunicazione e trasforma tutti gli elementi sulla terra; il sole come luce e armoniosa numerologia del cielo e dei movimenti celesti, i cicli delle stagioni, il giorno e la notte; e il fulmine, l’accadere senza estensione, improvviso, della corrispondenza–incrocio degli ambiti anteriori; corrispondenza tra la luce e l’oscurità, tra il cielo e la terra, che annuncia la pioggia che si precipita sul calore e riunisce alla fine le immagini visuali e quelle acustiche quando risuona il tuono.

L’essenziale è che questa riunione della memoria nel limite rende possibile il pensare: ri–unire (*lógos*) i due estremi insieme (*háma*), semplicemente

² F. Nietzsche, *Götzen–Dämmerung*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 6, *Ecce Homo, Götzen–Dämmerung*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, dtv, München/New York, DTV, 1980, § 44 (tr. it di F. Masini, *Il crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi, 2007, § 44, p. 31).

(*haplós*), e apprendere la saggezza del limite; dello *hén sophón*, dell'uno-saggio diffratto-invisibile, anche *sensibilmente, esteticamente*, come principio legislatore che afferma il primato dell'accadere intensivo e dell'istante eterno (*aíon*) sulla distensione: dispiegata e percorribile (divisibile). Il tempo misura del movimento dell'alternanza retto (come già insegnava Anassimandro) dalla "tassonomia del tempo" — *katà tou chrónou táxin*³ — che regge an-ipoteticamente in quanto divieto della simultaneità per tutti i contrari relativi: quelli che «non possono essere questo e il suo contrario allo stesso tempo» — così come Aristotele formulerà la legge del "principio di non-contraddizione" nel Libro Γ della sua *Metafisica* — ma solo in successione, diacronicamente. Al contrario dei contraddittori intensivi, retti dalla sincronia dell'assenza-presenza immediata e improvvisa: l'estrema distanza che si trasforma nella massima vicinanza legando i limiti estremi attraverso la loro differenza.

Da segnalare anche lo «stile» oracolare della scrittura aforistica in Nietzsche-Eraclito, non solo in quanto espressione dell'accadere immediato del senso del limite, ma anche come segnale e sintomo non equivoco dello statuto ermeneutico del messaggio del *lógos* comune, che è proprio della veglia notturna dei mortali-immortali e dello svelamento di ciò che si nasconde all'apparire. «Il cui signore è l'oracolo di Delfi, il quale non dice né nasconde ma fa segno» (DK 22 B 93). «La stessa cosa sono vivo e morto, sveglio e addormentato, giovane e vecchio; poiché questo, di colpo, è quell'altro e quello, a sua volta, di colpo, è questo» (DK 22 B 88). «Non ascoltando me stesso, ma il *lógos* è saggio riconoscere che uno è tutto» (DK 22 B 50 b). «Per questo è necessario seguire il comune... ed essendo il *lógos* comune, la maggioranza vive come se avesse il proprio intelletto» (DK 22 B). «La *phýsis* (l'emergere) ama nascondersi» (DK 22 B 123); «Non comprendono come, pur essendo diverso concordi con se stesso; armonia che ritorna come quella tra l'arco e la lira» (DK 22 B 51). «Andare sopra o sotto, un cammino e lo stesso» (DK 22 B 60). «Tutto è governato dal fulmine» (DK 22 B 64).

È sufficiente leggere gli aforismi di Eraclito e disporsi ad ascoltare l'entusiasta lezione di Nietzsche su Eraclito contenuta nel suo libro *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* (scritto nel 1874 e pubblicato solo postumo nel 1903) per comprendere perché l'insegnamento di *Così parlò Zarathustra* sia esplicitamente eracliteo⁴.

³ Simplicio, *Phys.* 24, 13; DK 12 A 9; DK 12 B 1.

⁴ A questo punto sembra indispensabile ricordare alcuni testi significativi sull'argomento: G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 2007; G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002; i due studi su Eraclito che dobbiamo a Heidegger in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 2005; e le straordinarie ricerche di Gadamer raccolte in *L'inizio della filosofia occidentale*. Milano, Guerini, 1997. Per una bibliografia scelta intorno alla critica ermeneutica di questi scritti, rimando alle mie proprie lezioni su Eraclito e alla traduzione dei suoi aforismi: cfr. il mio libro *El nacimiento de la Filosofía en*

3. Platone: la negazione della negazione

Seguendo la critica della Metafisica, in modo particolare in *Umano troppo umano*, *La genealogia della morale* o *La Gaia Scienza*, lo studioso può soffermarsi sui motivi nietzscheani che, fino alla fine della sua opera sostengono allo stesso tempo la confutazione del nichilismo trascendente e del monologismo astrante–logicista che espelle i letterati e i poeti dalla città.

A causa di questo errore ripetuto dal costume (dogma) si produce la morale — ogni metafisica è metafisica dei costumi, che hanno dimenticato la loro origine utilitaristica —, cioè l'ascetica dell'anima contro il corpo e l'escatologia dei premi e dei castighi dell'oltretomba che caratterizza il mondo del dogma mitologico a partire da Platone. Per questo Nietzsche denuncia il fatto che Platone si oppone al dolore negandolo e dando origine a una dialettica *dell'oblio*, a una fuga dalla morte che si afferma solo negando l'altro, come segno di una volontà di potenza convertita in volontà di dominio e spirito di vendetta contro la vita. Da questa procede l'incendio di una logica nichilista del risentimento contro il tempo e il divenire, dando luogo alla ripetizione indifferente della malattia della storia della metafisica: la guerra. Per questo la dialettica trascendente del “sempre oltre” e il fondamento originario disconoscono la “via del ritorno” di Eraclito, il cammino del figlio: per questo il dolore è utilizzato come sacrificio per meritare di raggiungere l'altro mondo che sta oltre il cielo, il mondo delle Idee che — si presuppone — sarà libero dall'«altro»: il corpo, il divenire, il malinteso, la diffrazione del senso, la malattia, l'insicurezza e il rischio, la differenza. Colpa, castigo e salvezza, dogmatica razionalista e vie escatologiche, popolano il nichilismo profondamente antiellenico — pensa Nietzsche — della pseudo–razionalità platonica: la *dóxa alethés*, la *dogmatica vera*, propria della volontà di potenza come forza dialettica illimitata, che non sa ritornare, che si smarrisce in un cammino senza fine, senza incontrare mai la via del ritorno. La via dell'ascetismo seguita in seguito al Cristianesimo della Chiesa a partire da Paolo di Tarso e Agostino di Ippona, a spese delle dottrine e della vita di quello stesso Gesù dell'innocenza, che già Hölderlin aveva assimilato a Dioniso. Il grande meta–racconto della storia mitologica è qui denunciato da Nietzsche contro Platone: quello che si ripete e si afferma nella modernità illuministica, non più come storia della salvezza cristiana nell'oltre del cielo e nel regno spirituale trascendente, ma come storia della secolarizzazione, la cui fede si trasferisce al progresso scientifico–tecnologico e l'emancipazione morale dell'umanità

Grecia. *Viaje al inicio de Occidente* 6–1: Madrid, Dykinson, 2004, insieme a *Gadamer y los Presocráticos*, nel volume da me edito *Hans–Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Madrid, Dykinson, 2005.

occidentale e razionale, superiore a tutti gli altri tempi, popoli e culture, *superati in quanto primitivi e selvaggi*⁵.

Con il rigoroso criticismo nietzscheano di Vattimo, che situa l'ontologia di Nietzsche nel mezzo della secolarizzazione teologica della storia posthegeliana, si ottiene definitivamente l'apertura del Nietzsche ermeneutico. Io ho seguito questa strada, anche con l'aiuto dell'ultimo Heidegger, mostrando come la critica di Aristotele al platonismo accademico — soprattutto fatta in base alla sua Filosofia prima (ontologia del linguaggio di tipo prospettivista e teologia della creatività razionale del divino nell'uomo), poi chiamata Metafisica a partire dall'edizione del *Corpus* di Andronico di Rodi nel I secolo a. C. —, ma presente anche nelle *Etiche*, nel *De anima*, nei libri di biologia e negli scritti di estetica, retorica ed ermeneutica — risuona in Nietzsche in modo non equivoco e più che eloquente⁶. Si nasconde qui un profondo enigma storico: quello di Nietzsche come primo lettore postcristiano (posthegeliano) dell'Aristotele greco, a partire dalle fonti filologiche e filosofiche occidentali. Ipotesi che conta oggi su un appoggio erudito travolgente, che gli viene dall'insieme della critica aristotelica del XX secolo.

Lo studioso, ovviamente, non può smettere di meravigliarsi nello scoprire come Nietzsche riunisca e usi contro Platone e la storia del platonismo nichilista esattamente gli stessi argomenti e per gli stessi motivi (che sono i motivi filosofici propri della tradizione retorica e vitalista, spirituale o noetica, e pluralista–democratica) che già avevano ispirato il panellenismo di Filippo II, Isocrate e Aristotele.

Giacché, in effetti, se la confutazione del platonismo che dobbiamo ad Aristotele è davvero uguale all'argomentazione e alla critica che Nietzsche rivolge contro la metafisica e la morale nichiliste dell'Occidente, non dovremo pensare allora che la problematica concentrata nella nietzscheana “morte di Dio” diventa storicamente possibile attraverso la dissoluzione genealogica

⁵ Per lo studio della densa tematica di questo paragrafo, ossia la critica di Nietzsche alla storia della metafisica (dal platonismo fino al positivismo e allo storicismo illuminista) segnaliamo, prima di tutto, la lettura di tre eccellenti libri di G. Vattimo su Nietzsche: la sua *Introduzione a Nietzsche* (Roma, Laterza, 2007), passando per *Il soggetto e la maschera* (Milano, Bompiani, 2003), per giungere al suo *Dialogo con Nietzsche* (Milano, Garzanti, 2001). Con nessuno meglio che con Vattimo si può comprendere questo aspetto del pensiero nietzscheano: la critica della violenza metafisica, alla quale risponde la proposta completa di leggere lo *Übermensch*, l'*oltreuomo*, come un uomo dal buon temperamento, capace di affermare il massimo dolore, abitando in mezzo alle contraddizioni e alla mancanza di senso e allo stesso tempo affermando l'allegria e la leggerezza di una nuova cultura estetico–tragica. Si veda inoltre il mio libro: *El retorno griego de lo divino en la Posmodernidad. Una discusión con el nihilismo de G. Vattimo*, Madrid, Aldébaran, 2000.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, vol. 4, *Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871—1876: Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*, Corsi di Basilea, semestri invernali 1871–1872 e 1873–1874, e anche semestre estivo 1876, F. Nietzsche, Ed. a cura di R. Oehler e F.C. Würzbach, München, Musarion, 1921, pp. 365–443. Anche F. Nietzsche, *Grossoktavausgabe*, sec. 3, vol. 19 (= *Philologica III*), Ed. a cura di E. Holzer, O. Crusius e W. Nestle, Leipzig, Kröner, 1913, pp. 235—304.

che fa retrocedere la dialettica fino alla sua origine, sfondando i valori trascendenti della Metafisica e della Morale platonico–cristiane, per restituirci il senso della fedeltà alla terra celeste che ritorna attraverso l’ermeneutica delle differenze proposta dall’Aristotele greco?

Questa linea argomentativa *segreta* propria dell’ermeneutica si basa, d’altra parte, come oggi sappiamo, sullo svelamento che Aristotele si spinge a compiere delle dottrine segrete platonico–pitagoriche, poiché le linee portanti della sua argomentazione si svolgono proprio contro gli *ágrafa dógmata*—le dottrine non scritte—del Platone pitagorico. In effetti, con grande esattezza e per mezzo di una refutazione efficace, la Filosofia prima di Aristotele (si vedano soprattutto i discorsi A–a, M, N della *Metafisica*) dissolve *in forma genealogica* le Idee e i numeri trascendenti del platonismo, mostrando che non possono essere principi primi e limitanti, né ontologici, e meno ancora riferiti alla *phýsis* vivente, così come afferma il mito politico del *Timeo* platonico come propedeutica dello Stato perfetto, tecnologico e dittatoriale delle *Leggi*.

Aristotele, per denunciare la limitazione platonica delle libertà, si basa sulla denuncia critica del materialismo astratto e del nichilismo di potenza o genetico della Dialettica, le cui tesi sono confutate dallo Stagirita in modo esaustivo, rivedendo tutte le loro implicazioni e presupposizioni, poiché entrambi i fattori risultano, se portati alle loro estreme conseguenze logiche, non solo assurdi e razionalmente insostenibili, ma soprattutto violentemente contrari ai mondi e ai linguaggi della vita animata e alla retorica culturale pluralista. Che sono poi i mondi riabilitati dalla filosofia pratica di Aristotele, in nome della razionalità spirituale della *pólis* democratica (*politéia*). In nome della creatività dell’arte, della filosofia e di tutti i saperi e delle ragioni critiche, che costituiscono il patrimonio della cultura e l’educazione partecipativa (*paideía*), retta dal *lógos* civile proprio dei liberi cittadini. Contro tali istituzioni storiche, nelle quali si condensa l’essenza della trasmissione della cultura ellenica, “si è lanciata — continua Aristotele — la Dialettica” rivoluzionaria del Platone pitagorico, auto–proponendosi come la sola razionalità legittima ed espellendo i poeti dalla città, riducendo la retorica a sofistica mercantile e le grandi filosofie teologiche presocratiche a caricature irricognoscibili e contrapposte in modo violento tra loro. Solo grazie alla riabilitazione aristotelica di tutte le altre tradizioni linguistiche e razionali della Grecia le abbiamo conservate e sono state reintegrate nell’ambito dei linguaggi e delle ragioni della storia della Filosofia. Così, dunque, il *Nietzsche ermeneutico* si mostra legato all’*Aristotele ermeneutico* da un giuramento di *pietas* tanto antico che sarà difficile da rompere, mano a mano che ci addentriamo in quest’altra razionalità del pluralismo e della differenza, che rinasce con Nietzsche–Aristotele in

una nuova era ermeneutica, ancora una volta post-illuministica e impegnata con *un altro* illuminismo meno violento. Con un secondo Illuminismo: l'illuminismo ermeneutico, aperto dal Nietzsche greco⁷.

4. L'inno di Empedocle e l'eterno ritorno dell'uguale come meta

Il nichilismo attivo non è sufficiente. Se si segue la strada del compito nietzscheano di «invertire il platonismo!», se per «inversione» si intende la mutazione o la metamorfosi che opera la dialettica sincronica di Eraclito (ma non la semplice difesa della sensibilità senza il sovrasensibile, poiché allora la sensibilità rimarrebbe di nuovo separata dalla sua spiritualità immanente, ovvero dalla spiritualità che le era stata sottratta con la forza, cosicché si ripresenterebbe intatto il dualismo sprezzante di Platone, rafforzato dalla negazione della negazione), allora arriveremo *seguendo una linea retta*, in pieno, all'affermazione nietzscheana della presenza del sovrasensibile nella sensibilità viva: del divino immanente tragico, dello spirito-anima restituito all'anima-corpo.

O, per meglio dire: alle dimensioni spirituali fluttuanti che si incarnano in dimensioni corporee qualitative e in linguaggi comunitari condivisi, dando luogo, in base all'affinità tra uguali o per differenza tra diseguali, a nuove forme combinatorie unitarie rette dalla volontà di un'«unità di stile», nell'ambito dei linguaggi dell'essere. Un'alchimia che Nietzsche riprende soprattutto da Empedocle di Agrigento, il fondatore della retorica — secondo Aristotele. Così Nietzsche prosegue, in un modo molto più «fresco» e allegro (con la virtù dell'allegria tragica) il pensiero dell'*eterno ritorno dell'uguale*, iniziato dal lavoro di Spinoza e di Hölderlin. Ma il comprendere che la teologia politica della metafisica della storia propria dell'Illuminismo diventa empia e atea, quando dichiara illegittimi tutti i passati altri e tutte le culture altre, ci è stato fatto vedere in profondità solo da Nietzsche, e non in nome di un tradizionalismo, ma piuttosto tendendo la mano a Hölderlin e a Gesù di Nazareth: all'innocenza di Dioniso. Da qui forse proviene una delle ragioni inevitabili del Nietzsche postmoderno e della sua sorprendente attualità tra di noi. Sembra logico che solo una prospettiva non abrogativa dell'epoca che

⁷ Per un maggiore approfondimento di questi temi mi permetto di rinviare al mio libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* (Madrid, Dykinson, 2001) e a uno dei miei lavori più recenti, una introduzione a un libro di Javier Aguirre Santos: *La aporía en Aristóteles* (Madrid, Dykinson, 2007). Quanto alla ricerca oggi fondamentale per noi intorno alla relazione Nietzsche-Aristotele, considero indispensabile studiare le opere di Jesús Conill, cominciando dai suoi libri *El poder de la mentira* (Madrid, Tecnos, 1996) ed *Ética hermenéutica* (Madrid, Tecnos, 2006), per risalire ai suoi testi sull'ontologia aristotelica del tempo.

ha preceduto l'egemonia della cultura ebraico-cristiana di stampo platonico e la sua storia escatologica possa offrire questa prospettiva a uno spirito libero, ovvero ellenico e inattuale. Poiché solo il cristianesimo storico si era comportato con altrettanta atrocità con i cosiddetti tempi pagani e con le loro tradizioni sapienziali, servendosi, in modo particolare, della pietà, della religione e della filosofia greca, come un ladro che ruba dei tesori nell'oscurità della notte e poi si dimentica del furto attaccando il derubato fino a far sparire il suo nome dalla faccia della terra.

La violenza della metafisica si concentra qui, nella barbarie figlia del cristianesimo storico delle Chiese, che riunisce gli assassini secolarizzati del suo unico dio, nella classe ascendente e dominatrice del mondo moderno della tecnologia: l'uomo onnipotente, *umano troppo umano*, erede del dio onnipotente che l'uomo aveva inventato a sua immagine e somiglianza, realizzando, emancipandosi e senza saperlo, la scena originaria del mito: il voler essere il dio mitologico liberandosi di dio. Questa è la problematica dello *Übermensch* nietzscheano dopo *la morte di Dio*.

L'intervento di Nietzsche agisce qui, come sempre, dissolvendo la metafisica-dialettica della salvezza ormai secolarizzata nella retorica ermeneutica della *politeia* dei tempi, nella repubblica dei linguaggi razionali e dei passati aperti. Opera attraverso Aristotele-Empedocle e Spinoza-Hölderlin, riscrivendo la possibilità di apprendere a rinominare *insieme* i linguaggi della scienza e quelli della fantasia — perché non vi sono soltanto miti superstiziosi sulla salvezza, ma ve ne sono anche di razionali sulla comprensione simbolica —: le quattro radici con nomi di dei ed elementi, il doppio cervello per la scienza e per la letteratura, le dottrine delle cause e dei principi che vengono riuniti come contributi storici di tutti i filosofi precedenti nella topologia sincronica delle diverse prospettive che costituiscono la realtà democratica, la *politeia*, di una tradizione. Ciò che ci è stato insegnato a fare in modo esemplare dalla *paidéia* poetica e retorica di Empedocle, che ha seguito in questo lo stile di Senofane e di Parmenide di Elea: gli esametri del poema di Parmenide con la riscrittura critica di Esiodo, basando le sue affermazioni sulla confutazione (*elektikós*) delle posizioni concorrenti; così come i canti del rapsode Senofane, che ha riscritto criticamente Omero. Poiché il sintomo della filosofia non-metafisica è la critica diretta agonica che rielabora la tradizione esplicitando l'ermeneutica delle sue origini.

Proprio in Empedocle (e nella sua riproposizione retorica della poetica di Parmenide) l'esempio risulta più chiaro, e forse questo spiega il fatto che Empedocle sia colui che opera sempre come modello principale per Aristotele riguardo alla *Stimmung* democratico-ermeneutica, anti-violenta, che impone l'esame delle fonti e delle tradizioni storiche a partire dall'esame critico e uni-

tario degli *éndoxa*, delle opinioni canoniche o autorizzate, che costituiscono gli unici fenomeni intralinguistici disponibili. Già il *lógos* di Empedocle riunisce il fuoco di Eraclito, la terra di Parmenide, l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, la sintesi numerica del ritmo musicale pitagorico e la razionalità critica e interrogativa dell'ontologia del linguaggio, nonché il senso dell'essere del tempo che si sarebbe esplicitato in Anassimandro di Mileto.

Empedocle risponderà alla questione politica con la prima elaborazione di una Filosofia della Storia Democratica, che rimanda all'unità della medesimezza e della differenza tra Parmenide, come *amore e filia*, mentre allo stesso tempo elabora l'unità diffratta del *pólemos* agonico e della differenza eraclitea, come indispensabile *néikos* disgiuntivo, separante e differenziante. Poiché il limite unisce e separa allo stesso tempo. I cicli del predominio alterno di entrambe le forze, di disgregazione e di riunione, offrono con Empedocle gli elementi per la prima storia occidentale dell'universo culturale umano, a partire da un'ontologia politica del linguaggio e della *phýsis* incentrata sulla ricerca sul verbo-copula e sull'affinità di ciò che può essere riunito nel *lógos* comune. Da questo punto di vista, la dialettica dicotomica di Pitagora non basta, e non solo perché è dualista ma perché non tutto è riducibile a contrari relativi. Bisogna tornare all'unità diffratta di Apollo-Dioniso per raggiungere l'ambito delle affermazioni senza contrari che rimandano l'una all'altra per affinità, *philia*, *simpátheia*, *éros*... mentre, allo stesso tempo, si differenziano o separano — anche per incompatibilità — dalle altre.

Dipende da che cosa prevalga nell'unità tensiva *philia-néikos*, per la doppia prospettiva della determinazione e indeterminazione de-limitata. La retorica dell'affermazione risulta necessaria anche per completare insieme entrambi i principi nella loro unità, e perché, sempre che si tratti di principi primilimite, non ve ne può essere una dimostrazione (a partire da principi che dovrebbero precederli), così come spesso ricorderà Aristotele.

In modo tale che in tutti questi casi è necessaria l'affermazione retorica, la persuasione rivolta alla comunità col fine di poter condividere-fare-le verità-azioni partecipative trasmesse dal linguaggio dialogico. Così dunque la filosofia della storia inaugurata da Empedocle e seguita dall'*Eterno ritorno dell'uguale* (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) che riscopre Nietzsche, deve essere ermeneutica, politica, retorica e democratica, pluralista e trans-storica, in accordo con lo spazio differenziale della *philia-lógos* che unisce gli uguali, i coerenti, gli affini, dando luogo a comunità, concetti, organismi e sintesi effimere, in mondi transitori. Adesso si può comprendere quell'antico aforisma orfico: «Quando Dioniso-bambino si guarda allo specchio ciò che vede è il mondo». L'innocenza del divenire si configura sempre in un mondo apollineo effimero. Nessuna configurazione è eterna: l'eterno, che si ripete, va e

viene è il divenire dell'essere. Assume una'importanza considerevole tener conto del fatto che Nietzsche sta usando il termine "*Gleich*", –"uguale" – e non qualche altra parola per formulare la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, che ha bisogno della comprensione della validità, insieme, del sí-éros di Parmenide e del no-*néikos* di Eraclito, entrambi uniti dalla differenza dell'*altro da sé*, quello che dice due volte e viene dopo per noi, benché sia "primo" in sé; essa è ciò che rende possibile, è creatrice, poiché, comprendendo la necessità ontologica ma relativa del no (del dolore), afferma con allegria tragica la relazione tra lo stesso e l'altro della vita-morte, accedendo all'ambito superiore della comunità spirituale, l'ambito delle imprese dell'arte, della religione, della storia e della filosofia.

Nietzsche non dice "lo stesso" (*tó autó*, *Das Selbst*), come avrebbe detto Parmenide e penserà poi Heidegger nella sua reinterpretazione; non ha detto «ritorno della differenza», come dirà poi Deleuze per sottolineare il vettore eracliteo del ritorno; Nietzsche ha invece detto con Empedocle: «l'uguale», per sottolineare la *phylía*, l'amicizia e l'innocenza tra uguali, senza sospetti e senza sfiducia, quando la polemica che esige la ricerca attiva può invece raggiungere la massima intensità.

Come succede nei circoli aristocratici: *inter pares*, quando i suoi protagonisti non sono gli aristocratici di sangue, ma gli eccellenti e virtuosi nella democrazia, all'interno della *pólis*. Ad esempio, nei circoli degli amici della saggezza (*philo-sophía*), dove in particolare può fiorire l'attività dialogica del filosofare, perché non si tratta di stabilire chi abbia ragione, né chi possa giudicare, ma di porre in opera l'azione vera del filosofare in comune, fino a raggiungere l'esperienza dei propri limiti. Per l'anima viva di Nietzsche, la relazione tra *phýsis*, *lógos*, *poíesis* e storicità politica, può stabilirsi solo attraverso il ponte linguistico che a partire dalla *phylía* e dal *néikos*, del piacere e del dispiacere, dell'allegria e della tristezza e del senso del dolore, unisce il linguaggio razionale e quello emotivo (insieme), poiché solo questo, quello della retorica e della noetica, non divide l'anima corporea e l'anima-spirituale e non esclude.

Qui non si tratta né degli individuali né degli universali (entrambi sono astratti), ma dei singolari indivisibili all'interno dell'azione intensiva o partecipativa; poiché soltanto l'eccellenza dei singolari dà luogo a una comunità all'interno della fiducia tra eguali. Tale è il linguaggio della retorica filosofica e della noetica filosofica, così come Nietzsche lo riapprende da Empedocle-Hölderlin, per svilupparlo con estrema lucidità, ritornando a collocare, come Aristotele e Isocrate, l'amicizia e il piacere delle azioni ermeneutiche (partecipative, interpretative e condivise) nel punto sommo dell'eccellenza che è propria delle virtù dianoetiche.

Solo che ora l'aristocrazia dell'eccellenza non è, ovviamente, quella dell'origine, ma quella molto elaborata e colta, raffinata ed energica che è propria delle virtù comunitarie e della loro *paideía*. In realtà, si potrebbe dubitare del fatto che negli affari o nella politica vi possa essere (o che addirittura debba esserci) un tale grado di singolarità intensiva, poiché tali interscambi richiedono una certa formalità nei rapporti ed escludono la sincerità assoluta da parte dei soggetti. Solo nelle azioni condivise, ovvero nell'arte e nella filosofia, si mette in gioco un'opera da interpretare e da scoprire, con *verità e menzogna in senso extramorale*, un'opera che si appropria insieme delle soggettività e dei loro re-pertori, intensamente e spietatamente, senza che importi la loro provenienza e soltanto in favore dell'esperienza dialogica dell'accadere immanente e creativo della verità. Chiunque sia *davvero* filosofo ama profondamente il piacere di questi momenti, che si ripresentano spesso, durante la ricerca e la conversazione. L'*éros* estatico è però ancora più intenso, perché la sua remissione e il suo oblio sono più lenti, poiché è in gioco l'esperienza e la possibilità di una resurrezione immanente. La strada del ritorno degli orfici, il mistero più profondo di Dioniso: il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale.

Ebbene, la chiave per la comprensione del perdono che dimentica — e interrompe — la storia monotona della ripetizione infinita della vendetta e della guerra, aprendo lo spazio dell'innocenza e dell'assoluzione (la via antebraica di Gesù di Nazareth) non può trovarsi in nessun giudizio universale. Lo sapevano già Eraclito e Parmenide, poiché il giudizio è uno spazio scisso e derivato, come lo è ogni forma di potere. La comprensione intensiva del perdono che dimentica spetta alla ragione unitiva e diffratta, poiché può dare il bene in cambio del male (e interrompere la vendetta). Solo questa istanza spirituale sopradialettica, mantenendosi fedele all'unità divergente dello spirito di Delfi, può esprimere la sessualità noetica e iniziarci al mistero della sessualità sacra, dove appare il dio dell'alterità e della metamorfosi: Dioniso. È qui che Dioniso ci trasporta, quando viene superato il limite della nostra individualità. È chiaro che non ci conduce ad alcuna fusione con il tutto. Queste sono parole vuote. Piuttosto, ci spinge a convertirci nella poesia della *phýsis* della memoria, lì dove si ricrea la possibilità di essere come una fonte, come pioggia, come soffio di brezza, ondeggiare di campi di grano, aroma di fiori d'arancio, suono di sillabe o ardere di lava vulcanica. Una natura poetica e aorgica — più tardi Deleuze la chiamerà «corpo-mente senza organi» — disponibile per altre composizioni e rinascite. E non sarebbe più probabile che con la morte le dimensioni del nostro corpo-anima-spirito scomposto seguissero questa stessa strada?

Ma, secondo Empedocle e Nietzsche, in accordo con l'ontologia qualitativa dell'amore, anche i nostri *concetti, affetti e percetti* che abbiano raggiunto

una sufficiente capacità di intensità e amabilità condivisibile, saranno immagini cercate e trovate dagli affini, dagli amici, dagli amanti, dagli eguali in queste unità intensive, ricolme di senso, che dovranno tornare a essere interpretate quando passino a vivere in un'altra vita comunitaria, nel *lógos* partecipativo di altri eguali o simili. Come noi stessi oggi stiamo facendo, interpretando il testo di Nietzsche–Empedocle.

Non vi sono, pertanto, né colpa, né premio, né castigo, né un'escatologia della salvezza poiché non vi è, propriamente parlando, nel nostro mondo così come lo conosciamo, altro che una *resurrezione immanente, eterno ritorno dell'uguale* dialogico, pratico, attivo, in comunità trans–storiche attuali che si stabiliscono non in accordo con qualche origine o lignaggio, ma per il desiderio stesso di vivere–pensare–agire differenziale comun–unitario che condividono gli eguali.

Il desiderio di amicizia che dà luogo a composizioni allegre e potenzianti, o a cattivi incontri, e a composizioni e a passioni tristi, come già spiegava l'alchimista Spinoza, sempre in mezzo alla contraddizione e al dolore, causato dalla separazione indispensabile del *néikos*. Dell'odio e della repulsione, senza i quali non vi potrebbero essere né differenziazione né ri–unione rinnovatrice delle differenze e delle dimensioni legate. La massima intensità del linguaggio come espressione spirituale noetica dell'inno amoroso e la massima intensità noetica del corpo che comunica con la vita–morte della *phýsis* libera, attraverso la sessualità erotica, convergono allora e si legano tra di loro, comunicando con il mistero del divenire dell'essere. Si uniscono attraverso il *lógos* della *phília*: mente–corpo–corpo–mente, alterati dall'altro dell'uomo che è nell'uomo, il divino, la *phýsis*, che ritorna cercando il piacere dell'unità intensiva molteplice, lucida, creatrice e divergente.

teresao@fsf.uned.es

(Traduzione dallo spagnolo di Jean–Claude Lévêque)