

José Máximo Briceño



**Vida y muerte:
desde Heráclito a Nietzsche**



**UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA**



**PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO**

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Autoridades universitarias

Rector
Mario Bonucci Rossini

• **Vicerrectora Académica**
Patricia Rosenzweig Levy

• **Vicerrector Administrativo**
Manuel Aranguren Rincón

• **Secretario (E)**
Manuel Joaquín Morocoima

SELLO EDITORIAL PUBLICACIONES
DEL VICERRECTORADO ACADÉMICO

• **Presidenta**
Patricia Rosenzweig Levy

• **Coordinadora**
Marysela Coromoto Morillo Moreno

• **Consejo editorial**
Patricia Rosenzweig Levy
Marysela Coromoto Morillo Moreno
Marlene Bauste
María Teresa Celis
Francisco Grisolia
Jonás Arturo Montilva
Joan Fernando Chipia L.
María Luisa Lazzaro
Alix Madrid

COLECCIÓN CLÁSICOS
EL PENSAMIENTO ANDINO

Sello Editorial Publicaciones del
Vicerrectorado Académico

Los trabajos publicados en esta colección han
sido rigurosamente seleccionados y arbitrados
por especialistas en las diferentes disciplinas.

COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES
Sello Editorial Publicaciones
Vicerrectorado Académico

Vida y muerte:
desde Heráclito hasta Nietzsche

Primera edición digital, 2024

© Universidad de Los Andes
Sello Editorial Publicaciones del
Vicerrectorado Académico
© José Máximo Briceño

Hecho el depósito de ley
Depósito Legal: 2024000027
ISBN: 978-980-11-2157-2

Corrección de estilo:
Carlos Perdomo Ramírez

Diagramación y diseño de portada :
Nelson Corredor

Imagen de portada:
Nelson Corredor, a partir de una
composición gráfica tomada de:
<https://www.youtube.com/watch?v=bUvwIBG8BRA>
https://www.clarin.com/cultura/120-a-nos-friedrich-nietzsche-filosofo-dio-muerto-dios-sirve-tiempos-pandemia_0_97kOe5WJX.html

Universidad de Los Andes
Av. 3 Independencia,
Edificio Central del Rectorado,
Mérida, Venezuela.
publicacionesva@ula.ve
publicacionesva@gmail.com
<http://www2.ula.ve/publicaciones-academico>

Prohibida la reproducción total o
parcial de esta obra sin la
autorización escrita de los autores y
editores.

Editado en la República Bolivariana de
Venezuela

COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

La colección muestra, a partir de obras prácticas, de
pensamiento y comparativas, las facetas de la
realidad que corresponde estudiar a las Ciencias
Sociales y a las Humanidades. En este sentido, se
busca sistematizar la producción de esta índole a
partir de un espacio que las preserve, así como
estimular el estudio y la investigación en estas
importantes áreas de la realidad por medio de
metodologías multi, inter, y transdisciplinarias.
Dirigida al lector especialista o interesado en los
enfoques actuales de las ciencias sociales y
humanísticas.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO

MÉRIDA, 2024 - VENEZUELA

**Vida y muerte:
desde Heráclito hasta
Nietzsche**

José Maximo Briceño

COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Sello Editorial Publicaciones del Vicerrectorado Académico
Universidad de Los Andes

AGRADECIMIENTOS

A la rebeldía de Fray Ramos de Lora que se atrevió a crear la amada ULA Mérida en 1785.

A la Dra. Patricia Rosenzweig Levy, académica por excelencia.

A la Dra. María T. Celis, firme creyente en la formación para la virtud.

A la Dra. Marta De La Vega que me enseñó con rigor, como se aprende desde la existencia.

A Flor de María Briceño y Máximo Peña.

A mis bienes del alma, José Máximo, Daniel José, Enver José, Alejandro José, Flor María, Víctor Manuel y Fanny Parra.

DEDICATORIA

Al maestro Heráclito de Éfeso que indica: *“De este Logos, que siempre existe, los hombres permanecen ignorantes, antes de haberlo escuchado, y aún después que por primera vez lo escuchan...”*

Al maestro F. Nietzsche que expresa: *“De la historia de la vida: lo que no me mata me hace más fuerte.”*

A los hombres que hacen filosofía desde su propia existencia.

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	17
CAPÍTULO I	31
CAPÍTULO II. Heráclito: el cosmos como Flujo Perpetuo	49
CAPÍTULO III. Filosofía del devenir heracliteano en el Nacimiento de la Tragedia y en otras obras de madurez: Crepúsculo de los ídolos y Voluntad de Poder	79
CAPÍTULO IV. El devenir heracliteano: antecedente del proyecto filosófico de Nietzsche	133
CAPÍTULO V. La noción del devenir en el discurso nietzscheano	151
CONCLUSIÓN	189
BIBLIOGRAFÍA	209

PRÓLOGO

Un día Máximo Briceño tuvo la gentileza de enviarme su tesis doctoral para que la leyese. Fuimos compañeros de estudios de griego clásico, en la Universidad de Los Andes, donde estrechamos los vínculos de la amistad. Recuerdo que leímos a Heráclito, los fragmentos de Marcovich, así que tomé con alegría el cometido de leer lo que Máximo había escrito. Son poco más de cien páginas, pero de una densidad enorme; estudiar a Heráclito puede ser un reto agradable desde el plano filológico y filosófico, pero acercarse a la perspectiva que tiene Nietzsche acerca del devenir, partiendo del hombre de Éfeso, aumenta el desafío.

La filosofía de Occidente se ve cruzada por la filosofía antigua, como lo demuestra el autor de esta tesis al comprobar la influencia de Heráclito de Éfeso en Friedrich Nietzsche. El profesor Máximo Briceño parte de la reflexión de los presocráticos, con el logos como bandera. Se aprecia un movimiento por el pensamiento clásico griego, con múltiples temas claves que cualquiera que estudie o aprecie la filosofía sabrá agradecer. Nosotros nos movemos en estas páginas leídas junto con la génesis y la corrupción percibidas por Nietzsche como hallazgo original de los griegos.

Se requiere manejar la información filosófica adecuada para poder desentrañar los conceptos esbozados en este paseo del saber. Por esa razón el lector no podrá sentirse decepcionado, porque ya la tesis misma forma parte de ese devenir impregnado de logos y naturaleza. Muy oportuna la aclaratoria sobre los preplatónicos y su distinción de los demás presocráticos, como

destacados inventores y como soporte para lo que vino después. Esta investigación teórica sirvió para comprender mejor la influencia de Heráclito en lo que Nietzsche propone: ser es devenir.

Existe un orden metodológico respetado a la letra, para que la exposición sea conducida con la sindéresis necesaria, como si fuera el hilo de Ariadna, de manera que no nos perdamos en el laberinto del conocimiento. Allí encontramos el fuego y la naturaleza, conjugados y enhebrados por lo que más ha caracterizado a Heráclito: el logos. Siglos más tarde el escritor del Evangelio de Juan inicia con su principio eterno: En el principio era el Verbo (el Logos). Al hombre de Éfeso le dio por indagar, al evangelista le fue dado como revelación.

No podía faltar la justicia (diké) con su devenir que es lucha (pólemos), como si adelantara a uno de los topos de Aristóteles, como si se predijera unas de las pasiones del estagirita. El Cosmos regido por el logos, bajo la lucha que permite el cambio permanente que observamos. A mí solo me ha tocado la parte fácil, la de anunciar que pude disfrutar recordando cosas que uno ha mirado a lo largo de la vida académica. Recuerdo a Medea y de cómo Eurípides resuelve el problema trágico con el deus ex machina, acostumbrando al auditorio a la imaginación de lo sobrenatural como lo que resuelve el conflicto del drama. Su vínculo con Sócrates realizado por Nietzsche nos trae de vuelta al tema central de la tesis escrita. Para el filósofo alemán (nacido en Prusia), ese dios fuera de serie no nos libra de la tragedia, la cual sería el devenir.

Empero, la tragedia griega se nos presenta como arte puro, como un estimulante de vida. El destino marca el carácter trágico para la humanidad, ya que nadie logra burlarlo (así parece también demostrarlo Sófocles en su Edipo Rey). Aunque todo fluye en ese devenir, nada parece perpetuo, lo único que no cambia es la idea del cambio. El arte surge como una herramienta de la

estética, y la tragedia representa el principio (arjé) del teatro. Cuando participamos de la naturaleza nos mostramos despiertos, como si jugásemos con el azar, con la contingencia frente a la necesidad. La humanidad subyace casi siempre como una bella durmiente, a la espera de lo necesario y sin saber jugar con lo que posee de inmediato: la inocencia. Lo sentimos en el saber Nietzscheano, bajo la posibilidad de trabajar duro por ello, superando la inmadurez. De esta forma se vincula en las páginas leídas la influencia de Heráclito con sus fragmentos encontrados en el pensamiento de Nietzsche.

La muerte como expiación para Nietzsche, un castigo necesario en Aristóteles; pero tampoco se podrá negar la mirada hacia atrás de ambos filósofos. La muerte como acto catártico y castigo, el devenir como maldición que todo lo repite, como si no hubiera nada nuevo debajo del sol. Esta última idea concebida por Salomón, un hebreo excepcional que contempla el devenir pero desde otra perspectiva. Desde el lugar de residencia del pecado cristiano, todo lo que deviene parece que sufre una pena, la culpa ajusticiada pero también la indulgencia.

Quedan otras cosas por decir, pero me limito ahora a dar el agradecimiento a Máximo Briceño por el favor de enviarme estos papeles, tan útiles y con la soltura pedagógica que le acompaña en sus discursos.

César Paredes
Doctor (PHD) en Lingüística
Universidad de Los Andes

INTRODUCCIÓN

La revisión de la filosofía antigua requiere de un gran esfuerzo porque implica caminar por un pensamiento que ha arropado de manera crucial la filosofía del mundo occidental. Es indudable que el interés de los primeros pensadores por conocer el fundamento, qué son las cosas y de qué están hechas, ha producido una inquietante cuestión por precisar, a saber, si estos filósofos fueron cabalmente interpretados en su visión del cosmos, visión que aún hoy y a pesar del transcurrir de los años, despierta el interés y la búsqueda por las preguntas fundamentales en los estudiosos del asunto filosófico.

De esta manera, el tema que abordamos en la investigación se ubica en los hallazgos de estos pensadores, especialmente en Heráclito de Éfeso (535 a.C.- 475 a.C.). Las repercusiones que éste produjo en el pensamiento filosófico contemporáneo a partir de sus fragmentos, resultó fundamental para Friedrich Nietzsche (1844-1900). La comprensión de su proyecto filosófico no sería tan clara sin la referencia a su más remoto maestro.

Asimismo, tomamos como punto de partida la reflexión filosófica de los presocráticos, porque en estos filósofos, más allá de un esfuerzo importante por superar lo mítico, existe el intento de aprehender el ser desde el *λόγος* (*lógos*). Dijo Jaeger: *“la teología natural era el campo de los filósofos, era la teoría de la naturaleza de lo divino, tal como se revela en la naturaleza*

de la realidad”.¹ Consideramos, al igual que Jaeger, que las primeras indagaciones filosóficas, impregnadas de teología en los pensadores griegos, eran una aproximación al *lógos*.

Nuestra investigación apunta hacia Heráclito entre los pensadores presocráticos que, a pesar de no desprenderse totalmente de lo teológico, investigan y profundizan en el carácter activo y dinámico de la *φύσις* (*physis*), no como sustancia inmóvil, sino como el principio de acción y de inteligencia del todo, lo que se expresa en la multiplicidad del todo que encontramos en lo que deviene, en la diversidad cambiante de lo múltiple.

Para los primeros filósofos griegos, como sostiene Cappelletti, la *φύσις* (*physis*) es la sustancia de la que se hacen todas las cosas, y al mismo tiempo, la fuerza o el principio vital: “...la *φύσις* (*physis*) viene a ser (...) lo “divino” (*το θεῖον-to theiόν*)”.² Nietzsche comprendió la importancia de los planteamientos preplatónicos en relación con su proyecto de crítica de la metafísica, retomando como marco de su filosofía la *physis*. Igualmente supo apropiarse del devenir como eje para demoler la tradición platónica y con ello, superar el dualismo ontológico. De allí que los aportes de Heráclito le resulten fundamentales.

Por tanto, en la presente investigación nos formulamos interrogativamente el problema así: ¿Es adoptado el devenir heracliteano en el pensamiento de Nietzsche como un recurso retórico o le es esencial para nutrir su propio proyecto filosófico? La respuesta a esta interrogante apunta, para nosotros, en la segunda dirección. Como veremos más adelante, el devenir es

¹Werner Jaeger, *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. (Trad. José Gaos). Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.8.

²Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1969, p.22.

el ser en la interpretación nietzscheana, nutrida del pensamiento de Heráclito. La relación entre ambos términos fue esbozada por éste por primera vez en la historia de la filosofía de Occidente. Planteadas así las cosas, la pregunta que nos hacemos en este trabajo también puede ser formulada de la siguiente forma: ¿Qué aporte significa el devenir en el pensamiento de Heráclito desde la perspectiva filosófica de Nietzsche?

Nietzsche, desde sus obras juveniles hasta su filosofía inconclusa, en la madurez, se apoya en el pensamiento de Heráclito con respecto al devenir, vinculado éste a su vez con las nociones de *physis* y *lógos* como inherentes a la cuestión del ser. Sin embargo, Nietzsche va más allá de Heráclito, como se evidenciará en los escritos de madurez que revisamos en la investigación.

El objetivo general de esta investigación es analizar el influjo del devenir pensado por Heráclito en la construcción de la propuesta filosófica de Nietzsche. Para cumplir esto, fue necesario: primero, analizar la perspectiva del devenir desde la óptica de los preplatónicos, como Nietzsche denomina a algunos de los presocráticos que representan, a su juicio, “tipos puros y no mezclados, tanto por sus filosofemas como por su carácter”.³ Entre ellos, están Tales y Anaximandro. Segundo, explicar las características del devenir según Heráclito como flujo perpetuo; tercero, analizar el influjo del devenir heracliteano en la obra de Nietzsche, tanto en textos juveniles como de su madurez. Cuarto, explicar, desde el devenir heracliteano, por qué Nietzsche busca establecer la tragedia como forma suprema del arte para no sucumbir en el devenir, fondo de todo lo que es, y quinto, valorar los aportes de los preplatónicos y en particular del devenir heracliteano como juego inocente,

³Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*. (Trad. Francesc Ballesteros Balbastre). Editorial Trotta, Madrid, 2003, p.20.

José Máximo Briceño desde la interpretación de Nietzsche, en función de su propio proyecto filosófico. Nuestra investigación utiliza, como antecedentes del problema que planteamos sobre Nietzsche, a Arthur Schopenhauer, Georg Brandes, Juan Araos y Marta De La Vega. El influjo de Schopenhauer, importante en su obra juvenil, se expresa cuando Schopenhauer dice: “El mundo es mi representación”.⁴ Ésta es una verdad aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo el hombre puede llegar a su conocimiento abstracto y reflexivo: cuando a él llega, ha adquirido al mismo tiempo el criterio filosófico.⁵ Este es un aspecto que marcó a Nietzsche en su juventud, que entonces “buscó su camino filosófico en Schopenhauer, a quien considera su liberador; la liberación reviste la forma de una evolución tranquila hacia la independencia durante la cual subsiste el reconocimiento”⁶ de su maestro, que superará en el Nacimiento de la tragedia, porque la tragedia griega es el lugar por excelencia donde el hombre expresa su voluntad de vivir por algo, por una cosa que le es propia, pero que lleva el destino trágico de la existencia que se muestra cual devenir inclemente como la demostración de un mundo que es cambio: *que es y no es*. Se interpreta así la voluntad como la fuerza que se le imprime al devenir y que se evidencia en la tragedia. “Nietzsche se entusiasma por la realización de una cultura trágica, creada por el impulso del alma de una generación joven en la cual podría resucitar la antigüedad griega”.⁷ Nietzsche, en el *Nacimiento de la tragedia, nos presenta clasicismo y pesimismo y hace uso de dos calificativos nuevos: apolíneo y dionisiaco*⁸, para referirse

⁴Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.17.

⁵Ibid.

⁶Georg Brandes, *Nietzsche (Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático)*. Editorial Sexto Piso, México, 2004, p.17.

⁷Georg Brandes, op. cit., p.36.

⁸Ibid.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche a las dos divinidades, Apolo y Dionisos, que el filósofo alemán empleará en su interpretación de la tragedia que, como veremos, por analogía podemos equiparar a los contrarios heracliteanos.

Schopenhauer, maestro de Nietzsche, asume libremente el papel ingrato de decir la verdad y su idea directora es ésta: “Es imposible una vida feliz”.⁹ Nietzsche superará este pesimismo porque el hombre en el constante devenir no se doblaba, sino que lo confronta desde su perspectiva e iniciativa, está obligado a crear valores frente a los riesgos y desventuras de la vida. Por ello, Georg Brandes precisaba respecto de Nietzsche: “se separa de la moral inspirada en la piedad (la filosofía de Schopenhauer) y del elemento romántico y católico de la música de Wagner, los dos hombres que habían sido objeto de su admiración”.¹⁰ Consideramos que el filósofo alemán encuentra en los filósofos preplatónicos el camino al fundamento de su filosofía, especialmente en Heráclito de Éfeso, que se convierte en su maestro con la filosofía del devenir. Al respecto, Araos nos dice que, de acuerdo con Nietzsche, Heráclito iluminó el problema del devenir, desde la contemplación luminosa de las cosas que adquiriría: “intuitivamente, no conceptual ni lógicamente, la doble certidumbre de que (1) lo físico y lo metafísico, las cualidades determinadas y las indeterminadas, conforman en su conjunto un solo mundo y de que (2) a decir verdad no hay ser”¹¹, y “las limitaciones de nuestra corta vista no nos permiten ver que el río en el que *entramos dos veces no es el mismo la segunda vez*”.¹²

⁹Julio Quesada, Prólogo del libro *Nietzsche crítico de Kant*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993, p.11.

¹⁰Georg Brandes, op. cit., p.38.

¹¹Juan Araos Uzqueda, “Configuraciones de lo real, en Heráclito y Nietzsche”, *Yachay, Revista de Cultura, Filosofía y Teología*. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, año 16, No. 29, primer semestre, 1999, pp. 11-12.

¹²Ibid.

La intuición heracliteana que descubre Nietzsche comprende “no sólo el mundo actual, variado y cambiante, de la experiencia (*Erfahrung*) humana, sino también el tiempo y espacio puros, a priori, que condicionan trascendentalmente dicha experiencia o cifran del modo más instructivo cuanto percibimos”.¹³ Asimismo, según Araos, Nietzsche interpreta que: “en Heráclito cada momento que pasa destruye (*vertilgt*) el anterior por lo que tiempo y espacio son relativos, ¡Heráclito precursor de Schopenhauer!”¹⁴ Entendemos con Marta De La Vega, que Heráclito: “se nos revela según Nietzsche, como un pionero de la filosofía occidental con una ‘concepción original’¹⁵; en esta concepción se encuentran los preplatónicos, “que son los filósofos de los que podemos decir que buscan el conocimiento de la verdad”¹⁶ que se expresa como *lógos* o ley universal y Heráclito, que es uno de estos pensadores, “escudriña en la naturaleza más íntima de las cosas, que la explica en su ser, y que no se conforma con una comprensión ingenua o natural del Ser de los entes en su totalidad sino que se enfoca en la estructura ontológica de ellos”.¹⁷ En Heráclito encontramos: “el *lógos* como Ley (fragmentos, 1, 33 y 50) es uno, es universal y permanece en medio de los cambios y de la diversidad, como sustrato unificante, permanente presencia, ousía (*οὐσία*) en la luz...”.¹⁸ Y debemos decir que por su percepción innovadora del

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p.13.

¹⁵ Marta De La Vega, “Heráclito en la mirada de Friedrich Nietzsche, vigencia y límites desde una lectura actual”, *Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía. Una mirada actual a la filosofía griega*. Ediciones de la SIFG, Disco Compacto, Palma de Mallorca, abril de 2012, p.2.

¹⁶ Marta De La Vega, “Heráclito en la mirada de Friedrich Nietzsche, vigencia y límites desde una lectura actual”, *op. cit.*, p.2.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibidem*.

lógos Heráclito es el primero entre los preplatónicos en sostener: “como uno, indisociables, *Ser – Verdad – Lógos*; éstos no pueden pensarse por separado sino como unidad y eterna regularidad del proceso natural”.¹⁹

Consideramos como marco o perspectiva teórica desde la cual desarrollamos esta investigación la interpretación de la idea nietzscheana del devenir como fondo fundante de la totalidad de lo ente, como inseparable de una comprensión del ser desde el movimiento, tema clave de la filosofía de los primeros milesios. Y tema decisivo en el proyecto filosófico de Nietzsche.

En efecto, ya lo había señalado Julián Marías cuando establece, por una parte, los postulados teóricos o supuestos básicos de la filosofía griega más antigua, la actitud primaria ante el mundo, a saber: que el mundo siempre está ahí, que es interpretado como *physis* y por ello, como *principio* de donde brota o emerge toda realidad concreta en su multiplicidad, que este mundo es *inteligible* porque se puede contemplar mediante el *lógos* y *decir* lo que es: *teoría, lógos y ser* son términos decisivos del pensamiento griego antiguo y la consecuencia de ello es que el mundo aparece como algo sometido a ley: *es cosmos*.²⁰

Por otra parte, Marías destaca el movimiento como raíz del asombro que impulsó por primera vez a los griegos a filosofar. Precisa cuatro acepciones o sentidos del término en griego: como desplazamiento, como cantidad, como cualidad o alteración y por último, el más profundo y radical, como movimiento sustancial: *γένεσις* (generación) y *φθορά* (corrupción).²¹

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Julián Marías, *Historia de la filosofía*. 19ª edición nuevamente ampliada, prólogo de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega y Gasset, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1996, p.10.

²¹ *Ibid.*, p.12.

Nietzsche percibió el alcance de este hallazgo original de los griegos. Quiso volver a los orígenes, donde a su juicio, estaba la grandeza.²² Ésta consistió en que los preplatónicos, a diferencia de los demás presocráticos y de los filósofos posteriores, fueron “originales”, “los ‘auténticos inventores’: para los que vinieron después, filosofar fue mucho más fácil”.²³ Para Nietzsche, el marco de su propio proyecto filosófico se arraigaba en particular en las propuestas de Heráclito. Para nosotros, el punto de partida teórico desde el cual Nietzsche y Heráclito son indisolubles es, pues, el devenir como movimiento o flujo perpetuo.

Desde el punto de vista del método, nuestra investigación es teórica, *ex post-facto*, documental, de tipo analítico. Según Hurtado de Barrera, el fin del análisis es: “llegar a una comprensión más profunda del evento, para descubrir nuevos significados y significaciones”.²⁴ Es lo que queremos lograr. Se busca en este trabajo alcanzar dicha comprensión al determinar el influjo del pensamiento de Heráclito en la propuesta filosófica de Nietzsche, para lo cual se revisan las fuentes documentales que son el fundamento del análisis y la interpretación. En ese sentido, nuestra hipótesis puede enunciarse así: el tema del devenir en Heráclito es esencial para la constitución del proyecto filosófico de Nietzsche que es heredero de Heráclito porque para Nietzsche ser es devenir.

Esta investigación es importante porque, en primer lugar, permite indagar en el pensamiento filosófico de la Grecia

²² Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, 2006, “*Incursiones de un intempestivo*”, p.128. y “*lo que debo a los antiguos*”, p.141.

²³Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, *op. cit.*, p.20.

²⁴Jackeline Hurtado de Barrera, *Metodología de la investigación: guía para la comprensión holística de la ciencia*, Quirón Ediciones, Caracas, 2010, p.443.

antigua, que es donde nace la preocupación por las preguntas fundamentales de la filosofía, en particular en Heráclito, en su relación con la interpretación que Nietzsche hace de varios de los temas del filósofo de Éfeso. En segundo lugar, porque filósofos contemporáneos encuentran en los primeros filósofos griegos, como Nietzsche con Heráclito, los elementos para replantear y trastocar los sistemas filosóficos sostenidos por la tradición platónica. Es así como Nietzsche se nutre de un grupo de filósofos que denomina los preplatónicos, por las características que encuentra en ellos, especialmente en Heráclito, que es el pensador del que toma elementos centrales para su proyecto filosófico, propósito de la presente investigación.

Para llevar a cabo la tarea que nos propusimos hemos dividido el trabajo en cinco capítulos, cada uno de los cuales corresponde a los objetivos específicos antes formulados. En el primer capítulo, la perspectiva del devenir desde la óptica de los preplatónicos, empleando para ello el trabajo de Nietzsche *Los filósofos preplatónicos* (1873), filósofos que consideramos fundamentales, ya que Nietzsche toma de ellos aspectos de interés que le dan el rigor a su propuesta filosófica; además, precisamos las características de este pensamiento desde el principio y fundamento en Tales y Anaximandro de Mileto, hasta los contrarios que como antecedente encontramos en la escuela jónica.

En el segundo capítulo presentamos a Heráclito, que es el filósofo del devenir y en cuyo pensamiento encontramos algunos aspectos que son necesarios en el desarrollo de la investigación: la interpretación del fluir permanente de las cosas *πάντα ρεῖ* (*panta rei*); la comprensión de la *φύσις* (*physis*), como principio de las cosas y la substancia de la cual se hacen todas las cosas, y a la vez, la fuerza o principio vital que a todas las hace y las transforma.

Otro elemento que revisamos en la filosofía de Heráclito es el fuego: “que es lo propiamente eterno, y que nos advierte que la eternidad es predicada del *λόγος* (*lógos*), que se identifica con el fuego”,²⁵ por lo que tenemos que decir que el *λόγος* (*lógos*) revela la *φύσις* (*physis*) de todas las cosas porque es la fuerza y regla directiva del Todo.

Comprendemos que el *λόγος* (*lógos*) es lo que dirige todo; es la inteligencia universal; es lo que contiene lo uno, que es la expresión de lo múltiple. De acuerdo con Heráclito, la totalidad de lo que es, se constituye o surge como la lucha y tensión de opuestos que es la realidad de lo que es, de lo cual resulta la armonía de los contrarios que es la totalidad de lo ente. En el devenir la *Δίκη* (*Dike* justicia) es lucha, es una unidad indisoluble de opuestos. Siguiendo al propio Heráclito en el fragmento 28 (80) la guerra como padre de todas las cosas, para lo que hay que saber: “que la guerra es común, que la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad”.²⁶ Por lo que los dos términos, justicia y *πόλεμος*, son indisolubles; a su vez, esta relación entre ambos términos se entiende en el contexto de la doctrina de la *φύσις* (*physis*), esta es el acto de justicia (*Dike*), que es la discordia, que es justicia, la cual según Heráclito se expresa en el fuego en las distintas formas en el orden existente (*cosmos*) dirigido por el *λόγος* (*lógos*). Igualmente, el fuego es una metáfora para referirse al principio del movimiento y cambio permanente en que se halla el mundo. El fuego es expresión de la permanente movilidad, fundamentada en una estructura de contrarios. Por ello, tanto el fuego expresa la unidad del devenir, en el que nada permanece, como *πόλεμος*, la contradicción que está en el origen de la totalidad de los entes. Es por ello que las distintas expresiones del fuego muestran la unidad del devenir.

²⁵ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.69.

²⁶ Miroslav Marcovich, *Heraclitus (Texto griego y versión castellana)*, Editio Minor. Talleres Gráficos Universitarios, Mérida, Venezuela, 1968, p.48.

Entendemos que en el devenir nada es fijo, todo está en movimiento, nada es estable, y este influjo decisivo del filósofo de Éfeso se muestra en la afirmación de Nietzsche: “en definitiva todas las formas que hoy parecen permanentes se volatilizarían en un ritmo desenfrenado y serían engullidas por la salvaje tormenta del devenir”.²⁷

Por otro lado, en el capítulo III de esta investigación, revisamos, primero, aspectos de *El Nacimiento de la Tragedia* (1871) y *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (1873); segundo, algunos pasajes de su época de madurez donde es posible evidenciar cómo Nietzsche se encuentra influido, en sus libros juveniles arriba mencionados, por la filosofía del devenir de Heráclito de Éfeso. En *El Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche nos dice que los griegos entienden que la existencia trae consigo horror, lucha, sacrificio, angustia, pero en el mito trágico afirma la existencia y con ello la extraordinaria irracionalidad del hombre frente a sus conflictos, para lo que no necesita un *deus ex machina*, tal como lo muestra Eurípides. Éste es el responsable de suprimir el mito y el genio de la música de la tragedia griega -según Nietzsche- aspectos fundamentales del mito trágico, y por eso considera al dramaturgo como la agonía de la tragedia porque utiliza la racionalidad para justificar la existencia. Al igual que Nietzsche, nos preguntamos ¿cómo puede saber un ser humano lo que tiene que vivir? Y ese racionalismo de Eurípides, Nietzsche se lo atribuye a la influencia socrática pues de allí viene: “la sabiduría consiste en saber, lo que toma del héroe dialéctico de Platón”²⁸ que es la decadencia de la tragedia, según Nietzsche.

²⁷ Friedrich, Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit. p.78.

²⁸ Nietzsche dice que: el divino Platón también fue víctima del socratismo, porque éste considera “irracional” a los poetas trágicos contraponiéndolos al poeta verdadero, cuyos diálogos es posible leerlos en el estado ideal.

Tenemos que decir que Nietzsche interpreta que no hay un *deus ex machina* que nos salve del devenir porque en él todo ocurre: lo bueno, lo malo, lo racional, lo irracional, sin necesidad de un optimismo moral. Según Deleuze debemos: “tomar en serio el carácter antidialéctico de la filosofía de Nietzsche aunque una fuerza no niega a la otra, porque el hombre es un espíritu libre, que no es esclavo de la moral, pero en él fluye la armonía de los contrarios”.²⁹

El teatro griego, en particular la tragedia, es la obra de arte por excelencia. Para Nietzsche, el arte: “es el mayor estimulante de la vida”.³⁰ En este sentido el arte es superior a la “verdad”: por eso afirma: “recapitulación: el hecho de imprimir al devenir el carácter de ser ‘es la suprema voluntad de poder’³¹ la voluntad de poder le imprime al devenir el carácter de ser para lo que vale preguntarse por la pregunta por el ser y plantearse: “ver la ciencia desde la óptica del artista, y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida”.³²

Asimismo en el capítulo IV, el *πάντα ρεῖ* (*panta rei*, flujo perpetuo) nos permite preguntarnos ¿es inocente el devenir? En Heráclito, como se puede evidenciar, nada permanece estable, todo cambia y partiendo de este principio, de acuerdo con

²⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*. Séptima edición, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 2002. p.17.

³⁰ Martín Heidegger, *Nietzsche* (Trad. Juan Luis Vernal). Ediciones Destino, Colección imago mundi, Volumen 67, Madrid, 2005, p.79.

³¹ Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de Poder*. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. 9ª Edición. Número 129. Trad. Aníbal Froufe. Biblioteca EDAF, editorial EDAF, Madrid, 2000, § 609, p.415. Traducción corregida por Marta De La Vega siguiendo edición alemana: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Versuch einer Umwertung aller Werte. Band IX. Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1964.

³² Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p.75.

Nietzsche, podemos encontrar que la inocencia es la verdad del devenir, lo cual nos plantea la interrogante: ¿La interpretación de Nietzsche en la *Filosofía de la Época Trágica de los Griegos*, conduce a la comprensión implícita de la inocencia del devenir tal como lo aprende de Heráclito? Podemos decir que en la Filosofía en la Época Trágica de los Griegos, de 1873, Nietzsche plantea de nuevo la estética del juego, que ya había perfilado en el Nacimiento de la tragedia. Aquí la metafísica del juego adquiere una definición más precisa bajo la interpretación que hace de la filosofía del “devenir” de Heráclito.³³

Y en el capítulo V de nuestra investigación indagamos en el devenir heracliteano en el discurso nietzscheano, haciendo diferencia entre los Preplatónicos y Presocráticos tal como lo indica Nietzsche. Debemos decir que partimos de la cultura trágica de los griegos porque a partir de esta característica como pueblo legitiman la filosofía y esto porque son los que construyen la filosofía al filosofar. Desde esta perspectiva tomamos con Nietzsche el horizonte del devenir abierto por los Preplatónicos de Tales a Anaximandro, hasta el filósofo del devenir en Nietzsche, que consideramos es Heráclito de Éfeso. Devenir, que con Nietzsche es la afirmación del ser, es la afirmación de lo múltiple en la unidad, y todo esto ocurre, por necesidad, en un juego inocente, donde la *hybris* es distinta al juego porque este juego es inocente y no culpable, es un tiempo eterno (*Αἰών-αιών*), que se repite por azar y por necesidad. Desde esta mirada, el devenir no es un crimen, es luz, es justicia, es inocencia. Nietzsche dirá en una de sus obras fundamentales: “Dejad que el

³³ Luis Enrique De Santiago Guervos, *La Dimensión Estética del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche*. Edición de Eugenio Fernández García. Colección Estructuras y rocesos, Serie Filosofía. Editorial Trotta, Madrid, 2012.

azar venga a mí, es inocente como un niño”.³⁴ Por lo que saber afirmar el azar es saber jugar, y para entender el juego no hay que permanecer dormido. Los que están despiertos se aproximan a la expresión de Heráclito en el fragmento 24(89): “Los despiertos poseen un mundo único y común, mientras que cada cual de los durmientes apartase hacia su propio mundo”.³⁵

Tenemos que decir que Tales y Anaximandro avanzaron en la comprensión del cosmos deslindándose del mito para buscar en el monismo la multiplicidad de lo existente. Ese principio ordenador, para el primero de estos filósofos es el agua, y para el segundo, este principio tiene implicaciones de orden moral porque pagamos sanción por existir en el orden del tiempo. Pero se presenta en esa noche mística Heráclito de Éfeso, que propulsa la filosofía del devenir. Nietzsche beberá de esta fuente y buscará con este fundamento darle cuerpo a su filosofía, desde la perspectiva de la filosofía del devenir heracliteano, para afianzar su propia filosofía del devenir.

Finalmente, en las conclusiones de la investigación abordamos los aspectos que consideramos relevantes en el estudio y que nos muestran como el filósofo alemán toma de la filosofía de Heráclito aspectos como: *logos*, fuego, contrarios, guerra, justicia e inocencia para darle forma y sentido a la comprensión del devenir.

³⁴ Friedrich, Nietzsche, Así hablaba Zarathustra. Centro Editor de Cultura, Buenos Aires, 2007, p.132.

³⁵ Miroslav Marcovich, Heraclitus, op. cit., p.41.

CAPITULO I

La perspectiva del devenir desde la óptica de los preplatónicos El devenir es el tema central de nuestra indagación filosófica porque es un aspecto que Nietzsche toma como fluir permanente del pensamiento de Heráclito. Para esto, es necesario partir de los antecedentes que se encuentran en los preplatónicos que fueron los que primero filosofaron: “fueron los únicos capaces de vivir solo del conocimiento”.³⁶

Los Filósofos preplatónicos

Nietzsche, en su texto juvenil publicado póstumamente, Los preplatónicos, constituyó la base de lo que ha sido su pensamiento filosófico posterior. Considera en él la filosofía griega de tal manera, que se pregunta: “hasta qué punto los griegos, comparados con los filósofos modernos, conocieron y fomentaron los problemas filosóficos”.³⁷

Nietzsche intenta justificar por qué reúne a los filósofos preplatónicos en un mismo grupo y no, por ejemplo, a los presocráticos, como se les ha denominado tradicionalmente en la historiografía filosófica. Nietzsche considera que Platón es el

³⁶ Friedrich Nietzsche, Los filósofos preplatónicos, op. cit., p.19.

³⁷ Friedrich Nietzsche, La Filosofía en la época trágica de los griegos, op. cit., p.17

primer gran filósofo de carácter mixto, tanto por su filosofía como por el tipo filosófico que encarna: "...en su filosofía de las ideas se amalgaman elementos socráticos, pitagóricos, heracliteanos, no se puede decir que sea una concepción original."³⁸ Por lo que Platón no era un filósofo puro. Consideramos, al igual que Nietzsche, que, como señala en *los filósofos preplatónicos*, Platón tomaba las concepciones filosóficas de otros pensadores para fundamentar su propuesta o mirada filosófica, mientras los preplatónicos vivían para el cultivo del conocimiento como estricta necesidad: "en cualquier caso los *preplatónicos*, son los auténticos inventores: para los que vinieron después filosofar fue mucho más fácil"³⁹ Podemos inferir que Platón no ideó un sistema filosófico propio, como es señalado también en el prólogo de *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*. Nietzsche considera que: "los sistemas filosóficos son enteramente importantes para quien o quienes son sus fundadores, para los filósofos posteriores sus interpretaciones pueden ser graves errores o verdades, (...) Sócrates, es el último de esta serie"⁴⁰ Un aspecto importante que señala el filósofo alemán es que "los preplatónicos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia"⁴¹ Y este descubrimiento es fundamental para la construcción del conocimiento filosófico.

Los adversarios de la primitiva filosofía griega de la naturaleza presentan a esta filosofía como: "un vástago del misticismo y el orfismo, algo de todo punto irracional, de allí que la teología natural de los pensadores era la teoría de la naturaleza de lo divino

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.19.

³⁹ *Ibid.*, p.20.

⁴⁰ *Ibidem*, p.19.

⁴¹ *Ibidem*, p.21.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche —————
tal como se revela en la naturaleza de la realidad"⁴² Tenemos que decir que los primeros pensadores no se deslindaron del mito totalmente, de allí que algunos de los términos que utilizaron hayan sido tergiversados, no interpretados de forma correcta. En este sentido, Jaeger aclara que: "la teología es una creación específica del espíritu griego (...) *Theologia* quiere decir la aproximación a Dios, o a los dioses por medio del *lógos*"⁴³ Es así que, para comprender el pensamiento griego es necesario conocer las características que Nietzsche define en *Los filósofos preplatónicos* (1872).

Características de la filosofía preplatónica

A continuación, desde Nietzsche, presentamos algunos rasgos que caracterizan el pensamiento de estos primeros creadores de la filosofía.

Admiración como punto de partida

Nietzsche nos dice: "El intelecto liberado intuye las cosas: de este modo, lo cotidiano se le aparece al verdadero filósofo por primera vez como digno de atención, como un problema"⁴⁴ Y "ésta es la verdadera característica del impulso filosófico: la admiración por lo que está delante de todos"⁴⁵ Lo que está delante de todos es el fenómeno cotidiano, que es "el devenir: con él comienza la filosofía jónica"⁴⁶ Este es, desde nuestro punto de vista, un hallazgo importante de Nietzsche. El devenir, según el pensador alemán, es un problema que reaparece en los eleatas en un nivel infinitamente más alto.

⁴² Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.19.

⁴³ Werner Jaeger, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, op. cit., p.10.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.20.

⁴⁵ *Ibid.*, p.21.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.21.

Es decir que, “al observar que nuestro intelecto no capta en absoluto el devenir, deducen de ello la existencia de un mundo metafísico”.⁴⁷ Para los eleatas ese mundo metafísico que cambia es inalterable, y ésta fue la respuesta que como principal fundamento del ser el filósofo Parménides esbozó. De allí que, “la contraposición entre cuerpo y alma irrumpe en la filosofía sólo a partir de aquél”.⁴⁸ Quiere decir Nietzsche que con la contraposición entre cuerpo y alma, los eleatas justifican la presencia de un mundo metafísico. Un tercer problema para los preplatónicos es el valor del conocimiento. Para Nietzsche el devenir, el fin y el conocimiento son el contenido de la filosofía preplatónica. Heidegger dice: “La filosofía de Nietzsche es el final de la metafísica, en la medida en que vuelve al inicio del pensar griego (...)”⁴⁹ ¿Cuáles son las posiciones (...) del comienzo en el pensar griego?⁵⁰ Una respuesta es, como hemos dicho, la de Parménides que dice que: el ente es;⁵¹ una extraña respuesta; pero una respuesta muy profunda, porque con ella queda fijado al mismo tiempo, incluso para Nietzsche, qué quiere decir es y ser: consistencia y presencia, eterno presente.⁵² Y la otra respuesta es -en términos generales la de Heráclito- que dice: *el ente deviene*; el ente es ente en constante devenir, en el desplegarse y en el antitético destruirse.⁵³ En su obra póstuma *La voluntad de poder*, Nietzsche señalará: “Imprimir al devenir el carácter de ser, ésa es la suprema voluntad de poder”.⁵⁴

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Martín Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p.371.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Martín Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p.372.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibidem.*

El devenir es el fenómeno cotidiano

Con esta caracterización que Nietzsche hace de *Los filósofos preplatónicos*, comprendemos que el devenir es el fenómeno cotidiano, y con ello establece el comienzo de la filosofía jónica, que deslinda del eleatismo. Según el filósofo alemán: “no pueden captar en absoluto el devenir y consecuentemente caminan al escepticismo”.⁵⁵

El devenir es el fenómeno cotidiano, y su intérprete es el “σοφός (*sophós*-sabio)”,⁵⁶ que Nietzsche define como el tipo de hombre que no aparece de repente. En ese sentido, dice que los griegos consideraban a Tales de Mileto (630-545 a.C.) como el primer filósofo, y, “este primer filósofo parte de un principio con el cual sistematiza y contextualiza objetando cosmologías desde el cual toma impulso y se diferencia, porque es no mítico”,⁵⁷ y esto porque su contemplación se basa en conceptos, y con ello supera al poeta que es el exponente de un grado previo de la filosofía. En este orden de ideas, Tales establece relaciones, aspira al Todo, a una interpretación del cosmos.

El agua: principio y unidad del Todo en Tales

Nietzsche dice: “Tales no se limita a hacer un gran descubrimiento científico. De este modo, Tales supera: 1) el grado mítico de la filosofía; 2) la forma gnómica esporádica de la filosofía; 3) las ciencias particulares”.⁵⁸ Nietzsche explica que: “Lo primero, mediante el pensamiento conceptual; lo segundo, mediante la sistematización; lo tercero, mediante la emisión de una imagen del mundo”.⁵⁹ Luego agrega: “la filosofía es, pues, el arte de

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos, op. cit.*, p.21.

⁵⁶ *Ibid.*, p.22.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos, op. cit.*, p.23.

⁵⁹ *Ibid.*, p.22.

representar en conceptos la imagen de la existencia global. Y Tales es el primero en responder a esta definición”.⁶⁰ Aristóteles dirá por su parte:

Tales considera el agua como primer principio (*ἀρχή-arché*) y tomó esta idea probablemente porque observaba que la humedad alimenta todas las cosas, que lo caliente mismo procede de ella (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas) —tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas. Es, pues, el agua el principio de todas las cosas, y el mérito histórico del milesio es, sin duda, el concepto de principio originario de todo ser, concepto que fue él el primero en ver y definir.⁶¹

Por otra parte, Kirk, Raven y Schofield, expresan que:

Aunque la interpretación podría ser una formulación aristotélica puesto que Aristóteles sabía poco de Tales y no de un modo directo, creyó seguramente que la mera información de que el mundo se originaba del agua, era justificación para afirmar que era su principio material o *ἀρχή (arché)*, con la implicación de que es un sustrato persistente.⁶²

Por su parte, en relación con Tales, Nietzsche cree que éste supuso que era el agua el principio; tal vez llegó a esta opinión por la observación de que el alimento es húmedo y que el mismo calor

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Aristóteles, *Metafísica*. Editorial Espasa- Calpe, Madrid, op. cit., p.69

⁶² Kirk, Raven y Schofield, *Los Filósofos Presocráticos*, Segunda Edición. Editorial Gredos, Madrid, 2003, p.144.

nace de la humedad y que los seres vivos se conservan gracias a él. El alemán afirma que: ...en todo caso, los filósofos jónicos estaban en el buen camino (...) se necesita una increíble libertad y osadía para aprehender por primera vez la multiplicidad del mundo como desarrollo formalmente diferente de una materia fundamental. Éste es un logro que nadie puede medir dos veces.⁶³

Consideramos que este aspecto, el de aprehender por primera vez la multiplicidad y expresarla en la unidad (el agua), es el avance que coloca a Tales en el camino de los filosofantes, que junto con Anaximandro y Anaxímenes, se caracteriza por haber sustentado su explicación del único principio material. Este principio constituyó el paso más importante en la explicación sistemática de la realidad: Todo es una y la misma cosa, en el Todo es agua de Tales se evidencia la superación de lo mítico presentándonos una nueva forma de abordar las preguntas sobre el cosmos (La filosofía).

El *το ἄπειρον (apéiron)*: principio fundante en Anaximandro

Después de Tales, que nos muestra el agua como principio (*ἀρχή-Arjé*) del Todo, revisamos el pensamiento de Anaximandro, que vive igualmente en Mileto y casi contemporáneamente con Tales, y al igual que él, estudia las relaciones con la naturaleza.

Aunque tenemos que decir que pensadores como Aristóteles en su revisión de los filósofos anteriores a él comienza con Tales, pero omite a Anaximandro, “eso no es una omisión casual, porque Anaximandro no se ajusta a los esquemas aristotélicos porque su principio está fuera de los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra)”.⁶⁴

⁶³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.43.

⁶⁴ Conrado Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*.(Introducciones, traducciones y notas Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia) Editorial Gredos, Madrid. 1978, p.57.

Kirk, Raven y Schofield, dicen que el verdadero motivo aducido por Anaximandro es el que refiere Aristóteles⁶⁵: tampoco puede un cuerpo infinito ser uno y simple, ni, como algunos afirman, lo que existe fuera de los elementos y de lo que éstos proceden ni puede existir en absoluto. Pues hay algunos que hacen de esto (lo que existe fuera de los elementos) lo infinito y no del aire o del agua, no vaya a ser que el resto sea destruido por su sustancia infinita; pues los elementos son opuestos entre sí (como por ejemplo, el aire es frío, el agua es húmeda y el fuego caliente), y si alguno de ellos fuera infinito, los demás quedarían ya destruidos; pero dicen que existe otro ser distinto, del que nacen estos elementos”.⁶⁶

De la interpretación de Aristóteles podemos entender que la destrucción de una cosa es el nacimiento o generación de la otra, y éste es precisamente el planteamiento de Anaximandro sobre el cambio físico - que no hay desgaste porque las sustancias opuestas se retribuyen mutuamente por sus intrusiones y esto mantiene el equilibrio. E interpretamos que todo cambio en el mundo ya constituido acontece entre la misma cantidad original de sustancias separadas y opuestas; la interpretación de Aristóteles citada exige una sustancia espacialmente indefinida o infinita que podría tratarse del *ápeiron* que es, de acuerdo con la interpretación de Simplicio, el *ἀρχή* o sustrato de los

⁶⁵ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἔν καὶ ἀπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἀπειρον σῶμα, οὐτε ὡς λέγουσι τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὐθ' ἀπλῶς. εἰσι γάρ τινες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἀπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὡς μὴ τᾶλλα φθειρήται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν. ἔχουσι γὰρ πρὸς ἀλλήλα ἐναντιώσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν. ὣν εἰ ἦν ἐν ἀπειρον ἐφθαρτο ἂν ἦδη, τᾶλλα. νῦν δ' ἕτερον εἶναί φασι ἐξ οὗ ταῦτα. op. cit., p.171.

⁶⁶ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Ibid.

opuestos. Aristóteles⁶⁷ dice: la creencia de que existe algo infinito les advendría a los que consideren la cuestión, sobre todo por cinco argumentos...; además, porque sólo si es infinito aquello de donde se deriva todo lo que llega a ser, no desaparece la generación y la destrucción.⁶⁸

De acuerdo con Kirk, Raven y Schofield, Aristóteles⁶⁹ señala: ... lo infinito no tiene principio..., sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna, afirman cuantos no postulan otras causas fuera de lo infinito, tales como el espíritu o la amistad; el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirman Anaximandro y la mayoría de los físicos teóricos.⁷⁰

En la interpretación de Nietzsche encontramos que, “Anaximandro consideró que la *ἀρχή* (*arché*), el principio, -expresión que el convirtió en término-, era το ἀπειρον (*apéiron*), lo indeterminado”.⁷¹ Y también que: “Sólo podemos referir un par de frases seguras (según Aristóteles, *Física III*, 4): Lo indeterminado abarca y gobierna todas las cosas: pues es inmortal e imperecedero”.⁷² El filósofo alemán explica que: “De lo indeterminado se escindieron primero el calor y el frío, por

⁶⁷ τοῦ δ' εἶναί τι ἀπειρον ἢ πίστις ἐκ πέντε μάλιστα ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν... ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἀπειρον εἶη ὄθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον. Ibidem.

⁶⁸ τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή... ἀλλ' αὐτῆ τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ μάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἀπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ Φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι το θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνόλεθρον, ὡσπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων. Ibidem.

⁶⁹ Kirk, Raven y Schofield, *op. cit.*, p.p.173-174

⁷⁰ Ibidem, p.174.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.48.

⁷² Ibid.

separación. De la mezcla de estos dos se genera lo líquido; el agua; el agua era para él la semilla del mundo”.⁷³ De esta manera, Anaximandro dio dos pasos con relación a Tales: En primer lugar “Como principio del agua el calor y el frío, cuyo principio el *το ἄπειρον* (*apéiron*), lo indeterminado”, y en segundo lugar: “la unidad última, la matriz del continuo originarse”.⁷⁴ Esta parte es fundamental, porque: “Sólo esta unidad es eterna, increada, incorruptible. Pero no sólo la primera propiedad de lo increado está expresada en su nombre. Todo lo demás deviene y perece: afirmación notable y profunda”.⁷⁵

Para comprender la sustancia originaria de Anaximandro *το ἄπειρον* (*apéiron*), tomamos la versión de Teofrasto que es usada por Simplicio⁷⁶, que traduce: “Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza *ἀπειρον* de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos.” Y agrega el mismo fragmento: de ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al parecer «según la necesidad»; «pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo», describiéndolo así en términos bastante poéticos.⁷⁷

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.48.

⁷⁶ Conrado Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, op. cit., p.87 y en Kirk, Raven y Schofield, *Los Filósofos presocráticos, τῶν δὲ ἔν καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν πραξιάδου Μιλήσιος θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχήν. τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.* Que traduce: El milesio Anaximandro, hijo de Praxiades: *Λέγει δ' αὐτήν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλομένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινα, φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανός καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.* op. cit., p.163.

⁷⁷ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι «κατὰ τὸ χρεόν. «διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν», ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, op. cit., p.p. 162,163-164.

Para efecto de la investigación del fragmento de Anaximandro consideramos la traducción de Diels y Kranz.⁷⁸

Nietzsche, en la interpretación del fragmento de Anaximandro, toma la versión de Simplicio, *In Aristotelis Fisica* 6^a: que dice: a partir de donde los seres tienen su nacimiento, hacia ahí también les ocurre su destrucción, según la necesidad; pues pagan las culpas las unas a las otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo. Nietzsche reconoce que el fragmento muestra que: “asistimos a una idea casi mitológica”,⁷⁹ debido a que en el fragmento está planteado que: “Todo devenir es una emancipación del ser eterno: por lo tanto, una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia. Aquí reconocemos la idea según la cual todo lo que deviene no es verdadero”.⁸⁰ Incluso también el agua deviene: “Anaximandro cree que surge del contacto entre el calor y el frío, por tanto, no puede ser el principio (la *ἀρχή*)”. También el calor y el frío se evaporan siendo dos como son.⁸¹ Así, Anaximandro precisa: “de una unidad trascendente que sólo puede ser caracterizada negativamente: *τὸ ἄπειρον* (*apéiron*), algo de lo que no puede darse ningún predicado del mundo existente, algo como la ‘cosa en sí’”.⁸² Según Nietzsche, éste fue un enorme salto de Anaximandro.⁸³

⁷⁸ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (In direkter Rede:) *Antfang und Ursprung der seiender Dinge ist das Apeiron (das grenzenlos – Unbestimmbare). Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschickt auch ihr. Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der zeit Anordnung.* op. cit., p.89.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.48.

⁸⁰ *Ibid.*, p.49.

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

Asimismo, “el individuo que se desprende del *ἄπειρον*, debe finalmente regresar al mismo, según el orden del tiempo *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*: sólo para este mundo individual existe el tiempo; el *ἄπειρον* (indeterminado) mismo es intemporal”.⁸⁴ Nietzsche expresará que esta es: “Una visión del mundo enormemente seria: ¡todo lo que deviene y perece sufre una pena, debe pagar una *τίσις* y *δίκη* τῆς *ἀδικίας* (culpa y justicia por la injusticia)! ¡Cómo puede perecer algo que tiene un sentido de ser!⁸⁵ Se pregunta el filósofo alemán: “¿cómo puede surgir el mundo individual? ¿Cuál es la fuerza que hace posible la evolución a partir del *ἄπειρον*? ¿Qué es el devenir? ¿Qué es el tiempo?”⁸⁶ Según Nietzsche el choque con la doctrina de los eleatas, así como con las de Heráclito, Empédocles, etc., está aquí servido,⁸⁷ porque la pregunta no es estrictamente física, sino que el origen del mundo, como *ἀδικίαι* (injusticias) por pagar abre la perspectiva al problema de la ética. En consecuencia, Tales fue definitivamente superado: “sobre la distinción de un mundo eterno del ser, que nosotros sólo podemos comprender negativamente, y un mundo que deviene y perece, descansa una pregunta; el camino que conduce a ella puede ser cándido o ingenuo”.⁸⁸ Como crítica a los pensadores que vinieron después del periodo preplatónico, Nietzsche dice: “Los filósofos aristotélicos posteriores no han comprendido la seriedad de este pensar, puesto que discuten sobre cosas de menor importancia del pensamiento de Anaximandro, sobre todo la cuestión sobre la esencia de la auténtica materia originaria (el *ἄπειρον*)”.⁸⁹

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.49.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ *Ibidem*, p.50.

⁸⁹ *Ibidem.*

En nuestra investigación el fragmento de Anaximandro se relaciona con el tema heracliteano del devenir, por lo que al analizarlo e interpretarlo nos aparece como antecedente de la lucha de contrarios en el devenir de Heráclito. Para nosotros, siguiendo la interpretación de Marta De La Vega,⁹⁰ creemos, al igual Nietzsche, que este pensador se convierte en un antecedente filosófico clave del devenir, como lo pondremos de relieve. Es decisivo destacar en la interpretación de este fragmento algunos términos, a los que nos referiremos y que nos confrontan con la visión del devenir según Anaximandro. Dos de los términos de la sentencia a los que nos referiremos son: “*pagar pena*”, que establecen sanción, violación de un orden donde se ha roto el ámbito del ser, entrando en el infinito del nacer y del perecer, igual lo ente en total, porque lo indeterminado no puede ser verdadero devenir. El ser es devenir, no explícitamente definido por Anaximandro, pero sugerido de manera poética, al introducir la lucha de contrarios. Por otra parte, un tercer término clave es la “necesidad”; así, nos preguntamos ¿A qué apunta? A juicio de Marta De La Vega,⁹¹ es una anticipación del concepto de *λόγος* (lógos) en Heráclito. Un cuarto aspecto, a nuestro juicio, clave, en este fragmento, es la llamada retribución por la injusticia. Que Nietzsche dirá en *La Filosofía en la época trágica de los griegos*:

Todo lo que es, todo lo que existe, está condenado a perecer: ¿Qué hay de valor en vuestra existencia?...Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla (...) pero

⁹⁰ Marta De La Vega, *Curso sobre los presocráticos*, Seminario de Filosofía Antigua. Caracas, UCAB, Escuela de Filosofía, año académico 2007- 2008 (inédito). Conversaciones con Marta De La Vega, febrero de 2009.

⁹¹ Marta De La Vega, *Ibid.*

una y otra vez habrá de surgir de nuevo otro mundo como éste, uno donde sólo existe lo efímero. Diría Nietzsche, ¿Quién sería capaz de liberaros de la maldición del devenir?⁹²

El último término a destacar es el de *Tiempo* ¿Qué es el tiempo para Anaximandro? En nuestro estudio es fundamental la interpretación del Tiempo en Nietzsche para la comprensión de la filosofía del devenir en Heráclito. Por eso, en relación con el orden del tiempo, consideramos con Nietzsche, que es nacer y perecer, en un tiempo que se traga cada instante en el flujo constante del devenir.

Significa que Anaximandro reconocía que hay sanción así como un valor moral de la existencia, debiendo pagar y retribuir moralmente ese carácter moral con el nacer y perecer que es la emancipación del ser eterno.

Según Kirk, Raven y Schofield, ...desde hace mucho se ha venido observando que las cosas que cometen injusticia deben ser iguales entre sí, diferentes aunque correlativas; y lo más probable es que éstas sean las sustancias opuestas que componen el mundo ya diferenciado y que son la reconciliación de la reabsorción del mundo en lo Indefinido.⁹³

Con respecto a los opuestos, podemos decir que eran para Anaximandro un estadio esencial de la cosmogonía; por lo que es razonable suponer que desempeñaron una función importante en su concepción de la evolución del mundo. La interacción de opuestos es básica en Heráclito, quien corrige deliberadamente a Anaximandro mediante “la idea: πόλεμος (*pólemos*)- δίκη (*dike*) La guerra es justicia”.⁹⁴

⁹³ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p.179.

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.81.

El tema de los contrarios en Anaximandro

Podemos decir que: “Anaximandro es el primero en quien aparece claramente el concepto de sustancias naturales opuestas (esta concepción aparece en Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y en los pitagóricos, con seguridad ya desde Alcmeón)”.⁹⁵ Y “constantemente explica el intercambio entre sustancias opuestas mediante una metáfora legalista, tomada de la sociedad humana: la prevalencia de una sustancia a expensas de su contrario es injusticia”.⁹⁶ Pero acontece entonces “una reacción mediante la inflexión de castigo que restaura la igualdad, (...), lo que conduce a κόρος (*kóros*) el hartazgo por parte de la primera víctima, que entonces comete injusticia contra el agresor inicial”.⁹⁷ Así, “su concepción de la continuidad y estabilidad del cambio natural recibió un impulso de esta metáfora antropomórfica”.⁹⁸

Desde nuestra investigación, como hemos dicho, los principales opuestos cosmológicos eran la sustancia caliente y la fría, que junto con la sequedad y humedad, son los más importantes implicados en los numerosos cambios del mundo natural. Este aspecto es importante porque podemos apreciar que Heráclito muestra la lucha de contrarios como parte de su planteamiento filosófico, teniendo en cuenta que Anaximandro dijo que “...a partir de donde hay generación para que las cosas, hacia allí, también se produce la destrucción, según la necesidad...”.⁹⁹

Para Nietzsche, “Anaximandro consiguió una forma propia de hablar”¹⁰⁰ y “consideró que el ἀρχή (el principio), expresión

⁹⁵ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p.180.

⁹⁶ *Ibid.*, p.180.

⁹⁷ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p.180.

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ Conrado Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, op. cit., p.p.105-106.

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.49.

que él convirtió en término filosófico, era τὸ ἄπειρον (lo indeterminado)¹⁰¹ porque de lo que hemos dicho, las cosas se originan de la unidad última que produce un continuo hacerse, que es la matriz originaria.

Ahora bien, nosotros vemos que todo perece, por lo tanto, todo es injusto. De ahí que no podemos atribuir los predicados de las cosas perecederas a lo que es verdadero; es algo distinto, aunque sólo podemos caracterizarlo negativamente. El pensamiento fundamental de Anaximandro era: “todo lo que deviene, perece, y, por lo tanto, no puede ser un principio”.¹⁰² En la interpretación de Nietzsche sobre Anaximandro: “Todos los seres con cualidades propias son perecederos; por lo tanto, lo verdaderamente ente no debe tener ninguna determinación. De lo contrario perecería”¹⁰³, además ni debe tener un ser que ostenta propiedades determinadas porque jamás puede ser origen y principio de las cosas porque estaría condenado a perecer. Se pregunta Nietzsche, “¿Por qué la esencia primitiva, el ἄπειρον (*indeterminado*), debe ser ἀόριστόν (*aoristón-ilimitado*)? Para que el devenir no se acabe”.¹⁰⁴ Porque, “en toda determinación del ser, el devenir debe concluir en algún momento, porque todo lo determinado perece”.¹⁰⁵ Y, “la inmortalidad del ser primitivo no está en su infinitud, sino en el estar libre de las cualidades concretas que conducen a la decadencia”.¹⁰⁶ Por lo que, “el “τὸ ἄπειρον (lo indeterminado) no significa lo infinito sino lo indeterminado”¹⁰⁷, desde la interpretación de Nietzsche.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p.52.

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.52.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibidem.*

Nietzsche dice: “Si el ser primitivo fuera ὀριστόν (*oristón-limitado*), también sería γιγνώμενον (*gignómenon-engendrable*) Pero con ello estaría condenado a la decadencia. Para que la γένεσις (*guénesis-el nacimiento*) no acabe nunca, el ser primitivo debe conservarse por encima de ella”.¹⁰⁸ Significa que: “No es pago τίσις (*thísis*), o ἀδικία (*adikía-injusticia*), es devenir, es lo indeterminado”.¹⁰⁹

En esta primera parte, presentamos a Tales y Anaximandro, filósofos de la Escuela Jónica como antecedentes del pensamiento del devenir en Heráclito, y que Nietzsche nos presenta como los que iniciaron la búsqueda y el interés por el ἀρχή (*arché*); principio fundante de todas las cosas y de la multiplicidad representada en la unidad del cosmos. Desde este punto de vista, Tales y Anaximandro son imprescindibles para la comprensión del devenir en Heráclito que es el filósofo que aunque continuador de la filosofía de Anaximandro, se diferencia de éste siendo fundamental para la comprensión de la filosofía de Nietzsche que de acuerdo con la investigación se apoya en el pensamiento del filósofo de Éfeso.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*

CAPÍTULO II

Heráclito: el cosmos como Flujo Perpetuo

Hemos tomado la escuela jónica como antecedente del pensamiento filosófico de Heráclito porque es donde nace el principio (*ἀρχή-arché*) y fundamento del *Todo*. El filósofo de Éfeso nos lo muestra como un fluir continuo. Se trata para él del devenir que es donde hallamos pares de opuestos: vida/muerte, convergente/divergente, guerra/paz. Esos pares son una lucha, una tensión, que está regida por el *λόγος (lógos)*, que se expresa en el fuego, que es el elemento en el que todo cambia y se transforma en las distintas formas que van contenidas en la unidad.

El carácter intuitivo de Heráclito

Según hemos señalado, para Nietzsche, Anaximandro es un antecedente de Heráclito, o un continuador de la filosofía de Anaximandro. Y esto porque “no sólo geográfica y cronológicamente lo muestra como posible, sino también por razones de crítica interna”.¹¹⁰ Sin embargo, Nietzsche señala que Heráclito supera a Anaximandro cuando expresa: “Lo que observo no es una condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir”,¹¹¹ que es

¹¹⁰ Ángel Cappelletti, *La filosofía de Heráclito*, op. cit., p.12.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.57.

un nacer y un perecer, que como hemos revisado, es un construir y destruir sin justificación moral alguna, eterna e intacta inocencia, en el juego del niño. Y así es el devenir que consideramos con el filósofo alemán; es el avance de Heráclito en relación con Anaximandro, pues vuelca la mirada al sentido de que las cosas son, pero la decadencia es su par, y no existe contradicción, es justicia en el orden del tiempo, porque: los seres nacen y perecen en el devenir que no cesa porque es el flujo permanente de las cosas.

Para explicar por qué Heráclito se diferencia de los otros pensadores, Nietzsche dice: “Dos grandes consideraciones han cautivado la mirada de Heráclito”:¹¹² en primer lugar, “el movimiento eterno, la negación de toda duración y permanencia en el mundo”¹¹³ y en segundo lugar; “la regularidad interna y unitaria de este movimiento”.¹¹⁴ Por lo que, de acuerdo con el *πάντα ῥεῖ* (*panta reitodo* fluye); “la permanencia absoluta no existe en ningún sitio”.¹¹⁵ Esta permanencia descansa en nuestras estrechas medidas al “creer en un tipo de estabilidad de la naturaleza”.¹¹⁶ La permanencia, “*el μὴ ῥεῖν* (el no fluir), se ofrece como un completo fraude resultado de nuestra inteligencia (...) porque siempre la percepción considerada es la humana”.¹¹⁷ La intuición percibida por Heráclito es: “no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: Es. Heráclito rechaza el ente. Solo reconoce lo que está en devenir, lo que fluye”.¹¹⁸ Por consiguiente: “considera la creencia en la permanencia un error y una necedad”.¹¹⁹

¹¹² Ibid. Friedrich Nietzsche. *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.78.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem., p.79.

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.79.

¹¹⁹ Ibid.

Y esto porque: “la mayoría de los hombres no reparan en las cosas con que topan”,¹²⁰ y no pueden tener una correcta interpretación de las señales emitidas por el *lógos* desde el interior de las cosas. Por lo que afirmamos –desde este planteamiento heracliteano– que: “*el λόγος (lógos)*, emite indicios seguros y su comprensión depende del esfuerzo interpretativo de los hombres”.¹²¹

El *λόγος (lógos)* heracliteano

Heráclito nos dice que el *λόγος* es único y está unido a todo,¹²² y lo: “que es algo en eterno cambio; el *λόγος* de las cosas es justamente este Uno, el *τὸ πῦρ* (el fuego)”.¹²³ Podemos decir que: “Heráclito ve en el devenir, una sola cosa pero en sentido opuesto a Parménides (el ser)”.¹²⁴ Porque “todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno”.¹²⁵ Por eso, “la multiplicidad, que para Parménides es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse el *Uno*, en modo alguno una ilusión; de otro modo, el *Uno* no se aparecería en absoluto”.¹²⁶ La característica del *Uno*, de acuerdo con Heráclito: “es la esencial comunidad y universalidad del *λόγος (lógos)*, el de esconder tras un velo lo que supone revelación o traducción del mismo en humano discurso”¹²⁷ porque: “Heráclito proclama desde el principio una verdad para ser aprendida”.¹²⁸ Es por eso que expresa: “¡Y el deleite es conocer aquel *λόγος*

¹²⁰ Ibidem, p.23

¹²¹ Ibidem, p.31.

¹²² Ibidem, p.79.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.76.

¹²⁷ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.24.

¹²⁸ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.76.

(*lógos*) que lo guía todo a través de todo!”.¹²⁹ Y el *lógos* es lo que el hombre debe aprehender para el entendimiento de las cosas, porque no comprenderlo implica no acercarnos al conocimiento.

En Heráclito se produce un énfasis “en el esfuerzo cognoscitivo y empeño personal (fragmento 15 (101)) dirigido hacia la aprehensión del universal *lógos*”.¹³⁰ De lo cual interpretamos que el *lógos*, ese *Todo* que es *Uno*, lo gobierna todo, y ese es el mundo verdadero, donde las fuerzas están en permanente disputa, donde no hay un momento de descanso. La cantidad de fuerza y la de movimiento son siempre iguales en todo tiempo: “donde la vida no es más que una variedad de la muerte, y una variedad muy rara”,¹³¹ diría Nietzsche.

El interés de Heráclito es por: “los problemas de la totalidad y el devenir, de la unidad y la multiplicidad, de los contrarios y el *λόγος*”.¹³² Y en nuestra investigación precisamos cuatro conceptos que emplea Nietzsche y que son tomados de la filosofía del devenir de Heráclito. El primer concepto: “que es algo en eterno cambio; es el *λόγος* de las cosas que es justamente *Uno*, τὸ πῦρ (el fuego)”.¹³³ Y, por tanto, lo *único* que deviene en general es el mismo *lógos* que es la misma ley y su obra consiste como hemos dicho en *qué* deviene y *cómo* deviene.¹³⁴ El devenir de Heráclito es que todas las cosas, son la continua manifestación de la existencia del *Uno*.

¹²⁹ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.24.

¹³⁰ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.27.

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *La Ciencia Jovial (La Gaya Ciencia)* Monte Ávila, Caracas, 1987, p.47.

¹³² Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.38.

¹³³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.80.

¹³⁴ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.38.

Nietzsche dice que antes de explicar la doctrina del *lógos* de Heráclito es necesario referirnos a la relación de este planteamiento con Anaximandro. Porque: “Todo lo dotado de cualidades nace y perece; debe haber, pues, un ser sin cualidades”.¹³⁵ Según la sentencia de Anaximandro, el devenir es una *ἀδικία* (*adikia*-injusticia) y debe ser expiado con la *Φθορά* (*sora*-destrucción). Y se pregunta Nietzsche, ¿cómo puede el devenir, lo sujeto sin cualidades, devenir a partir *ἄπειρον* (lo indeterminado)?¹³⁶ Y ¿Cómo puede un mundo con esta regularidad eterna ser un conjunto de meras *ἀδικίαι* (injusticias) individuales?¹³⁷ Y agrega el pensador alemán: “y al revés: las sendas de cada cosa, de cada individuo, están prescritas, y no serán traspasadas por *ὑβρις* (desmesura)”.¹³⁸ Para Nietzsche la *Δίκη* (justicia) se muestra en esta regularidad, pero si el devenir y el perecer son consecuencias de una *δίκη* (justicia), entonces no existe un dualismo entre un mundo del *ἄπειρον* y otro mundo de las cualidades porque éstas son el instrumento del nacer y del perecer, instrumento, por tanto, de la *Δίκη*.¹³⁹ Por el contrario, dice Nietzsche, la *ἀρχή* (el principio), el nacer y el perecer están contenidos en el *Uno*, y debe estar con derecho en sus cualidades lo que es contrario a lo dicho por Anaximandro. En el *Uno* están todos los predicados y todas las cualidades porque todas estas dan testimonio de la *δίκη*,¹⁴⁰ lo que nos indica que en la *δίκη* encontramos todas las expresiones y cualidades del Todo. Heráclito dispone así todo el mundo diferenciado alrededor del *Uno*¹⁴¹ porque todas las propiedades y cualidades están contenidas en *Uno*. Pero aquí el

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.79.

¹³⁶ *Ibid.*, p.80.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.80.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

devenir y el perecer son la propiedad básica de un principio.¹⁴² También comprendemos con Nietzsche que la *Φθορά* no es en absoluto, un castigo, es *δίκη*. Por eso al maestro de la *ἀδικία* del mundo (Anaximandro), Heráclito contrapone una cosmodicea.¹⁴³

La *Δίκη* (justicia) es, entonces, el segundo gran concepto. Y el proceso de: “esta *Δίκη* (justicia) es el *πόλεμος* (la Guerra), que es el tercer gran concepto”.¹⁴⁴ Por eso la afirmación heracliteana: “debe saberse que la guerra es común y la *Δίκη*, y que todo sucede según discordia”.¹⁴⁵ Para Nietzsche, esta es una de las ideas más grandiosas: “la lucha como acción continuada de una *Δίκη* unitaria, legítima y racional, idea surgida del fundamento más profundo de la esencia griega”.¹⁴⁶ Es la lucha lo que diferencia a los griegos de otros pueblos porque en el combate cada hombre lucha y mediante la victoria decanta el juicio justo. Y Heráclito como griego aprendió lo típico de este *πόλεμος* en los gimnasios, en los agones musicales, en la vida política. La idea del *πόλεμος- δίκη* (la guerra es justicia) es la primera idea filosófica específicamente helénica,¹⁴⁷ y esto permitió que los griegos pudieran hallar una concepción tan elevada de una cosmodicea.¹⁴⁸ Aunque los griegos comprendieron el *πόλεμος* como lo cotidiano entienden también que “el devenir eterno contiene, en primer lugar algo terrible y extraño; algo perfectamente comparable con la sensación que se tiene en medio del océano o al notar los temblores durante el terremoto”.¹⁴⁹ De allí que en el devenir

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.81.

¹⁴⁶ *Ibid.* p.82.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.81.

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.82.

nos elevamos y asombramos porque nada es fijo e inmutable, pero además es justo que sea así. Refiere Nietzsche, “que si todo está en devenir, las cosas no deben estar adheridas a ningún predicado, sino que en todo caso, deben hallarse bajo el influjo del mismo”.¹⁵⁰ Ahora bien, Nietzsche dice: “Heráclito verificó que los predicados opuestos tienden a acercarse; algo parecido a lo que Platón dice en el Fedón respecto a lo agradable y lo desagradable. Que estarían entrelazados como en un nudo”.¹⁵¹ Porque: “En todos los hombres actúa, por ejemplo, la fuerza de la muerte igual que la fuerza de la vida en cada momento de su existencia. La diferencia entre la vigilia y el sueño, la vida y la muerte es solo aparente”.¹⁵² Por eso, entendemos que “Uno y lo mismo son el placer y el displacer, el saber y el no saber, lo grande y lo pequeño, arriba y abajo, cambiándose y mutándose en el tiempo del mundo el juego *ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιν* (*en te tu aionos paidin*-en el juego de la eternidad)”.¹⁵³ El filósofo alemán, dice: “Entonces un comerciante deja ir la pregunta: *τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστὶ*; (*ti gar jo aioón ésti*); (¿Qué es la eternidad? La respuesta de Heráclito es: *παῖς παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος* (*país paizon tesséuoom sundiaferómenos*- Un niño que, jugando a las damas, lo mantiene todo junto hasta el final”.¹⁵⁴ Que, inferimos, desde Nietzsche, es la inocencia del devenir, que es comparable al juego inocente del niño que juega hasta el cansancio.

En este sentido, Nietzsche dice que Zeus es un niño, que al crear el mundo “construye y destruye pilones de arena en la playa (...) y así es el flujo ininterrumpido del devenir que no cesará nunca, ni el flujo de la destrucción opuesto a él, llamado

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.82.

¹⁵² *Ibid.*, p.81.

¹⁵³ *Ibidem*, p.82.

¹⁵⁴ *Ibidem.*

Aquerón o Cocito por los poetas”.¹⁵⁵ Lo que quiere decir que de las tendencias opuestas, construcción y destrucción, surge la armonía más bella, y esta es una característica fundamental del devenir.

Heráclito emplea la coincidencia oppositorum: Ella es expresada en la fórmula: “uno y el mismo (*έν και ταύτό*) (*jen kai tautó*)”; según los fragmentos 32(59); 33(60); 46(58); 41(88); 50(15); 43(57); 25(10). El lector moderno no debe ser muy riguroso cuando se trata de la arcaica unidad de los opuestos, de Heráclito. Ese lector debe tener presente dos puntos: (a) que Heráclito no opera siempre con verdaderos opuestos lógicos, sino a veces también con “extremos”, polos, o sea dos nociones que se pueden oponer una a otra por asociación (tales como “oro” y “paja”; “agua pura” y “lodo”; “migajas de avena” y “vino”; “la amarga arveja” y “lodo”) (b) Que la unidad de los opuestos en Heráclito no significa su coincidencia absoluta o identidad lógica, sino tan sólo que los dos opuestos pertenecen a uno y mismo continuo.¹⁵⁶

El cuarto gran concepto que Nietzsche considera importante en la filosofía de Heráclito es el fuego, al que, de acuerdo con nuestra investigación, el filósofo de Éfeso dio respuesta “al problema de la *ἀδικία* (injusticia) planteado por Anaximandro, el de la *δίκη* (justicia); manifiesta Heráclito su profunda dependencia del fuego, tal como él lo entiende”.¹⁵⁷ Y explica Nietzsche que: “Para Anaximandro el primer estadio del devenir eran lo caliente y lo frío; de estos surgía lo húmedo, el claustro materno de todas las cosas”.¹⁵⁸ En Heráclito, el fuego no es simplemente

¹⁵⁵ *Ibidem*. p. 83.

¹⁵⁶ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, *op. cit.*, p.51.

¹⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, *op. cit.*, p.83.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

lo que hay de visible en él, sino también lo caliente, el halo seco, el soplo; así, dice el filósofo: “para las almas, la muerte es convertirse en agua; para el agua, la muerte es convertirse en tierra: pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma”.¹⁵⁹ Pero, ante todo, dice Nietzsche, “el presupuesto de que, una vez se da lo caliente, todo lo demás se desarrolla a partir de él”.¹⁶⁰ Y ratifica el filósofo alemán: “Sólo hay una cosa que no existe, a saber, lo frío, como principio paralelo de lo caliente. Puesto que todo es fuego, nada puede darse que no sea el fuego y su opuesto”.¹⁶¹ Conviene, pues, dice Nietzsche, atribuir a Heráclito la objeción que se ha interpuesto a Anaximandro: “lo frío no existe en absoluto, sino sólo grados de calor, algo que psicológicamente es fácil demostrar”.¹⁶² De esta manera Heráclito, “evitó, por segunda vez, el dualismo de la doctrina de Anaximandro”.¹⁶³ Aunque, “una tercera y notable concordancia con Anaximandro está en la hipótesis de las catástrofes cósmicas periódicas porque en el devenir el mundo actual se extinguirá en el fuego, y de su consumación surgirá otro nuevo”.¹⁶⁴ Y esto porque el fuego juzgará y condenará todas las cosas;¹⁶⁵ además, del fuego originario surge la multiplicidad, como condición de necesidad anhelante y Heráclito llamó hartazgo (*κόρος*) (*kóros*) al fuego originario. Aunque no sabemos “como denominó la tendencia a exteriorizarse en una multiplicidad”.¹⁶⁶ Bernay (*Heraclitus Briefe*, p.13) propone la notable hipótesis de que este movimiento se habría llamado *ὑβρις* (*Hybris*-desmesura)

¹⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, *op. cit.*, p.83.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.84.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.85.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.86.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.85.

por la frase *τίκτει κόρος ὕβριν* (*tíktei koros jibrin*) (el hartazgo engendra desmesura). Así, “en el interior del fuego, único y saciado, irrumpiría el anhelo de multiplicidad”.¹⁶⁷

Interpreta Nietzsche que: Todo el proceso de transformación se realiza según las leyes de la *δίκη* (justicia): el individuo concreto está, pues, libre de *ἀδικία* (injusticia), pero el fuego mismo es castigado con este *λιμός* (*límos*) (hambre) y esta *χρησιμοσύνη* (*jremosinee*) (carencia) por la *ὑβρις* (desmesura) inherente a él.¹⁶⁸

Debemos decir: “Que el desarrollo del mundo es un enorme acto de castigo, el gobierno de la *δίκη* (justicia) y, con él, una purificación (*catarsis-κάθαρσις*) del fuego”.¹⁶⁹ Y comprendemos que: “la unidad del fuego y de la *δίκη* (justicia) ha de mantenerse; ella misma es el juez”.¹⁷⁰ Debemos añadir también, con relación a la *dike*, que condenará incluso a los generadores y a los testigos de las mentiras, “esto es un craso error porque el desarrollo del mundo es la *κάθαρσις* (purificación); la *ἐκπύρωσις* (*ekpirrosis*-conflagración), la pureza alcanzada”.¹⁷¹ Podemos decir que el desarrollo del mundo es en primer lugar un acto de castigo, luego de hartazgo, después desmesura, y de nuevo purificación. Nuestro mundo nos muestra una sorprendente regularidad, y dentro de ella se da una *δίκη* (*dike*) que consiste en una expiación de su propia injusticia por lo que Heráclito es consecuente con su planteamiento de *δίκη-ἀδικία* (justicia-injusticia)¹⁷² y en esta armonía encontramos que “los opuestos están el uno

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.86.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*, p.87.

dentro del otro”.¹⁷³ Y aunque esta hipótesis es inaceptable, dice Nietzsche, al referirla comprendemos el núcleo de la intuición de Heráclito, al establecer la similitud entre justicia e injusticia, bueno y malo que en absoluto es heracliteano, se trata de una consecuencia que el mismo Heráclito no debió extraer.¹⁷⁴ Por lo que surge una pregunta “¿Cómo es posible la aparición del fuego único en sus diferentes formas impuras, sin que en las cosas no haya algo de *ἀδικία* (injusticia)?”.¹⁷⁵ Para responder a esta interrogante Heráclito hace una comparación: el devenir y el perecer carecen de cualquier consideración moral¹⁷⁶ por eso los compara con el juego infantil porque en el niño se halla la inocencia pero sobre todo se halla el dejar surgir y aniquilar.¹⁷⁷ Asimismo, este fuego siempre vivo, el *αἰών* (*aión*-eternidad), es la lucha de contrarios que se representa en el niño que juega construyendo y destruyendo, que es el *πόλεμος* (la guerra) y esta lucha inocente se justifica por la *δίκη* (Justicia).

Podemos decir que en el mundo no debe existir ni una gota de injusticia porque el fuego, que es la expresión de la justicia, es el *αἰών* (*aion*-la eternidad), que es un juego donde construir y destruir es *πόλεμος* (la guerra); que es el lugar donde se contraponen las distintas propiedades que sólo pueden captarse cuando entendemos la *δίκη* (justicia) como “una concepción puramente estética del mundo”.¹⁷⁸ En esta concepción se excluye tanto la moral como la teología debido a que el mundo-niño no actúa por fines sino por una justicia inmanente.¹⁷⁹ Es de esta manera como el mundo-niño actúa apropiada y legalmente

¹⁷³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.87.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.88.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.88.

porque no quiere ni esto ni aquello, no tiene un fin. Nietzsche cita el testimonio de Hipólito para explicar que el fuego es inteligente y es la causa que gobierna la totalidad de las cosas.

¹⁸⁰ Un solo γνώμη (*gnoome*-intelecto, sentencia sabia) es la que lo guía todo a través de todo, por eso el fragmento 26(50) señala: “Cuando se escucha no a mí, sino al λόγος, es sabio convenir que todas las cosas son una”.¹⁸¹ Y lo sabio es comprender que lo distinto de todas las cosas conforman la unidad que es orientada por el γνώμη (intelecto) que es la inteligencia representada por el λόγος y que se expresa en las distintas formas del fuego.

Y la armonía entre la δίκη y el fuego es comparable a la relación φύσις y λόγος porque Heráclito: “Todo lo contempla desde el punto de vista de la totalidad y si nos situamos en su perspectiva metafísica y totalitaria, tampoco parece lícito oponer φύσις y λόγος” porque es una relación armónica así como lo es la δίκη y el fuego.

Es así como: Heráclito (como el mismo Parménides) no es un puro “físico” ni un puro “lógico”: es un metafísico, interesado por el ser del todo, para quien el pensar y el ser coinciden; para quien φύσις y λόγος son coextensivos y, en cierto sentido, idénticos.¹⁸³

Aunque, como hemos señalado, probablemente Heráclito dijo la palabra γνώμη (intelecto) para explicar que el todo está gobernado por una inteligencia y el fuego eterno es la expresión en la construcción del mundo mediante el juego inocente, y esta contemplación es: “saber que todo es uno”.¹⁸⁴ Debemos decir

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.88.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.88.

¹⁸² Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.41

¹⁸³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.41.

¹⁸⁴ *Ibid.* p.89.

entonces que la δίκη (justicia) es la forma inmanente porque es la inteligencia que gobierna los opuestos y “la fuerza del fuego incluye todo πόλεμος (guerra) como su esfera, y la del todo como juego”.¹⁸⁵

Según Nietzsche: “Solo podemos explicar esta concepción en comparación con la creación del artista, el cual reinando intuitivamente sobre todo, se identifica con su obra”.¹⁸⁶ Por lo que tenemos que decir que: “en Heráclito aún albergaba (...) la ausencia completa de oposición entre lo material y lo inmaterial”.¹⁸⁷ Y ¿Cómo debemos juzgar, pues, la doctrina de la ἐκπύρωσις (conflagración)? Heráclito según Nietzsche: “retomó la verificación hecha por Anaximandro de que la tierra tiende a desecarse por la proximidad de una destrucción por el fuego”.¹⁸⁸ Y como hemos señalado con Nietzsche: “el mundo es como cuando juega un niño, es construido y destruido constantemente, pero de vez en cuando se inicia completamente de nuevo: un instante de hartazgo, y luego una nueva necesidad”.¹⁸⁹ Por eso: “la constante construcción y destrucción es una χρημοσύνη (*jresmosine*-carencia), al igual que para el artista una necesidad, el παιδιὰ (juego de niños: παῖς-παιδός) es una necesidad”.¹⁹⁰ Aunque: “Ocasionalmente ocurre una sobresaturación; en este instante, sólo hay fuego, todo es inflamado por él”.¹⁹¹ Esto no es por ὕβρις (desmesura), “sino por el impulso lúdico que conduce a la διακκόσμησις (*diakósmesis*-ordenación cósmica, disposición de los astros)”.¹⁹² Y es como dice Nietzsche: “el niño

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.90.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*

arroja el juguete; sin embargo, cuando juega, lo hace por una conveniencia y un orden eternos. Necesidad y juego: guerra y justicia”.¹⁹³

Una característica de Heráclito es que no conoce una ética a base de imperativos, “de allí que el destino del hombre es su carácter innato *ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων (ethós gar antrópoō daimon)*-el carácter es para el hombre su daimon”.¹⁹⁴ Y por eso entendemos que: “la muerte del fuego es lo que hace que los hombres vivan tan poco según el *lógos* y no lo conozcan, pues sus almas están húmedas y este hombre con poco *lógos*, se regocija en el cieno (*βορβόρω Χαίρειν*)”¹⁹⁵ debido a que esta es la esencia del hombre. Diría Heráclito en el fragmento 13(107): “malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras”¹⁹⁶ porque como hemos dicho: “el hombre es *ἄλογος* (irracional), y por el hecho de estar conectado al fuego, puede participar del *ζυνὸς λόγος (lógos común)*.”¹⁹⁷

Entendemos que en Heráclito todo sucede según el *lógos* y la existencia es la forma de mostrarse este *lógos* aunque el hombre no es la manifestación más elevada de la existencia; es el fuego, que es la expresión del *lógos*, que lo abarca todo porque es la inteligencia que comprendemos como la unidad en la multiplicidad, y éste es genuino pensamiento griego.

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ibidem.*

¹⁹⁶ *Ibidem.*

¹⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.90.

La φύσις (physis), λόγος (lógos) y τὸ πῦρ (to pyr-el fuego) en Heráclito

La idea que Heráclito tiene de la *φύσις (physis)* es en esencia la misma de la de los milesios; por eso el efesio la entiende como: “la substancia de la cual se hacen todas las cosas y, a la vez, la fuerza o el principio vital que a todos las hace y las transforma”.¹⁹⁸ Así: “todas las cosas que de ella surgen, a ella retornan, la concibe también como fin y meta de todas”.¹⁹⁹ Igualmente, “la *φύσις* viene a ser para Heráclito, como para Anaximandro y Anaxímenes, lo “divino” (*τὸ θεῖον*)(*to theiōn*)”.²⁰⁰ La *φύσις* se transforma, aunque parcialmente, en todas las cosas. Sin embargo, no por eso deja de existir, sino que la *φύσις (physis)*, llena “todo el infinito espacio extra cósmico, como fuente y repertorio del Universo (*τὸ περιέχον-to periechon*)”.²⁰¹ Lo que nos indica que: “Existió antes (*ἄρχή*) y existirá después de que el Universo deje de ser, llenando todo el tiempo infinito”.²⁰²

En relación con sus predecesores milesios que hemos revisado en Heráclito encontramos que enfatiza la idea del devenir acentuando la visión de la Naturaleza como proceso y como vida perenne, al mismo tiempo que explicita la noción, apenas insinuada en los primeros jonios, de la “razón” o, si se quiere, del “espíritu” (*λόγος*), como componente o como aspecto de la *φύσις*.²⁰³

La *φύσις (physis)* es para él, como dice Aristóteles, el *πῦρ (fuego-pyr)*,²⁰⁴ que es expresión del *λόγος (lógos)*, siendo este

¹⁹⁸ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.42.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibidem*, p.41.

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.41.

²⁰³ *Ibid*, p.45

²⁰⁴ *Ibidem.*

πῦρ (fuego), el principio, que es la naturaleza que transforma y que se muestra en cada cosa. Como hemos dicho Heráclito toma el fuego porque “en primer término se fundó en la observación de la corriente de la conciencia cuyo devenir creador asimiló a la llama ígnea”.²⁰⁵ Y en segundo lugar porque: “ni es sólido ni es gaseoso, y podría representar la energía o fuerza por la cual los elementos se originan y se transforman en otros”.²⁰⁶ De allí que: “El fuego aparece como algo diferente de todas las formas o estados que asume la materia y se presenta como fuerza creadora, como actividad y vida incesante: *πῦρ ἀείζων* (*pyr aelzoon*-fuego siempre viviente)”.²⁰⁷

Por lo que, si Heráclito habla del *πῦρ* (fuego), es porque le parece también lo más móvil y plástico; lo menos “corpóreo”; lo más apto para transformarse en todas las cosas. Para el efesino, más que el agua y el aire, el fuego se le presenta como principio de movimiento y de vida, ya que todo el ser de la llama ígnea parece consistir en su movimiento y su actividad.²⁰⁸

Todo eso nos hace pensar que el fuego de Heráclito es, en primer lugar, principio del devenir y de la vida,²⁰⁹ como sostenemos a lo largo de la investigación. No obstante, éste no deja de ser, “también aquello de lo cual están hechas todas las cosas en el Universo”.²¹⁰ Y, “en realidad, el fuego (...) es una substancia única que deviene y que, al devenir, produce todas las cosas”.²¹¹ Con respecto a la actividad creadora del fuego, éste tiene fines inmanentes, “y se mueve conforme a ritmo y medida por lo que

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ *Ibidem.*

²⁰⁷ *Ibidem*, p.41.

²⁰⁸ Ángel Capelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.41.

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibidem*, p.47.

²¹¹ *Ibidem.*

podría decirse que el fuego es racional (*φρόνιμος*)(frónimos), lo que va revelando una conexión mutua en sus formas y modos de ser y en su unidad, el fuego es la misma razón, o sea el *λόγος*”.²¹² El *lógos* lo entendemos como el núcleo de todo lo que existe porque es la esencia fundamental que es común a todas las cosas. Heráclito piensa, por cierto, que este principio espiritual del cosmos está vinculado con un sustrato material que se encuentra en el fuego.²¹³ El *πῦρ* (fuego) es, para Heráclito, lo Uno, la substancia originaria que, como lo indefinido de Anaximandro, contiene todas las determinaciones y todos los seres. Todas las cosas son transformaciones del *πῦρ* (fuego) y el *πῦρ* (fuego) lo es de todas las cosas; por eso, encontramos en Heráclito sentencias como: “La verdadera constitución de cada cosa suele esconderse”.²¹⁵ Estableciendo Heráclito la relación entre fuego y cosmos que aparece expresada de esta manera: “Este Cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre viviente, que según medidas se enciende y según medidas se apaga”,²¹⁶ significando la expresión que este “cosmos” (*κόσμον, τόνδε- kósmon tónde*), “este Todo ordenando” existe y es independiente de la opinión y creencias de los hombres²¹⁷ porque el Cosmos “fue siempre, es y será fuego siempre viviente” y su expresión es la pluriunidad de los seres. Marcovich dice: El fuego mismo, en el curso de las incesantes alteraciones cósmico – meteorológicas,

²¹² *Ibidem.*

²¹³ Rodolfo, Mandolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo 21 Editores S.A. México, 1998, p.160.

²¹⁴ Rodolfo, Mandolfo. *Ibid.*

²¹⁵ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.28.

²¹⁶ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, “Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, ergelimmend nach Maßen und erlöschend nach Maßen”, op. cit.*, p.157.

se va “apagando” (es decir, reduciendo hasta v. g. a 10% del original caudal ígneo)²¹⁸ y “prendiendo” (es decir, aumentando hasta v. g. a 90% de este caudal), cada vez de conformidad con las determinadas e invariables medidas (fragmento 51 (30)).²¹⁹ Por eso, “jamás perecerá este mundo, gracias a la conservación de la paridad de los cambios del fuego en cada cosa particular. Este proceso de las transformaciones del fuego, se lleva a cabo simultánea y particularmente por todo el mundo”.²²⁰

La unidad es la *φύσις*, es el fuego donde están contenidos todos los seres distintos y contrarios; por eso “*lo que conduce al incendio llámese concordia y paz*, mientras lo que conduce al nacimiento del cosmos llámese guerra y discordia”.²²¹ Y el *lógos* dirige el cosmos a través de las expresiones del fuego en la *φύσις*.

Cabe citar de Heráclito, el principio de su obra: “Siendo este *lógos* siempre; mientras que el *lógos* siempre es el mismo, es decir, permanece siempre igual”.²²² Que Nietzsche traduce del fragmento 1(1): Los hombres son incapaces de comprender, tanto después de haberlo escuchado, como antes de escucharlo. Pues sucediendo todas las cosas según este *lógos*, parecen inexpertos al tantear con palabras y acciones tales como las que

²¹⁸ Miroslov Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.74.

²¹⁹ Ángel Capelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.51.

²²⁰ Miroslov Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.74.

²²¹ Ángel Capelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.53.

²²² τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπίροισιν εἰκόσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἔλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται

yo describo, cuando yo distingo cada una según la naturaleza y yo enseño cómo es. Pero a los demás hombres, el *lógos* les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, del mismo modo les pasa inadvertido cuanto hacen mientras duermen.²²³

Por lo que el *λόγος* (*lógos*) es la verdad que se muestra a los hombres, lo que nos hacen ver Hermann Diels y Walther Kranz al traducir el fragmento 1(1).²²⁴ Este nos dice que los hombres no logran conocer este *lógos* por sí mismos, ni tampoco lo comprenden al ser instruidos por Heráclito (fragmento: 1(1); 2(34) y 3(17)). Le parece al filósofo de Éfeso que el modo de comportarse de los hombres es irrazonable y absurdo. Ellos se desavienen con su más íntimo amigo (fragmento 4 (72^a)), obran cual si fueran sonámbulos (fragmento 1 (1)) y muéstranse tan distraídos como si fueran sordos (fragmento 2(34)).²²⁵ Y “el hombre, al actuar de esta manera, no puede aprehender el *lógos*, por eso muéstranse legos cada vez que hablan o en el obrar cotidianos (*ἀπίροισιν εἰκόσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων*) (*apeirosin eikasi peiroónenoi kai epeón kai érgoon*)”.²²⁶

Así como el fuego es eterno y eternamente viviente, igualmente lo es el *λόγος*, por eso tenemos que decir que “El *lógos* de Heráclito es la ley, la norma o fórmula del devenir, no la causa

²²³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.74.

²²⁴ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen vie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerproben, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlate tun.* op. cit., p.150.

²²⁵ Miroslov Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.19.

²²⁶ *Ibid.*

eficiente del mismo: el proceso cósmico ocurre según el *lógos* y no por medio del *lógos*”.²²⁷ Para nosotros el *λόγος* (*lógos*) revela la *φύσις* de todas las cosas, que es regla y fuerza directiva de todo. Si consideramos que el fuego, en cuanto *φύσις*, es lo único propiamente eterno, podemos advertir que la eternidad es predicada del *λόγος* (*lógos*), entonces nos vemos obligados admitir como Cappelletti, “que ésta se identifica esencialmente con el fuego y representa un aspecto del mismo”.²²⁸

El ser es devenir bajo la fórmula del *λόγος* (*lógos*), porque según Heráclito: “Algún día la tierra en que vivimos desaparecerá forzosamente”.²²⁹ Y continúa el filósofo de Éfeso: “El calor del sol no puede durar eternamente, el mismo sol cesará; permanecer significa, para las cosas múltiples y finitas, corromperse”.²³⁰ Platón, en el diálogo *Cratilo*. Dice Heráclito que “todo fluye y nada permanece y, asemejando los entes a un río, dice no habría como entrar dos veces en el mismo río”.²³¹

Interpretamos que esto que es algo en eterno cambio, el *λόγος* (*lógos*) de las cosas, es justamente Uno, es *τό πῦρ* (fuego). Todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno. Y esta unidad procede del *λόγος* (*lógos*) que está vinculado, de acuerdo con Heráclito, con la unidad de los opuestos, mutuamente inseparables. La armonía de los opuestos es, por lo tanto, una

²²⁷ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito Textos y problemas de su interpretación*, op. cit., p.161.

²²⁸ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.69.

²²⁹ *Ibid.* p.49.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ Platón, *Cratilo*. Obras Completas, Tomo VI, Trad. Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980, p.201.

función del *λόγος* (*lógos*) que restablece el justo equilibrio porque “la *Δίκη* (*Dike*), es común y padre de todas las cosas, y representa el aspecto dinámico del *lógos* sin el cual no habría cosmos”.²³² Y la armonía de los opuestos nos muestra que las cualidades de las cosas son el instrumento del nacer y del perecer, instrumento, por tanto de “la *Δίκη* (*Dike*) y la *ἀρχή* (*arjé*) (*arché*) que deben tener todos los predicados y todas las cualidades porque todas estas dan testimonios de la *δίκη*”.²³³

El πόλεμος (Pólemos- Guerra) y el λόγος (lógos) en Heráclito

Como hemos dicho, el *πόλεμος* (La Guerra), es una de las ideas más extraordinarias de los griegos, y en especial, de Heráclito, porque la lucha se nos presenta como acción continuada de una *Δίκη* unitaria, legítima y racional, idea surgida del fundamento más profundo de la esencia griega”.²³⁴ Tal idea nos hace ver que para los griegos, la guerra es justicia, siendo ésta una concepción que nos presenta el cosmos como un todo ordenado en una relación *πόλεμος – δίκη*.

Para justificar esta afirmación Nietzsche dice: “El devenir contiene, en primer lugar algo terrible y extraño; (...) la fuerza de la muerte igual que la fuerza de la vida en cada momento de la existencia”.²³⁵ Por lo que, “la diferencia entre la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, es sólo la aparente preponderancia en devenir de un elemento que nunca ha ganado fuerza sobre su

²³² Rodolfo Mondolfo, *Heráclito Textos y problemas de su interpretación*, op. cit. p.164.

²³³ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito Textos y problemas de su interpretación*, *Ibid.*

²³⁴ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.81.

²³⁵ *Ibid.* p.81.

opuesto ni empieza a perderla momentáneamente en él”.²³⁶ De allí que:

La lucha es lo que diferencia a los griegos, pero ante todo la legitimidad inmanente de la decisión del combate. Cada hombre lucha como si él solo estuviera en derecho; pero la victoria se decanta mediante la medida absolutamente segura de un juicio justo.²³⁷

En Heráclito encontramos en el fragmento 29(53) que cada ser particular se determina como tal por su oposición a otro ser particular: “La guerra es padre de todas las cosas y de todas es rey, y a unos los mostró como dioses, a otros como hombres; a unos los hizo esclavos, a otros libres”,²³⁸ y la idea de *πόλεμος* en Heráclito es la manifestación de la *φύσις* como expresión del fuego, y esto obedece a: “la interpretación que el efesio hace de manifestar o mostrar cuando usa el verbo *δείνυμι* (*deiknimi*) que indica lo mostrado o manifestado es otra cosa y esa otra cosa es la *φύσις*.”²³⁹

Por eso tenemos que decir que no le es dado a todos los seres humanos porque algunos actúan como si estuvieran dormidos, lo que quiere decir, que algunos no pueden apreciar el *πόλεμος* (*pólemos*), que es el mostrarse en la *physis* de la *Diké* (justicia).²⁴⁰ Y al igual que el *lógos*, la guerra es universal (*ζυνός-ksunós*) porque opera en todas las cosas y sucesos (*Δινόμενα πάντα κατ' ἐριν- ginómena panta kat' erin*), y también la guerra es una necesidad (*τό Χρεών- to jreón*) y justicia (*δίκη*), a la vez.

²³⁶ *Ibidem.*, p.82

²³⁷ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.59

²³⁸ *Ibid.* p.61.

²³⁹ *Ibidem.* p.62.

²⁴⁰ *Ibidem.*

Al respecto, Heráclito muestra dos ejemplos: el primero fue tomado de la esfera social (fragmento 29(53): sin la guerra no existiría la distinción entre ciudadanos libres y esclavos, entre héroes y hombres mortales, etc.; y sin tal diferenciación no se da una Polis (ciudad-estado).²⁴¹ La segunda ilustración viene de la vida cotidiana (fragmento 31(125)) Aunque la guerra (polémos) no es *lógos* en Heráclito, es una condición necesaria para la realización del *lógos*.²⁴²

Interpretamos que la guerra trae consigo la paz, la armonía, tanto como lo que se desprende del principio de los contrarios: del nacer y perecer, que son los elementos presentes en el devenir, y que justifican la comprensión del *λόγος* (*lógos*), que ordena a partir de una justicia, que somos pero que dejaremos de ser por esa misma *δίκη* (justicia).

En ese sentido, cuando analizamos el fragmento del *λόγος* (*lógos*) de Heráclito, aun estando despierto, el hombre permanece ignorante, antes de haberlo escuchado, y aun después de que por primera vez lo escucha. Se infiere entonces que el hombre no es capaz de entender la armonía que se muestra en la guerra de los contrarios y se le oculta aun estando despierto, porque no entiende al *λόγος* (*lógos*), que es la llama del devenir, que indica la presencia de las cosas, que ocurren por necesidad de la permanente discordia, una discordia que es la realidad misma, porque aunque el hombre sabe que vive, también sabe de la existencia de lo contrario, y así es como todo ocurre en el desgarrador devenir. El hombre despierta a la vida “reavivando el fuego, al igual que el carbón apagado, cuando es juntado con el que está ardiendo, se inflama en una misma llama”.²⁴³

²⁴¹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.46.

²⁴² *Ibidem.*

²⁴³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.83.

Al respecto Nietzsche agrega: “esta es la imagen de la vida humana”.²⁴⁴ Por eso las dos tendencias opuestas son: “las *ἐναντιοδρομία* (enantiódroμία-direcciones opuestas), por lo que, la armonía más bella surge de lo desunido”.²⁴⁵ De allí que: “Ensámblense el todo con el no todo, (...) que el todo se separa, (...) regresa a sí mismo, como la armonía del arco y la lira”.²⁴⁶ El *Todo*, es la unidad de la filosofía griega, y el hombre forma parte de ese *Todo* griego donde además es *φύσις* (*physis*) porque forma parte de ella, y es también un elemento más del constante devenir (*λόγος*).

Armonía del *τό πῦρ* (pyr-el fuego), *δίκη* (justicia) y *πόλεμος* (Pólemos- Guerra)

En nuestra investigación comprendemos que la armonía del fuego es sin duda, la unidad del todo en cada parte, esa es la armonía oculta, más bella que la manifiesta. Debido a esto entendemos que quienes ignoran que el ser uno se manifiesta en la multiplicidad de los seres, que aunque contrarios entre sí son la manifestación de la unidad subyacente, no se excluyen, ignoran los que “no entienden cómo lo discordante consigo mismo concuerda: armonía que hacia atrás se tiende, como la del arco y la lira”.²⁴⁷ Nietzsche cita a Clemente de Alejandría (Stromata V, 101): fases del fuego; primero el mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo.²⁴⁸ En consecuencia el alma es ígnea;

Ella llega a ser de la caliente exhalación de sangre, y de nuevo deja de ser pasando por licuefacción en la misma sangre; los dos procesos llévanse a cabo según las asignadas medidas

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibidem.*

²⁴⁶ *Ibidem.*

²⁴⁷ Ángel, Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito, op. cit.* p.61.

(fragmento 66(30) y 67(94): Logos). El alma envuelve en Heráclito: “inteligencia” (fragmento 68(118) y 13(36)); “memoria” y “atención”, y sobre todo “la fuerza vital que mantiene el cuerpo”.²⁴⁹

Para entender el significado de la dialéctica heracliteana es preciso tener en cuenta que el efesio concibe el devenir como una serie de momentos diferentes y sucesivos que, al ser comparados entre sí, muestran o revelan el cambio.²⁵⁰ Sin embargo, esta multiplicidad de momentos o determinaciones (o sea, de seres particulares) se produce en y por la unidad de la *φύσις* (el Ser uno y universal).²⁵¹ Así lo demuestran especialmente las siguientes palabras del filósofo:

Articulaciones: entero y no entero: concorde, discorde; consonante, disonante; y de todas las cosas, lo Uno y de lo Uno, todas las cosas. Cada uno de los seres particulares en cuanto manifestación de la *φύσις*, esto es, del fuego, de la unidad dinámica (o uní-pluralidad) del ser, posee la totalidad de su parcialidad.²⁵²

Debemos decir que para Anaximandro es injusto el acto de destrucción, contrario al planteamiento de Heráclito, para quien la discordia, y la desmesura son el mayor acto de justicia, y no el pago de la culpa, siendo el fuego el elemento de purificación que se muestra en múltiples formas y transformaciones en el devenir, que es el juego inocente como ocurren las cosas en el orden del tiempo.

²⁴⁹ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito, op. cit.*, p.61.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

El desarrollo del mundo en su conjunto, de acuerdo con Nietzsche, consideramos es en primer lugar:

Un acto catártico de castigo, después es *κόρος* (hartazgo), después de nuevo *ύβρις* (desmesura), de nuevo purificación, etc. Por lo tanto, el mundo presenta una sorprendente regularidad, pero dentro de ella existe una *δίκη* que consiste en una expiación de su propia *ἀδικία* (injusticia).²⁵³

Significa de acuerdo con Mondolfo que Heráclito era consecuente al decir:

δίκη ἀδικία [justicia injusticia]: los opuestos están el uno dentro del otro y en esta idea el efesio es consecuente con su propuesta de los opuestos. Quien reconoce semejante ley y dependencia, ya no puede definir más con Anaximandro y con Hesíodo, como contraria a Dike, la lucha, sino que debe identificarla con ella; por eso el fragmento 102 declara que para el dios son bellas, buenas y justas todas las cosas, mientras que los hombres consideran algunas justas y otras injustas.²⁵⁴

Pero Nietzsche expresa: “la hipótesis justicia-injusticia es inaceptable; pero el mero hecho de referirla permite comprender el núcleo de la intuición de Heráclito”.²⁵⁵ En relación con el fuego, que es el elemento aprovechado por Heráclito para expresar la multiplicidad del *λόγος* (*lógos*). Desde esta perspectiva el filósofo alemán, se plantea la pregunta “¿Cómo es posible la aparición

²⁵³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.84.

²⁵⁴ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, op. cit., p.172.

²⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.87.

el fuego único en sus diferentes formas impuras, sin que en las cosas no haya algo de *ἀδικία* (injusticia)”²⁵⁶ Nietzsche dice que Heráclito se sirve de una notable comparación:

El devenir y el perecer carecen de cualquier consideración moral, es como un juego infantil (o como una creación artística). Ahora bien, puesto que como Heráclito no era un artista, se quedó con el juego del niño. En éste halla la inocencia; pero sobre todo, el dejar surgir y aniquilar.²⁵⁷

En esta concepción, de acuerdo con el pensador alemán, están excluidas tanto la moral como la teología, pues es la concepción del mundo como un niño que actúa sin fines, ¿y qué simboliza este niño? (el devenir) y a partir de esto: tenemos una *Δίκη* (justicia) inmanente,²⁵⁸ consideramos con Nietzsche que esta concepción puramente estética del mundo, es el arte, es creación. El arte es la posibilidad que tiene el hombre para no sucumbir ¿en qué? en el devenir, mediante la fijación y afirmación de la apariencia como apariencia, ficción, ilusión, juego, como si fuera “verdadero”; y en la investigación encontramos el arte como valor supremo y como forma suprema del arte, el mito trágico, que es donde se afirma la existencia; donde el devenir no se traga al hombre, siendo el artista trágico el intérprete de la realidad trágica del mundo. Para el artista la realidad es la vida en la que trascendemos por vía de la energía creadora. Y en esta energía creadora se muestra en la intuición artística que interpretamos como la apropiación del fuego heracliteano que es la causa inteligente donde se expresa el todo que es gobernado por el *lógos*.

²⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.87.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.88.

²⁵⁸ *Ibidem*.

Consideramos con Nietzsche que probablemente Heráclito dijo la palabra: “*γνώμη* (*gnome*-intelecto), porque como se ha dicho, el todo está gobernado por una inteligencia”,²⁵⁹ que desde nuestro horizonte es el *λόγος* (*lógos*) ordenador implícito en el devenir, en una *δίκη* (justicia), que se nos presenta en las distintas transformaciones del fuego, que construye y destruye permanentemente cada cosa en el todo que es la concepción heracliteana del mundo niño.

En esa idea, nuestro cosmos es el mismo para todos los seres; es y será fuego eternamente viviente, que de acuerdo con el fragmento 51(30) “se enciende según medidas y se apaga según medidas”.²⁶⁰ Diríamos entonces que el fuego es la medida en que nos presenta el *λόγος* (*lógos*), y el estar conectado al fuego siempre viviente, consideramos que es el acercamiento del hombre con el *ζυνὸς λόγος* con el cambio permanente, y el cambio lo entendemos como la aproximación al *λόγος* (*lógos*), que es el poseedor de las formas de la existencia del todo.

Entonces, como lo hemos afirmado, el hombre no es en absoluto la manifestación más elevada de la naturaleza; es el fuego.²⁶¹ De allí que: “no hay ninguna lucha, sino que, en la medida en que es agua, es irracional; no hay ninguna necesidad de que el hombre, en tanto que hombre, deba conocer el *λόγος*”.²⁶² “La única cuestión que se puede plantear en absoluto es: ¿Por qué el fuego no es siempre fuego?”.²⁶³ En este sentido, Heráclito dice:

²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.89.

²⁶⁰ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de sus interpretaciones*, op. cit., p.137.

²⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.91.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibidem.*

Es un juego. ¡No os lo toméis con excesivo patetismo! Heráclito sólo describe el mundo existente, en la *εὐαρέστησις* (complacencia) en el placer divino por todo lo conocido: oscuro, melancólico, lóbrego, sólo le encuentran pesimista aquéllos que no están satisfechos con la descripción natural del hombre.²⁶⁴

De acuerdo con Nietzsche,

En lo fundamental Heráclito es todo lo contrario de un pesimista. Por otra parte, tampoco es optimista, puesto que no niega la existencia del sufrimiento ni del absurdo: la guerra se muestra a Heráclito como el mismo desarrollo eterno del mundo”.²⁶⁵

La guerra es la necesaria armonía que: “descansa en los opuestos *παλίντροπος* (*palíntropos*)”.²⁶⁶ En la búsqueda de los elementos del devenir en Heráclito que sustentan el discurso filosófico de Nietzsche, el filósofo alemán interpreta desde el efesio, “el *λόγος* (*lógos*) único unido a todo”,²⁶⁷ y “ese *λόγος* (*lógos*) se revela desde el principio como una verdad para ser aprehendida”²⁶⁸ que comprendemos cuando el hombre parte de investigarse a sí mismo y comprende como se muestra el mundo. Ese *lógos* que presenta una sorprendente regularidad en la que los opuestos son consecuentes con lo que el efesio llama: *δίκη* (justicia) – *αδικία* (injusticia) que, en armonía y con contradicciones, con sufrimientos, en un juego inocente que construye y destruye

²⁶⁴ *Ibidem.*

²⁶⁵ *Ibidem.*

²⁶⁶ *Ibidem.*

²⁶⁷ *Ibidem.* p.71.

²⁶⁸ Ángel Cappelletti, *La Filosofía de Heráclito*, op. cit., p.24.

fundamentado en el *πόλεμος* griego donde el *λόγος* (*lógos*) o inteligencia que gobierna el Todo se expresa en el fuego, que contiene todos los contrarios (siendo este *λόγος* (*lógos*) siempre) que el hombre no comprende porque casi siempre está dormido, de acuerdo con la interpretación nietzscheana del pensamiento heracliteano.

CAPÍTULO III

Filosofía del devenir heracliteano en el Nacimiento de la Tragedia y en otras obras de madurez: Crepúsculo de los ídolos y Voluntad de Poder

En *El Nacimiento de la Tragedia* (1872), podemos evidenciar que Nietzsche, toma el *λόγος* (*lógos*), los contrarios (*τά ἐναντία*), la *Dike* (justicia), el *πῦρ* (fuego), de Heráclito para sustentar que la representación trágica es: “el arte como la posibilidad de encarar y entender la implicación del devenir en la vida del ser humano”.²⁶⁹ Nietzsche dice: “(...) estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica”.²⁷⁰ Y con esta verdad que Nietzsche encuentra en el arte, desde nuestro punto de vista, es el drama trágico de la existencia, que comprendemos se apoya en el planteamiento de Heráclito que refiere: “De esta Verdad (*Logos*), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres...”²⁷¹ Aunque no la comprenda, es la Verdad del hombre, frente a la vida, tal como ella es, en un constante devenir. Más adelante Nietzsche, en su obra póstuma *La voluntad de poder* dirá: “Hay muchas especies de ojos; y, por tanto, existen varias verdades y, por consiguiente ninguna verdad”.²⁷² Por eso; “la fe en el ser se afirma solamente como una consecuencia: el verdadero móvil

²⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 2004, p.40.

²⁷⁰ *Ibid.* p.44.

²⁷¹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.21.

²⁷² Friedrich, Nietzsche, *La Voluntad de poderío*, op. cit., p.294.

primero es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto del devenir, el desprecio de lo que es el devenir”.²⁷³

3.1. La muerte de la Tragedia versus la cultura trágica de los griegos como antecedente de la filosofía de Nietzsche

Nietzsche, en el Nacimiento de la Tragedia, nos dice que el drama trágico hace visible el caos en el corazón del cosmos; por ejemplo, describe la tragedia como el logro supremo del genio griego y el modelo para la renovación cultural de Alemania en el siglo XX, porque la tragedia eleva el espíritu, revela la esencia de las cosas y hace sabios a los hombres.²⁷⁴

La sabiduría del genio griego, la comprendemos como el acto supremo de no esconder la finitud de la existencia, y para ello los griegos representan la tragedia, aunque Nietzsche refiere que Eurípides: “se convirtió en cierto modo en el maestro de coro: sólo que esta vez era el coro de los oyentes el que tenía que ser instruido”.²⁷⁵ Eurípides, introduce -dice Nietzsche- la racionalidad, que liquida el planteamiento griego de reafirmar el sentido de la vida, la vida como ella es, que no es pesimismo sino fuerza vital que nos impulsa a vivir, y no puede negarse que, en el devenir nada permanece; vida y muerte son dos contrarios necesarios: “En el círculo, el principio y el fin coinciden”,²⁷⁶ diría el sabio de Éfeso.

Al abandonar el sentido de la tragedia, “Eurípides había abandonado la creencia en su propia inmortalidad, no sólo la

²⁷³ Friedrich Nietzsche, *Ibid.*

²⁷⁴ Peter Berkowitz, *Nietzsche, La ética de un inmoralista*. Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 2000, p. 51

²⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la Tragedia, op. cit.*, p.228.

²⁷⁶ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.54.

creencia en un pasado ideal, sino también la creencia de un futuro ideal”.²⁷⁷ De hecho:

La descripción de Nietzsche de la génesis y muerte de la tragedia se basa en la opinión de que la verdad fundamental acerca de la humanidad y el mundo se descubren, no se crea. Sobre la idea de que la verdad se descubre, la cuestión que plantea El Nacimiento de la Tragedia es si es más adecuado el arte o el pensamiento filosófico para la aprehensión y comunicación del conocimiento relativo a la condición y al cosmos. Y la clara respuesta de Nietzsche es que el arte es más adecuado y por ende más sabio que la filosofía, el cual es el concepto dominante de filosofía.²⁷⁸

En palabras de Nietzsche;

Este mundo perspectivístico creado para los ojos, para el tacto y, para el oído, demuestra que el mismo es bastante falso, cuando el mismo se analiza con un aparato algo más delicado (...) ¡Somos nosotros mismos los que hemos creado el mundo que valoriza! En consecuencia la verdad tiene algo de ilusión, puesto que más que la verdad, deberíamos apreciar la fuerza que crea, simplifica con figuras e inventa. ¡Todo es falso! ¡Todo es Lícito! Todo es permitido.²⁷⁹

Y agrega el filósofo alemán: “Debemos apreciar la fuerza creativa e inventiva de la ficción”.²⁸⁰ La influencia de Heráclito, en este aspecto, es decisiva, porque el filósofo de Éfeso dice: “Cuanto observamos de despiertos, es muerte, y cuanto de dormidos, vida (realidad)”.²⁸¹

²⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de Poderío, op. cit.*, p.239.

²⁸⁰ *Ibid.* p.330.

²⁸¹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.68.

Nietzsche dice que: "...el mal enorme que Eurípides creía reconocer, y contra el cual luchó con heroísmo, era el de la decadencia del drama musical ¿Dónde descubrió Eurípides la decadencia del drama musical? Para Nietzsche, en la tragedia de Esquilo y de Sófocles, sus contemporáneos de mayor edad".²⁸² De acuerdo con esto, interpretamos que, Eurípides le quita a la Tragedia los dioses y semidioses, que es justamente la herencia de la Tragedia antigua, que muestra el caos del hombre en el mundo y que es lo que hace a los griegos un pueblo de grandeza, que asume con entereza y sin estupor, la tragedia del hombre en la finitud de la existencia, somos y no somos, como diría Heráclito de Éfeso; "A los que están entrando en los mismos ríos otras y otras aguas sobrefluyen" (los opuestos, *lo mismo* y *otro*, *distinto*, son partes inseparables de uno y mismo objeto...).²⁸³

Nietzsche dice:

Lo ocurrido a Eurípides es una cosa muy extraña. ¿No se habrá equivocado? ¿No habrá sido injusto con Esquilo y con Sófocles? ¿Acaso su reacción contra la presunta decadencia no fue precisamente el comienzo del fin? Todas estas preguntas elevan su voz en este instante dentro de nosotros. ¿Por qué este poeta fue contra la corriente general? ¿Qué fue lo que le apartó de un camino que había sido recorrido por varones como Esquilo y Sófocles y sobre el que resplandecía el sol del favor popular? Una sola cosa, justo aquella creencia en la decadencia del drama musical. Y esa creencia la había adquirido en los asientos de los espectadores del teatro.²⁸⁴

²⁸² Friedrich Nietzsche, *Ibid.*

²⁸³ Peter Berkowitz, *Nietzsche, La ética de un inmoralista*. Editorial Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 2000, p. 51

²⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la Tragedia, op. cit.*, p.228.

De allí que; "Al reflexionar sobre la incongruencia entre el propósito poético y el efecto causado, Eurípides llegó poco a poco a una forma poética cuya ley capital decía: tiene que ser comprensible, para que todo pueda ser comprendido".²⁸⁵ Y sigue Nietzsche en su revisión crítica del dramaturgo diciendo que; "Todo, ante el tribunal de esta estética racionalista fue llevado ahora cada uno de los componentes, ante todo el mito, los caracteres principales, la estructura dramática, la música coral, y por fin, y con máxima decisión, el lenguaje".²⁸⁶ Eso que nosotros –continúa Nietzsche– "tenemos que sentir tan frecuentemente en Eurípides como un defecto y un retroceso poéticos, en comparación con la tragedia sofoclea, es el resultado de aquel enérgico proceso crítico, de aquella temeraria racionalidad".²⁸⁷ Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*, expresará que; "la tragedia, o al menos las verdades más importantes sobre la naturaleza humana y la estructura del cosmos, se pueden conocer por medio del arte trágico, que imita o refleja y transfigura la naturaleza".²⁸⁸ Y;

El efecto de la tragedia antigua no descansó jamás en la tensión, en la atractiva incertidumbre acerca de qué es lo que acontecerá ahora, antes bien en aquellas grandes y amplias escenas de *pathos* en las que volvía a resonar el carácter musical básico del ditirambo dionisíaco.²⁸⁹

En la tragedia esquileo–sofoclea estaban casi siempre muy artísticamente arregladas las primeras escenas, de tal manera que en cierto modo, se pusiesen en manos del espectador todos

²⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 230.

²⁸⁷ *Ibidem*, p.231.

²⁸⁸ Peter Berkowitz, *Nietzsche. La ética de un inmoralista, op. cit.*, p.72.

²⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia, op. cit.*, p.232.

aquellos hilos necesarios para la comprensión. Pero, “Eurípides escribía un prólogo como programa y lo hacía declamar por un personaje digno de confianza, una divinidad; gracias al prólogo podría suprimir toda su duda sobre su configuración del mito”.²⁹⁰ Lo que decimos del prólogo de Eurípides, Nietzsche lo señalará como el “muy famoso *deus ex machina*: porque éste traza el programa del futuro, como el prólogo el del pasado”.²⁹¹ Pues,

Ahora el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico, ahora tiene que existir un lazo necesario y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral, ahora la solución trascendental de la justicia dada por Esquilo está rebajada al trivial e insolente principio de la *justicia poética*, con su habitual *deus ex machina*. (...).²⁹²

Esto va justamente desde nuestro punto de vista en contra de lo dicho por Heráclito: “del *πάντα ῥεῖ* (todo fluye) la permanencia absoluta descansa (...) en nuestras estrechas medidas, cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva”.²⁹³

Por eso Nietzsche en su crítica a Eurípides, dice que:

Éste es el primer dramaturgo que sigue una estética, consciente o racional. Intencionadamente busca lo más comprensible: sus héroes son realmente tales como hablan. Pero dicen todo lo que son, mientras que los caracteres esquileos y sofocleos son mucho más profundos y enteros que sus palabras.²⁹⁴

²⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.232.

²⁹¹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.232.

²⁹² *Ibid.*, p.233.

²⁹³ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.76.

²⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.232.

Desde los preplatónicos, Nietzsche afirma, conforme a Heráclito que nada es fijo, todo está en movimiento e interpretamos según el aforismo 511 de *La Voluntad de Poderío*, que tenemos que inventarnos la existencia del ser para no perdernos en el devenir. No le pidas a la lógica lo que no te puede dar. “Para poder pensar y razonar es obligado admitir la existencia del ser. La lógica no utiliza sino formulas correspondientes a cosas estables. (...) El conocimiento y el devenir se excluyen”.²⁹⁵

De allí que:

El griego conoció y experimentó las angustias y los horrores de la existencia: para poder vivir tuvo necesidad de la evocación protectora deslumbrante del ensueño olímpico. Esta perturbación extraordinaria frente a las potencias titánicas de la naturaleza; esta Moira tronando sin piedad por encima de todo conocimiento; este buitro que roe al gran amigo de la humanidad, a Prometeo; el espantoso destino del sabio Edipo; la maldición de la raza de los Átridas que constriñó a Orestes al asesinato de su madre; en una palabra, toda en una palabra, toda filosofía del dios de los bosques y los mitos que con que ellas se relacionan, esta filosofía por la que perecieron las sombras etruscas, todo esto fue echado por tierra y vencido por los griegos a perpetuidad, o por lo menos velado y separado de su mirada, con ayuda de ese mundo intermediario y estético de los dioses olímpicos.²⁹⁶

Desde nuestra indagación, comprendemos, que el griego entiende que la existencia trae consigo horror, lucha, sacrificio, angustia, pero también entiende que la acción protectora del mito, de los

²⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de Poderío*, op. cit., p.283

²⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p. 234.

dioses, le dan la fuerza suficiente para enfrentar el espantoso destino, que acepta y confronta, tal como lo hace, impulsado por el deseo de vivir.

Al respecto, Savater dice:

Para poder vivir fue preciso que los griegos, impulsados por la más imperiosa necesidad, creasen esos dioses; y podemos representarnos tal espectáculo de la primitiva teogonía tiránica del espanto, transformándose bajo el impulso de este instinto de belleza apolínea y llegando a ser, por insensibles transiciones, la teogonía de los goces olímpicos, como las rosas que nacen en un zarzal espinoso.²⁹⁷

Consideramos que, para Nietzsche, “el mayor aporte de los griegos es que, en la Tragedia, el mito alcanza el contenido más hondo”.²⁹⁸ En el caso de Eurípides, “la racionalidad como parte intrínseca de las peripecias en las tragedias, del uso del *deus ex maquina*, convierte el cambio realizado por el dramaturgo Eurípides en la equivalente expresión de la transformación de la filosofía introducida por Sócrates”.²⁹⁹ Pero, Eurípides no sólo suprime el mito sino el genio de la música, elementos fundamentales, de acuerdo con Nietzsche, de la tragedia griega, que acompaña de manera necesaria la pasión y desventura del Héroe, que nos presenta, lo que en este mundo es la justicia y la injusticia, que van juntas (los contrarios de Heráclito), como ocurre en la vida misma, y que como puede apreciarse, Nietzsche toma esta perspectiva que es la *Dike*, (justicia) del devenir heraclítico.

²⁹⁷ Fernando Savater, *Así hablaba Nietzsche*. Altera, Barcelona, 2005, pp. 33 - 34.

²⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.233.

²⁹⁹ *Ibid.*

Por eso, es que conforme a esta mirada del mundo antiguo, comprendemos por qué los griegos crearon la Tragedia; allí podían representar la vida tal como ella es, impredecible, con angustia, dolor y horror, lo que no necesita ningún *deus ex maquina*, ni menos la racionalidad de hacer creer: “Que todo tiene que ser consciente para ser bello”,³⁰⁰ que es: “la tesis euripéica paralela de la socrática; *todo tiene que ser consciente para ser bueno*”.³⁰¹ Que desde nuestra perspectiva, la vida de los hombres no se presenta de esta manera, consciente y buena porque cómo puede saber un ser humano lo que le tocará vivir, esto escapa a la lógica, pero no al devenir. La Tragedia Griega, presenta la vida como ella es; el hombre frente a sus conflictos, y el drama de la existencia. Heráclito de Éfeso nos dirá que estamos sumergidos en un devenir que no cesa, sino que, “como el fuego, según medida se enciende y según medida se apaga”,³⁰² y ésta no es una simple expresión sino un pensamiento que aborda lo efímero de la existencia en conexión con el planteamiento de la tragedia que representa al hombre, en lo intrincado de la existencia donde no es necesario una justificación racional sobre si es justo o no es justo existir para vivir, siendo éste un horizonte eminentemente heraclítico.

Eurípides –dice Nietzsche- es: “el poeta del racionalismo socrático”.³⁰³ Este aspecto es muy importante en la investigación, porque en la Antigüedad griega se tenía un sentimiento de la “unidad de ambos nombres, Sócrates y Eurípides”.³⁰⁴ Necesitamos la lógica, “la lógica tranquiliza, da confianza; en suma, da una cierta intimidad estrecha y cálida que disipa el temor,

³⁰⁰ *Ibidem.*

³⁰¹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.234.

³⁰² Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.75.

³⁰³ Fernando Savater, *Así hablaba Nietzsche*, op. cit., p.233.

³⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.234.

y de confinamiento dentro de ciertos horizontes optimistas”³⁰⁵ El racionalismo no se ha mostrado nunca tan ingenuo como en esa tendencia vital de Sócrates. Nunca tuvo éste dudas de la corrección del planteamiento entero del problema. “La sabiduría consiste en saber”³⁰⁶ y “no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro”³⁰⁷.

Para Nietzsche, “el socratismo que influyó a Eurípides, desprecia el instinto y, con ello, el arte. Se niega la sabiduría allí donde está el reino más propio de ésta”³⁰⁸ Mientras que, “por el contrario, en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa; en Sócrates se convierte el instinto en crítico, la conciencia en creadora; ¡una verdadera monstruosidad *per defectum!*”³⁰⁹ Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo: “En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce un efecto creador y afirmativo, mientras que la consciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo”³¹⁰ El instinto del ser es para nosotros el fundamento creativo y como tal, la expresión natural más sublime del hombre, además es un acto impredecible, contrario al planteamiento del dramaturgo Eurípides y a Sócrates que creen, según Nietzsche, en una estética consciente racional, lo que es contrario al arte trágico que imita o transfigura la naturaleza, y la naturaleza es lo más impredecible porque en ella se da el cambio permanente y constante a la manera heracliteana (todo fluye), por lo que no tendría sentido pensar en el acto consciente y predecible de la naturaleza, porque sería ir en contra

³⁰⁵ Fernando Savater, *Así hablaba Nietzsche*, op. cit., p.32

³⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.235.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibidem.*

³⁰⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, op. cit., p.78.

³¹⁰ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.12.

del espíritu griego, que considera a la naturaleza como parte del hombre y a partir de esta interpretación, todo lo que existe; la *physis*, no permanece sino que se encuentra en flujo perpetuo, que es fuente inagotable, sin ninguna tensión, que ocurre en el devenir por necesidad del orden del tiempo; por consiguiente, racionalizar la tragedia es suprimir la riqueza inagotable del ser creativo que se despliega generando las cualidades del ser; amor, pasión, angustia, tristeza, ira, alegría, todas estas características que no podemos encuadrarlas en una racionalidad, a la que le es ajena, la intuición y la pasión, instintos propios de la condición del ser. Es por ello que consideramos, que los griegos enfrentaban con valentía la existencia, creando el héroe mítico para trascender a la inmortalidad porque en el devenir trasciende heroico, cuando comprendemos que nada, en la unidad del Todo, permanece fijo e inmutable, sino que somos siendo en la transformaciones del fuego que es la expresión del *λόγος* (*lógos*), donde los contrarios se unen como fundamento de la existencia.

Asimismo, el desprecio socrático por lo instintivo le incitó también a realizar una reforma del arte, y según Nietzsche, una reforma más radical aún:

También el divino Platón fue en este punto víctima del socratismo: él, que en el arte anterior veía solo la imitación de las imágenes aparentes, contó también la sublime y alabadísima tragedia, entre las lisonjeras, que suelen representar únicamente lo agradable, lo lisonjero para la naturaleza sensible, no lo desagradable, pero a la vez útil, por eso enumera adrede el arte trágico junto al arte de la limpieza y la cocina.³¹¹

³¹¹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.236.

Nietzsche dirá que Platón discípulo de Sócrates no le resulta la tragedia griega porque “a una mente sensata le repugna, dice, un arte tan heterogéneo y abigarrado; para una mente excitable y sensible, este arte representa una mecha peligrosa: razón suficiente para desterrar del Estado ideal a los poetas trágicos”.³¹² Para Platón – dice Nietzsche- “el poeta no es capaz de poetizar hasta que no ha quedado entusiasmado e inconsciente, y ningún entendimiento habita ya en él”.³¹³ A estos: “Artistas irracionales contraponen Platón la imagen del poeta verdadero, el filosófico, y da a entender con claridad que él es el único que ha alcanzado ese ideal y cuyos diálogos están permitidos leer en el Estado ideal”.³¹⁴ Sin embargo, dice Nietzsche, “La esencia de la obra platónica del arte, el diálogo es, sin embargo, la carencia de forma y de estilo, producida por la mezcla de todas las formas y estilos existentes”.³¹⁵ Para el filósofo alemán:

La tragedia, surgida de la profunda fuente de la compasión, es pesimista por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato (...) la dialéctica es por el contrario, es optimista desde el fondo de su ser: porque cree en la virtud y felicidad.³¹⁶

Por eso, basta con tener presentes las consecuencias de las frases socráticas: “*el virtuoso es el sabio; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es feliz*”; en estas tres formas fundamentales del optimismo reside la muerte de la tragedia. Pues que ahora el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico”,³¹⁷ ahora tiene que

³¹² Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.236.

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ *Ibidem.*

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.241.

existir un lazo necesario y visible entre la virtud y la moral, “ahora la solución trascendental de la justicia dada por Esquilo está rebajada al trivial e insolente *deus ex machina*. (...)”.³¹⁸

Estos tres aspectos los consideramos distintos a la existencia del hombre porque este mundo no es tan racional tal como se muestra en Edipo o no es tan de los sabios porque somos ignorantes de muchas cosas, además el hombre por su propia finitud no es tan feliz, y no hay un *deus ex machina* que lo salve porque en el devenir todo ocurre: lo bueno, lo malo; lo racional, lo irracional; lo dulce y lo amargo, sin necesidad de un optimismo moral: es un juego de niños, porque nada tiene “*duración y permanencia en el mundo*”,³¹⁹ de acuerdo con la interpretación que Nietzsche hace de Heráclito.

Sócrates es el padre de la lógica, la cual representa con máxima nitidez el carácter de la ciencia pura: él es el aniquilador del drama musical que había concentrado en sí los rayos de todo el arte antiguo.³²⁰

En consecuencia:

La dialéctica optimista expulsa de la tragedia con el látigo de sus silogismos a la música: esto es, destruye la esencia de la tragedia, esencia que únicamente se puede interpretar como una manifestación y una conversión en imagen de estados dionisiacos, como simbolización visible de la música, como el mundo onírico de una embriaguez dionisiaca.³²¹

³¹⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, op. cit., p.79.

³¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.76.

³²⁰ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.238.

³²¹ *Ibid.*, p.80.

Entendemos que Nietzsche, en *El Nacimiento de la Tragedia*, responde la pregunta socrática porque la vida hay que vivirla porque el hombre no sabe qué ocurrirá más adelante, aunque Eurípides busque en el *deus ex maquina* la solución que garantice la felicidad y la virtud. Y tan pronto como aparece el *deus ex maquina*, advertimos que quien se esconde detrás de la máscara es Sócrates, el cual intenta equilibrar en su balanza la felicidad y la virtud, pero; “Este mundo perspectivístico creado para los ojos, para el tacto y para el oído, demuestra que el mismo es bastante falso, cuando el mismo se analiza con un aparato más delicado”.³²²

Podemos decir, entonces, que la tragedia pereció a causa de una dialéctica y una ética optimistas: esto equivale a decir: el drama musical pereció a causa de una falta de música, pero –dice Nietzsche-

¿Está realmente muerto el drama musical, muerto para todos los tiempos? Quien comprenda esta pregunta, es víctima del socratismo de nuestros días, el cual desde luego, ni es capaz de producir mártires, ni habla de: el más sabio de los helenos, quien ciertamente, no se jacta de saber nada, pero en verdad no sabe nada.³²³

Entendemos que Nietzsche describe el arte (la Tragedia Griega) y el racionalismo socrático, como orientaciones fundamentales, sobre el carácter esencial de la existencia, por eso, con los mitos trágicos los griegos se enfrentaron valientemente con la fea verdad de la existencia, mientras que la ciencia o la razón teórica de Sócrates representaba una cobarde

³²² Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.243.

³²³ *Ibidem*.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche —————
estrategema para huir de la aterradora verdad de la condición humana y ocultarla. Así, el argumento de Nietzsche es que al revelar el verdadero carácter de la existencia, el arte cumple lo que la ciencia o la razón teórica prometen pero no consiguen dar, aunque se inventen un *deus ex maquina*.

Nietzsche: la vida es discordia, pero es justicia³²⁴

Nietzsche, como en todos sus escritos, plantea la perspectiva de la vida desde las formas más superiores y elevadas de la vida, distinta precisamente a la mirada racionalista de Sócrates, entendiendo el pensador alemán que, “la cuestión más grave de todas es la significación moral de la vida, puesto que trata de determinar el valor moral, lo que contribuye a una vida fuerte, valiente, bien resuelta”.³²⁵ Asimismo: “Cuando Nietzsche habla en nombre de la moral o ética superior, habla de una visión concreta de la vida mejor”.³²⁶ Es así como Nietzsche:

Revela en su primer libro *El Nacimiento de la Tragedia*, lo que había de ser una preocupación en toda su carrera, los rasgos distintivos de la existencia humana. Al contrario que el científico social que por principio divide el mundo en hechos duros y valores blandos y trata de evitar el mezclar el estudio científico de los hechos con la indagación metafísica de los valores, e igualmente, al contrario que el pluralista pensador moderno y liberal, que mantiene una multiplicidad de maneras de ser bueno, el interés primario de Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*, se halla en la aclaración de la única vida mejor. (...) defiende una ética del arte que

³²⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.48.

³²⁵ Peter Berkowitz, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, op. cit., p.76.

³²⁶ *Ibid.*

es superior a sus rivales porque se basa en un entendimiento más adecuado de las necesidades verdaderas o reales de los seres humanos y en un conocimiento más preciso del carácter fundamental del cosmos en que residen.³²⁷

Podríamos afirmar con Nietzsche que la realidad de la vida es tal cual es: está animada por el devenir, donde el amor y la muerte se encadenan: donde aceptamos no con pesimismo, pero sí con entereza que la realidad del mundo es trágica; esa realidad está hecha de angustia y sufrimiento; grandeza y heroísmo; de lo torvo a lo sublime; de allí que tenemos que afirmar la existencia desde el arte como valor supremo, porque es la energía creadora la que permite al hombre comprender que esa es la exigencia de la vida; un devenir donde no hay verdad “objetiva” más allá del hombre, y lo trágico es el verdadero sentido de la vida por eso, comprendemos que para Nietzsche la estética es la categoría fundamental de su propuesta de ver la vida desde la mirada del arte, ni con un exacerbado optimismo, ni con un pesimismo extremo, sino como parte del devenir donde tenemos el arte para no sucumbir; “Sólo podemos comprender en realidad, el mundo que nosotros hacemos”.³²⁸ E interpretamos que el artista construye desde su mirada la obra de arte, que es la visión de la vida desde el hacer humano. Por eso, Nietzsche toma de Heráclito el flujo permanente que no cesa porque la vida del hombre, su existencia, es inherente al devenir, que es una necesidad del todo, que es donde el ser y el no ser son semejantes a la corriente de un río, y dentro de este torrente construye su verdad, siendo el artista según el filósofo alemán el más cercano a la interpretación. Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*, sentencia: “Para vivir solo hay que ser un animal o un

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.28..

dios – dice Aristóteles -. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas – un *filósofo*...”.³²⁹

Por eso, “Sócrates, -que no es artista-, tiene necesidad de la lógica, de la intangibilidad abstracta de la existencia, pues la lógica lo tranquiliza, le da un confinamiento dentro de los horizontes optimistas”.³³⁰ Y por eso, hemos aprendido a tener necesidad de una lógica, de un lenguaje con lo que logramos confianza para vivir en el cosmos y poder llamar a las cosas sin perdernos en el devenir, Nietzsche expresará; “Los hombres póstumos como –yo, por ejemplo- son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor oídos. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás- y de ahí nuestra autoridad...”.³³¹

Debemos reconocer que el devenir heracliteano está presente en el discurso nietzscheano porque lo que nace tiene que estar dispuesto a una dolorosa decadencia y en la tragedia estamos obligados a imbuirnos en lo horrible de la existencia individual, y, aunque, el terror no debe helarnos; la consolación metafísica nos hace ver un mundo que no es porque éste es sólo efímero y es el que es. Por eso somos verdaderamente, por cortos instantes, la esencia primordial misma, y sentimos su apetencia y la alegría desenfrenada de vivir; la lucha, la tortura, el aniquilamiento de las apariencias se nos manifiesta ahora como cosas necesarias ante la intemperante profusión de formas de vida que se presentan y luchan, en presencia de la fecundidad superabundante de la universal voluntad.³³²

³²⁹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Segunda reimpresión. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.33.

³³⁰ Friedrich, Nietzsche. *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1999, p. 240.

³³¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.35.

³³² Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.35.

El aguijón furioso de estos tormentos viene a traspasarnos en el momento mismo en que nos hemos identificado en cierto modo con la inconmensurable alegría primordial de la existencia, en el instante en que nos representamos, por medio del éxtasis dionisiaco, la inmutabilidad y la eternidad de este goce. A despecho del espanto y de la piedad, saboreamos la felicidad de vivir, no en cuanto individuos, sino en la unidad de la vida, confundidos y absorbidos en su placer creador.³³³

Afirmamos junto con Nietzsche que el arte y nada más que el arte. “¡Él es el que hace posible la vida, gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida!”³³⁴ Y agrega Nietzsche:

Única vida posible: la del arte. De otro modo, se aparta uno de la vida. Las ciencias tienden a la destrucción total de la ilusión; si no fuera por el arte (...) ¿Cómo nace el arte? Como un remedio contra el conocimiento. La vida no es posible sino gracias a las ilusiones del arte.³³⁵

Por eso, la racionalidad socrática no tiene cabida en la tragedia griega: la Tragedia es la expresión del arte:

¡Edipo, asesino de su padre, esposo de su madre; Edipo vencedor de la esfinge!” ¿Qué significa para nosotros esta misteriosa tríada de las acciones fatales? Una antiquísima creencia popular, de origen persa, pretende que un mago profeta no pueda ser engendrado más que por el incesto; lo que, respecto a Edipo, adivinador de enigmas y que poseyó a su madre, debemos interpretarlo así; cuando por una fuerza mágica y fatídica es desgarrado el velo del porvenir, pisoteada

³³³ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.56.

³³⁴ *Ibidem*, p.51.

³³⁵ *Ibidem*.

la ley de la individualización y violado el misterio de la Naturaleza, una monstruosidad antinatural, como el incesto, debe ser la causa previa. Pues... ‘¿Cómo se podría forzar a la naturaleza a entregar sus secretos a no ser oponiéndole una resistencia victoriosa, es decir, mediante lo innatural? Éste es el conocimiento que yo veo expresado en aquella espantosa trinidad de destinos de Edipo: él mismo que soluciona el enigma de la naturaleza –de aquella Esfinge biforme– tiene que transgredir también, como asesino de su padre y esposo de su madre, quebrantar las más santas leyes de la naturaleza. Más aún, el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría, dionisiaca, es una atrocidad contra naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, éste tiene que experimentar, también en sí mismo la disolución de la Naturaleza.³³⁶

La naturaleza es parte del flujo perpetuo de las cosas y los griegos la representan desde la sabiduría dionisiaca, donde se vuelcan las pasiones para quebrantar las leyes de la naturaleza, haciendo ver que nada es fijo en ella porque la vida es una realidad cambiante que transgrede las propias normas naturales, realidad que es presentada en el teatro trágico, que es la propuesta mítica que rompe con las costumbres, o como dirá Nietzsche, el yugo de la moralidad y que en el devenir se justifica porque todas las cosas tienen un valor igual; lo bueno y lo malo, van juntos porque son necesarios: “Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado”.³³⁷ Y evidentemente, Nietzsche toma del pensamiento de Heráclito la lucha de contrarios y el πόλεμος (Guerra), que sirve para justificar la tragedia humana. Nietzsche dice:

³³⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., pp.93-94.

³³⁷ *Ibid.*, p.98.

Si a pesar de este formidable yugo de la moralidad de las costumbres, bajo el cual han vivido todas las sociedades humanas; si durante miles de años antes de nuestra era, y aún en el curso de ésta hasta nuestros días (nosotros mismos vivimos en un pequeño mundo de excepción y, en cierto modo en la zona mala), las ideas nuevas y divergentes, las apreciaciones y los instintos contrarios han surgido siempre renacientes, no fue porque estuviesen bajo la égida de un salvoconducto terrible: casi en todas partes la locura es la que allana el camino de la idea nueva, la que rompe la barrera de una costumbre, de una superstición venerada ¿comprendéis ¿por qué ha sido precisa la ayuda de la locura? ³³⁸

Podríamos pensar que para sobrevivir en medio de la tempestad del devenir, necesitamos hacer de la vida una locura que nos aleje de una realidad metafísica inexistente. De La Vega, dice: “la vida, el principio constitutivo de lo ente es rechazada y denigrada mediante una proyección idealista de los valores humanos mediante la construcción de una realidad metafísica”.³³⁹ Pero debemos:

Sintetizar la doctrina de la totalidad de los entes desde, una perspectiva axiológica, en el devenir, que es la realidad cambiante, es la vida misma, que se muestra en la totalidad de todo lo que hay, y lo que hay es, la fuerza dionisiaca expresada en cambio, destrucción, lucha, en un cosmos igual para todos, cuya realidad última es el devenir, que Nietzsche presenta en su concepción trágica de la existencia,

³³⁸ Friedrich Nietzsche, *Aurora*. Biblioteca EDAF.5ª Edición, Madrid. 2007, .76

³³⁹ Marta De La Vega, *Nietzsche, La Crítica de Nietzsche a la Metafísica y su visión del arte como valor supremo*. I Parte. *Revista ECO*, 227, Buchholz, Bogotá. septiembre 1980, 513-553. p.515.

reafirmando el valor de la vida. El concepto de valor para el pensador alemán implica una inversión crítica; por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios. Una valoración supone valores a partir de los cuales se aprecian los fenómenos, pero, por otra parte, y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones o «puntos de vista de apreciación», de lo que deriva su valor propiamente. ¿Cuál es el valor de la verdad? Es un error, o ficción útil a la vida, o te vuelve más fuerte y más creador o más débil o servil, es así, porque la vida es en sí misma una multiplicidad de perspectivas.³⁴⁰

No podemos suprimirle nada a la vida porque suprimimos la realidad, y en la comprensión de la realidad es donde podemos poner de manifiesto el acto creador, que es liberador de la facultad artística, así como el mito trágico muestra la reafirmación de la realidad trágica de la existencia, y ese es el valor de la verdad porque o somos fuertes o débiles para asumir nuestra vida tal como ella es. Nietzsche, dice que:

Los griegos ven sus imágenes reflejadas en los olímpicos, y con esta arma luchó la voluntad del mundo heleno contra el talento para el sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico; de esta lucha entre lo artístico y la visión pesimista del mundo, nació la tragedia. La tragedia está tan lejos de ser una prueba del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que ha de ser considerada, antes bien, como un rechazo y una contra – instancia decisivos de aquél.(...) ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el placer del destruir(...).³⁴¹

³⁴⁰ *Ibid.*, p.516.

³⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pp.143-144.

Inferimos que el filósofo alemán toma de Heráclito: “Hay que saber; que la guerra, es común, que la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad”.³⁴² Según Deleuze, tenemos;

Siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos, en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. En efecto, hasta ahora los hombres habían basado su juicio de valor en una moral del resentimiento; ahora bien, esa voluntad de venganza representa el reverso del Ser como voluntad de poder, es decir, la negación de la vida.³⁴³

Y nosotros, podemos decir con Nietzsche que: el devenir, que es el permanente flujo de Heráclito, no es un movimiento repulsivo, sino es una fuerza propulsiva, donde se da la voluntad de la fuerza creadora, distinta a la voluntad de dominación moral, que niega la vida al afirmar un más allá ficticio: separando el mundo del ser del mundo del aparecer. Nietzsche, ratifica que; “lo que es en verdad es, lo que hay solamente es lo aparente, el devenir”.³⁴⁴ Por eso, “Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía diciendo además que el filósofo es un geneanólogo, no es un juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecánico al modo utilitarista”.³⁴⁵

³⁴² Miroslav Marcovich, *Heraclytus, op. cit.*, p.48.

³⁴³ Marta De La Vega, *Paradojas del Nihilismo y la Voluntad de Poder*. (Actualidad del pensamiento de Nietzsche) Revista *Philosophica*. Universidad Católica de Valparaíso, volumen 30. [Semestre II/2006] p.57.

³⁴⁴ Marta De La Vega, *Paradojas del Nihilismo y la Voluntad de Poder. op. cit.*, p.519.

³⁴⁵ Gilles, Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama, Séptima edición, Barcelona, p.9.

Para Nietzsche:

La verdadera oposición no va a ser la oposición sólo dialéctica entre Dionisos y Apolo, sino aquella, más profunda, entre Dionisos y Sócrates. No es Apolo el que se opone a lo trágico, es Sócrates; porque éste no es ni apolíneo ni dionisiaco.³⁴⁶

Deleuze, dice;

Sócrates es el primer genio de la decadencia: opone la idea a la vida, juzga la idea por la vida, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea; lo que nos pide es llegar a sentir que la vida, aplastada, bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma: Sócrates es el “hombre teórico”, el único contrario del hombre trágico.³⁴⁷

Entendemos que el pensamiento de Sócrates es contrario a la tragedia griega que nos dice que la vida no es redimida porque el hombre enfrenta de manera heroica y mítica su verdad y comprende la finitud de su existencia desde la perspectiva del devenir, que es lo que indica que nada permanece inmutable, de acuerdo con la interpretación que Nietzsche hace de Heráclito. Porque dice el filósofo alemán:

El placer que el mito trágico produce tiene idéntica patria que la sensación placentera de la disonancia de la música. Lo dionisiaco, con su placer primordial percibido incluso en el dolor, es la matriz común de la música y del mito trágico.³⁴⁸

³⁴⁶ *Ibid.*, p.24.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia, op. cit.*, p.198.

De allí que:

El fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluvio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba.³⁴⁹

La Tradición metafísica y la óptica de Nietzsche

En el libro séptimo de la *República*, Platón narra que en una habitación subterránea y cavernosa, que tiene a lo largo de toda la cueva una gran entrada de luz; están allí, desde niños, unos hombres encadenados de piernas y cuello, de modo que allí tienen que permanecer y mirar hacia adelante, impedidos por las cadenas de dar vuelta a sus cabezas. Solo ven el destello de la luz de la leña quemada desde arriba, desde lejos, y por detrás; pero entre el fuego y los encadenados hay un camino alto, a lo largo del cual he aquí que hay edificado un pequeño muro semejante a las pantallas que los ilusionistas despliegan ante los hombres, y en las que muestran sus maravillas. Y lo largo de ese pequeño muro unos hombres unos callados y otros hablando transportan artefactos de toda clase que se reflejan en las paredes de la cueva a través de sombras que es lo podían apreciar algunos de los encadenados.³⁵⁰

³⁴⁹ *Ibid.*, pp.198-199.

³⁵⁰ Platón. *Libro VII de la República*. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1990, p.365.

Platón presenta en la alegoría de la caverna:

El camino del alma desde el mundo sensible hacia el mundo inteligible, que es el ámbito de la verdad, la cual queda afuera de la caverna en que habitamos: la caverna es el ámbito sensible, de la ilusión y el error. Si se quiere llegar a lo que en verdad las cosas son, se ha de avanzar por el camino del intelecto, pues lo que aparece a los sentidos en el mundo sensible no son más que sombras, ilusiones, engaños. Ante esta tradición y contra ella consideramos que el pensamiento de Nietzsche expuesto en el *Nacimiento de la tragedia* y reconocido por pensadores de la talla de Heidegger, plantea un problema metafísico, el problema del ser y del devenir.³⁵¹

De acuerdo con Nietzsche:

El principio supremo de la moral, de la religión cristiana de la filosofía determinada por Platón, dice así: este mundo no vale nada, tiene que haber un mundo “mejor” que éste que está enredado en la sensibilidad, tiene que haber un mundo “verdadero” por encima de él, lo suprasensible. El mundo sensible es sólo un mundo aparente. De este modo se niega en el fondo de este mundo y esta vida y, si aparentemente se les dice sí, se lo hace sólo para finalmente negarlos de manera aún más decidida.³⁵²

Pero:

Ese “mundo verdadero” de la moral, es un mundo inventado; eso verdadero, lo suprasensible, es el error. El mundo

³⁵¹ Paulina Rivero, *Nietzsche. Verdad e Ilusión*. Gerardo Villegas Editor, Universidad Autónoma de México, 2000, p.30.

³⁵² Martín Heidegger, *Nietzsche*. Editorial Destino S.A, Madrid, 2005, p.76.

sensible, dicho platónicamente, el mundo de la apariencia y la falsedad, el error, es el mundo verdadero. Pero el elemento del arte es lo sensible: la apariencia sensible. De ese modo, el arte afirma precisamente aquello que niega la posición del mundo pretendidamente verdadero.³⁵³

La verdad para Nietzsche “no se encuentra en el mundo inteligible, tampoco en el mundo sensible; la posee el dios de la naturaleza y de la vida salvaje”.³⁵⁴ La posee Dionisos, diríamos en nuestra investigación. Para Nietzsche el ámbito del ser y de la verdad no se encuentra fuera de la caverna. Aún más deberíamos decir para Nietzsche no hay cavernas”.³⁵⁵ Este ámbito en el que vivimos, esta tierra y este mundo sensible es lo que es, éste es el mundo del ser;

Diríamos que no hay “otro ser” sino lo que es: Devenir. Nietzsche trata de saber cuál es el valor de la verdad, la cual no es estática, completa ni absoluta; es fondo primordial vivo, móvil, cambiante. Ser es devenir. Debemos entender que *ser* y *devenir* son los conceptos con los que la tradición había pensado la totalidad de la existencia: La voluntad de *apariencia*, de ilusión, de engaño, de devenir y cambio es más profunda, más “metafísica” que la voluntad de verdad, de realidad, de ser.³⁵⁶

Porque a los que; “están entrando en los mismos ríos otras y otras aguas sobrefluyen”,³⁵⁷ lo que significa que el ser no es fijo e inmutable, ser es devenir, como la abundante corriente heracliteana.

³⁵³ Martín Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p.31.

³⁵⁴ Paulina Rivero, *Nietzsche. Verdad e Ilusión, op. cit.*, p. 31.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibidem.*

³⁵⁷ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.58.

Consideramos que Heráclito es quien mejor expone el cambio permanente y dese éste se forma la unidad que se expresa en la multiplicidad del todo, de armonía y tensión, y es en el devenir donde se expresa el *λόγος* (*lógos*), que es común a todo, es regulador del devenir porque: “Todo acontece de acuerdo con el *lógos*”.³⁵⁸ E interpretamos que todo acontece de acuerdo con el *λόγος* (*lógos*) heracliteano;

El cambio y la permanencia son la realidad presente, porque la multiplicidad lleva en sí misma la unidad. Esta visión choca con la metafísica parmenídea, que fue entendida como una metafísica que explora el camino de lo que es ya, y es completo, terminado; desde esta perspectiva lo que “es” no deviene.³⁵⁹

Parménides había dicho: “No se puede pensar lo que no es”; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: “Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción”.³⁶⁰ De acuerdo con De La Vega;

Consideramos que, contra la tradición filosófica instaurada desde Platón, esto es, contra la metafísica occidental, a partir de cuya base se construye la teoría de los dos mundos; contra la ficción en que consiste el concepto central de la metafísica, el del “otro mundo”, expresión de un profundo desagrado frente a lo real, cuya raíz está en el odio contra lo natural, contra el devenir; contra el dualismo moral y ontológico, no hay más que la afirmación de lo sensible, de la apariencia, del devenir como única realidad. El esquema

³⁵⁸ Ángel Cappelletti, *Los fragmentos de Heráclito, op. cit.*, p.23.

³⁵⁹ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos, op. cit.*, pp. 346-376.

³⁶⁰ Friedrich, Nietzsche, *La voluntad de poderío, op., cit.*, p.294.

de Platón se sale de sus goznes; Nietzsche pone al revés, de una manera radical el platonismo, para salir de él. No existen más ni lo “verdadero” ni lo “aparente”, puesto que lo “verdadero” suprasensible, no es sino una mentira. Lo sensible, en cuanto sensible, deja de ser “aparente”, ya que se confunde con la realidad única, ubicada en el plano de la physis; la contraposición con lo “verdadero” pierde sentido pues desaparece el esquema ordenador del platonismo. Así se intenta la superación de la metafísica. “No hay nada fuera del todo”, dice Nietzsche. Todo es Devenir.³⁶¹

Por lo que entendemos, que nada hay fuera del *λόγος* (*lógos*) porque todo es devenir. Por eso, “el devenir viene del mismo ámbito en que deviene el ser: Dionisos y Apolo no son estáticos, son deviniendo. Esa dualidad Dionisos-Apolo para Nietzsche habla del juego de dos potencias artísticas de la naturaleza”,³⁶² que siendo muy diferentes la una de la otra, marchan paralelamente. Apolo no puede sin Dionisos, y éste no puede vivir sin Apolo.

Consideramos que es necesario, al interpretar a Nietzsche, entender que “la verdad es fea”,³⁶³ porque el hombre sabe que con la vida, le va la muerte y que ésta se expresa al enfrentarnos con la verdad del devenir donde Todo es uno y lo mismo, Heráclito dice; “el camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo y el mismo”,³⁶⁴ queriendo explicar que todo es uno, y esa es, la tensión trágica entre Apolo y Dionisos, que son los dos instintos, que plantea Nietzsche, tomados del constante devenir heracliteano.

³⁶¹ Marta De La Vega, *Paradojas del Nihilismo y Voluntad de Poder*, op. cit., p.522.

³⁶² Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.51.

³⁶³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de Poder, Aforismo 817*, op. cit., p.437.

³⁶⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclytus*, op. cit., p.53.

Para Nietzsche,

La verdad, en cuanto valor, es una condición necesaria de la vida, una estimación de valor que la vida lleva a cabo por consideración a sí misma. Así, con la pregunta por el conocer y bajo la forma de esta pregunta nos topamos de manera aún más apremiante con la pregunta por la esencia de la vida. Para decirlo brevemente en una sola frase: nuestro preguntar se dirige ahora a la vida en cuanto cognoscente.³⁶⁵

Dionisos y Apolo: los dos instintos-contrarios de la existencia

Es importante que indiquemos que Nietzsche, toma de la mitología- porque, los griegos pre-filosóficos, hablaron a través de sus mitos-, a Apolo y Dionisos, que es desde donde, concilia la lucha de contrarios y establece, la armonía de opuestos, que es la unidad en la multiplicidad, que el filósofo alemán asume del devenir heracliteano. En ellos plasmaron –dice Nietzsche– “profundas doctrinas secretas para la comprensión del arte, y no la expresaron con conceptos, sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus divinidades artísticas”.³⁶⁶ Y Apolo y Dionisos, son las dos figuras míticas, empleadas por Nietzsche para sustentar su propuesta filosófica, teniendo como fundamento, el *πόλεμος* (*pólemos*) heracliteano.

Nietzsche se apropia de un elemento sustancial al decir:

El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella

³⁶⁵ Martín Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p.440.

³⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.40.

enorme desconfianza a los poderes tiránicos de la naturaleza (...) fue superada constantemente una y otra vez, por los griegos (...) los dioses olímpicos son el medio por el que los griegos soportan la existencia.³⁶⁷

Y en: “dos deidades griegas –Dionisos y Apolo- encuentra Nietzsche la representación de la lucha y la armonía en que consiste la totalidad de la existencia”.³⁶⁸ Se puede decir, que: “todo adquiere sentido a la luz de la tensión entre estas dos potencias”.³⁶⁹ Que se muestran en los contrarios de Heráclito al decir: “Como (una) y misma cosa existen en nosotros: lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo viejo: porque estas últimas cosas, al tornarse, resultan aquellas primeras, y aquellas, al tornarse, éstas”.³⁷⁰

Para Nietzsche, “las dos potencias artísticas brotan de la naturaleza misma”,³⁷¹ y lo interpreta tomando los contrarios de Heráclito de Éfeso. Apolo y Dionisos, que son potencias que se manifiestan en la vida del ser humano: por un lado la bella apariencia, que es Apolo, un dios que según Nietzsche exige mesura, el dios de las bellas formas, el dios sereno. Por otro lado, Dionisos, que es un dios de origen no griego; Edwin Rhode se refiere a él “como una gota de sangre extranjera en el panteón griego”.³⁷² Nietzsche retoma el popular mito griego de Sileno, para ilustrar el terror ante el sufrimiento y la caducidad de todo lo existente, por parte del ser humano:

³⁶⁷ Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, op. cit., p.21.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.60.

³⁷¹ Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, op. cit., p.24.

³⁷² Edwin Rhode, *Psique*. Traducción Wenceslao Roces. Alianza Editorial, México, 1983, p.44.

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas habría intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dionisos, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demon; hasta que forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras en medio de una risa estridente: Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto-.³⁷³

Apreciamos en las palabras de Sileno una terrible verdad de la existencia: la vida es efímera y la muerte inevitable para todo ente individual, además el dolor que ella conlleva, y la falta de sentido de todo ello; por lo que nuestra vida es insignificante porque todo es devenir. Nietzsche, con respecto a la insignificancia de la existencia dice:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal, pero a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer (...) cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza.³⁷⁴

³⁷³ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.54.

³⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira....* Editorial Tecnos, Madrid, 2008, p.17.

Y, agrega en *Schopenhauer educador*: “Toda filosofía que cree que con un acontecimiento político puede desplazar o resolver el problema de la existencia es una filosofía de broma, una filosofía de mala ley”.³⁷⁵ Afirmamos entonces, que, nada cambiará la verdad de la existencia en el desgarrador devenir, donde la pasión y nuestra gloria marchan al compás de la decepción y la desdicha, lo que no podemos cambiar, apoyándonos al igual que el filósofo alemán en: “Cuando observamos de despiertos, es muerte, y cuanto dormidos, vida (realidad)”.³⁷⁶

Nietzsche se pregunta, en lo que debería ser un título de uno de sus libros, *cómo los griegos superaron el pesimismo*. Los griegos no se conformaron con la sabiduría de Sileno, mas tampoco la negaron; *la superaron*. La sabiduría de Sileno fue superada constantemente, una y otra vez, por medio del mundo de los dioses griegos: “para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses”.³⁷⁷ Porque con los dioses griegos, podían justificar el drama y las pasiones humanas, que es semejanza, del todo fluye (*panta rei*) sin cesar incluyendo al hombre y su verdad: vivir y morir, por eso, en la fábula de *Sileno*, se nos muestra el azar, la fugacidad de la existencia como la verdad del ser.

Sin embargo, el conocimiento profundo de la vida nos lleva a comprender la insignificancia de nuestras vidas en el *devenir* universal y nada de lo que hagamos cambiará en algo el devenir, no podemos cambiar el devenir o mejor no podemos cambiar la fealdad de la verdad porque todo fluye sin cesar. Y, aunque los griegos ponen en sus dioses una idea de redención, esta imagen de poderes sobrenaturales resplandecientes ofrece, como mucho,

³⁷⁶ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.68.

³⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.53.

una solución estética o literaria. Y Nietzsche deja claro que esto no vale lo suficiente porque, la “redención es por medio de la ilusión”.³⁷⁸

Y podríamos decir que:

Es una forma ilusoria e incompleta de redención: la salvación de la aterradora falta de significado en el núcleo de la vida se lograba por medio del mito griego en las lindes de la vida, en los sueños. Apolo, sin la ayuda de Dionisos, imagina la redención, pero no logra otorgarla. Dado que la redención tiene que tener lugar no por encima de la vida, no después de ella, sino dentro de ella, el soñador apolíneo debe unir sus fuerzas a las del revelador dionisiaco para satisfacer la poderosa necesidad de los griegos domar la vida.³⁷⁹

Como muestra el análisis nietzscheano, la sabiduría de Sileno que aunque revela, la terrible verdad del hombre, tenemos el mundo apolíneo de la belleza y la moderación que es desde donde: “Apolo se lanza a la acción como contrapeso protector contra los instintos *tiranos y bárbaros* que es el conocimiento dionisiaco del sufrimiento. E igual que Apolo saca fuerza de Dionisos, es más: no podría vivir sin Dionisos, tampoco Dionisos”.³⁸⁰ Por eso que: “Mientras que el artista apolíneo re-presenta las pasiones domesticándolas y adornándolas, el artista dionisiaco reproduce una copia de la unidad primordial, su dolor y su contradicción o la refleja, abriéndose o trata de mantener a raya”.³⁸¹

³⁷⁸ *Ibid.* p.58.

³⁷⁹ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un immoralista*, op. cit., p.80.

³⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.57.

³⁸¹ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un immoralista*, op. cit., p.80.

Mientras que:

Apolo es, por así decirlo, todo pensamiento y nada de acción, Dionisos es todo acción y nada de pensamiento. El abandono y el jolgorio dionisiacos, como la configuración y la creación de mitos apolíneos no consiguen satisfacer la aguda necesidad humana de redención. La tragedia griega, según Nietzsche, supera el fracaso de unos y otras confiriendo una sabiduría redentora.³⁸²

La Tragedia es la justificación de la existencia

Como hemos dicho al igual que Nietzsche, los griegos:

Superan el pesimismo silenaico al transfigurar el dolor de la fugacidad y el sin sentido de la vida en representaciones artísticas con las que es factible vivir, y al hacerlo crea arte; imitando a ese artista cósmico que es la Naturaleza misma. Para un pensador que considera que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida,³⁸³

Por eso:

La tragedia griega es grandiosa porque es la obra de arte en la que estos dos instintos -Apolo y Dionisos- en tensión se encuentran equilibradamente apareados entre sí: el coro musical de la tragedia nos presenta el lado dionisiaco mientras que la escenificación del drama es la expresión apolínea de esa sabiduría dionisiaca del coro.³⁸⁴

³⁸² *Ibid.* p.82.

³⁸³ Friedrich Nietzsche, *Prólogo a Richard Wagner en el Nacimiento de la tragedia, op. cit.*, p.39.

³⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia, op. cit.*, p.8.

Nietzsche invierte así:

La parábola de la caverna de Platón en la cual el que busca la sabiduría escapa de la cueva tenuemente iluminada pero debe evitar mirar directamente al sol para evitar quemarse los ojos. Mientras que Platón describe la búsqueda del conocimiento como un ascenso a alturas mareantes, Nietzsche imagina la búsqueda de la verdad como un descenso a horribles abismos. Para los dos, sin embargo, el conocimiento del orden natural parece ser la base de la excelencia humana.³⁸⁵

Nietzsche, dice que: la Tragedia únicamente es coro, porque el drama actuado es posterior a la tragedia, que es la crítica del pensador alemán a Eurípides tal como se ha dicho, porque, ¿Cómo podría el coro ser “espectador”, si de él surge el drama escénico? Para que el coro fuera el espectador ideal, tendrá que haber existido primero el drama actuado, y esto no fue así, porque para Nietzsche, la verdadera realidad no se encuentra en la cotidianidad del público, sino en el mundo trágico, formado por el coro y el drama, en donde se presenta la más auténtica realidad; la realidad trágica, que es justamente donde el pensamiento de los griegos tiene cabida al presentar la vida como ella es, siendo el héroe la expresión más genuina y la vida heroica es nacer pero trascender en el devenir.

En Nietzsche, desde nuestra revisión, lo real no se encuentra en la vida cotidiana, sino en las experiencias profundas y plenas, tales como las que llegan a expresarse en el arte trágico, y en las voces del coro se expresa la sabiduría dionisiaca del hombre frente a su verdad, que es el ser originario que muestra que hemos venido a la existencia para irnos, en el torrente del devenir, que

³⁸⁵ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un inmoralista, op. cit.*, p.83.

es el hombre verdadero,³⁸⁶ que es, un hombre sumergido en el devenir donde lo racional y lo irracional forman parte del todo. Pero que sabemos que, a pesar de su profundo dolor, la vida es indestructiblemente bella, poderosa y placentera;³⁸⁷ profundo es el dolor, pero el placer lo es aún más, la vida es bella pero también a pesar de ser trágica es placer y dolor, es la hermosa conjugación de los contrarios heracliteanos en el devenir inocente donde nada es bueno ni malo, simplemente es. Nietzsche tiene como fuente esta vida, y no otra. Ese consuelo nietzscheano viene del coro trágico, que representa la vida inextinguible, continuará aún sin la humanidad entera. Al prescindir “*de una dolorosa representación de la realidad*”, la tragedia trajo a la luz el carácter fundamental de la existencia”.³⁸⁸ Consideramos que la interpretación dionisiaca muestra que la vida es, pues, el comienzo de la muerte, pero la muerte es la condición de nueva vida. No hay culpa, ni en consecuencia redención, sino la inocencia del devenir; un devenir constante, como lo afirma Heráclito, que es la afirmación del niño que juega junto al mar, de allí que: “La edad (madura del hombre) es un niño que juega a los dados: ¡el poder real está en las manos de los niños!”.³⁸⁹

Y la vida se encuentra gobernada por la inocencia constructiva y destructiva de un niño: “De un niño es el *poder real*”³⁹⁰, había dicho Heráclito;

La vida es tan inocente como lo es el juego de un niño, en sí no es buena ni mala, la construcción y la destrucción de la

³⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.81.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un inmoralista*, op. cit., p.84.

³⁸⁹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.113

³⁹⁰ Ángel Cappelletti, *Los fragmentos de Heráclito*, Fragmento. B52, El fragmento completo dice: “El tiempo es un niño que juega, tirando los dados: del niño es el reino”, op. cit., p.90.

vida está más allá de toda valoración moral (...) la vida es un niño que se divierte construyendo y destruyendo castillos en la arena. Y a pesar de todo, la vida sigue existiendo por siempre: bella, indestructible y sobre todo inmoral.³⁹¹

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche propone en la última metamorfosis (el niño):

El niño es capaz de inocencia y olvido. Un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira sola, un primer movimiento, un sagrado decir sí. Sí, para el juego de la creación, hermanos, se necesita un sagrado sí; entonces el espíritu quiere su voluntad, lo perdido para el mundo conquista para sí su mundo.”; ríe, construye y destruye, no pretende que su juego sea eterno, sino simplemente juega.³⁹²

Para Nietzsche, no podemos juzgar la vida moralmente, porque la fuerza de la vida es inocente, y el filósofo alemán se apoya en el fragmento 93(52), del filósofo Heráclito de Éfeso, para sustentar su juego inocente del devenir, por lo que los seres humanos, igual que el héroe trágico, trascienden en el arte, y “es el arte la actividad que sólo el ser humano posee, es lo que nos distingue por excelencia”.³⁹³ Por eso, Nietzsche describe:

Al hombre dionisiaco como alguien que ha mirado una vez dentro de las cosas; que ha obtenido conocimiento de la eterna naturaleza de las cosas; que posee verdadero conocimiento de la horrible verdad; que, no siendo ya capaz

³⁹¹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.145.

³⁹² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid. 1997, p. 94.

³⁹³ Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*. Editores Mexicanos Unidos, Cuarta Edición, México, 1983, p.123.

de tener consuelo ni siquiera en los dioses, ve en todas partes el horror o el absurdo de la existencia.³⁹⁴

Pero, en la crítica a Sócrates, Nietzsche indica la verdadera contraposición; el conflicto entre los instintos y la razón que es simbolizado como el conflicto entre Dionisos y Sócrates. Es por eso que: “La descripción nietzscheana de la muerte de la tragedia a manos del racionalismo optimista, que exigía una visible relación entre acción correcta y comprensión racional, se convierte en una contraposición de dos visiones enfrentadas de la sabiduría; la trágica y la científica o teórica”.³⁹⁵ La figura de Sócrates afirma el filósofo alemán- “nos lleva a considerar un eterno hambriento que como amargado bibliotecario se queda miserablemente ciego a causa del polvo de los libros y las erratas de imprenta”.³⁹⁶

Por lo tanto la muerte de la tragedia en la antigua Grecia, la extinción de la sabiduría trágica y el consiguiente profundo sentimiento de un inmenso vacío suscita en Nietzsche un doliente panegírico que anticipa de manera sorprendente la muerte de Dios que hace su loco. Nietzsche culpa al drama euripidiano y a la dialéctica socrática de enviar la tragedia a la tumba. El primero hace que la materia de la tragedia abandone el tema heroico y elevado de las consecuencias de la sabiduría para la vida y lo sustituya por los asuntos civiles y contratiempos corrientes y a los enredos cómicos de los ciudadanos de a pie; la segunda coloca a la tragedia ante el tribunal de la razón y halla la descripción de la vida humana poco convincente porque desafía la expresión racional.³⁹⁷

³⁹⁴ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un inmoralista*, op. cit., p.84.

³⁹⁵ *Ibid.*, p.91.

³⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.150.

³⁹⁷ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un inmoralista*, op. cit., p.87.

Sócrates es el símbolo de la razón; por lo que encontramos que detrás de la crítica a Sócrates se encuentra la crítica de la razón porque según Nietzsche:

Lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico=alegre. Otro modo de plantear la gran ecuación: querer=crear. No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir, y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, *pathos* dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia.³⁹⁸

Los efectos perjudiciales de la creencia de Sócrates en un orden racional se pueden ver, según Nietzsche:

En la característica actividad de Sócrates. Seguido por sus admiradores, Sócrates ponía a prueba a estadistas, poetas y artesanos en la plaza del mercado examinándolos de sus actividades especiales. Para deleite de sus jóvenes compañeros, humillaba rutinariamente a sus respetados interlocutores revelando su incapacidad para explicar su supuesta excelencia u ofrecer un fundamento teórico de ésta. Lo que Nietzsche descubre y censura es el corazón y núcleo de la tendencia socrática, *la elevación de la razón discursiva sobre la acción instintiva*. En su actividad característica, Sócrates, según Nietzsche, denigra los instintos y subvierte su legítima autoridad para regir la conducta.³⁹⁹

³⁹⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, Séptima edición. Editorial Anagrama, Barcelona, España, 2002, p.55.

³⁹⁹ Peter Berkowitz, *Nietzsche, ética de un inmoralista*, op. cit., p.90.

El filósofo alemán, años más tarde (1888), dirá:

Me preguntan qué es idiosincrasia en los filósofos... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su egipticismo. Creen estar haciendo un honor a una cosa cuando la *deshistorifican, sub specie aeterni* (desde el punto de vista de la eternidad), cuando hacen de ella una momia. Cuando los filósofos han manejado desde hace milenios eran momias conceptuales; de sus manos no han salido vivo nada real. Matan, disecan, esos señores ídólatras del concepto, cuando adoran; son peligrosos para la vida de todo cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, igual que la procreación y el crecimiento, son para ellos objeciones, refutaciones incluso. Lo que es, no deviene; lo que deviene no es (...). Ahora bien, todos ellos creen, con desesperación, incluso, en el ente. Pero como no logran hacerse con él, buscan razones de por qué se les sustrae. *Tiene que haber una apariencia, una estafa, en el hecho de que no percibamos el ente: '¿Dónde está el estafador?' 'Ya lo tenemos' gritan felices, '¡es la sensibilidad!'* Estos sentidos, que por los demás son también tan inmorales, nos engañan sobre el mundo verdadero. Moraleja: librarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la ciencia histórica no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que presta fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: Todo eso es *pueblo*. ¡Ser filósofo, ser momia, representan al monótono-teísmo mediante una mímica de enterradores! ¡Y fuera sobre todo con el cuerpo, esa *idée fixe* de los sentidos digna de conmiseración!, ¡lastrando con todos los errores de la lógica que existen, refutando; imposible incluso, por más que tenga la desfachatez de dárselas de real!....⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos, op. cit.*, pp. 51-52.

Nietzsche aparta, con suma reverencia, el nombre de Heráclito que, desde nuestra investigación, es el filósofo presocrático que el filósofo alemán emplea como fortaleza de su discurso filosófico, especialmente en sus obras de madurez: al respecto, señalamos;

Si el otro atajo de filósofos rechazó el testimonio de los sentidos porque estos mostraban multiplicidad y cambio, él (Heráclito) rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen persistencia y unidad. *También Heráclito fue injusto con los sentidos*. Estos no mienten ni del modo que creían los eleáticos ni como él creía: no mienten en modo alguno. Lo que nosotros *hacemos* con su testimonio, esto y solo esto introduce la mentira en ellos, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración (...). La *razón* es la causa de que falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten (...) Pero Heráclito tendrá razón eternamente al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo '*aparente*' es el único: '*el mundo verdadero*' es un *mero añadido obra de la mentira...*⁴⁰¹

La tragedia griega no es dialéctica

Según Deleuze, debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche.⁴⁰² El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracto y poco comprensible si no se descubre en ella contra quién va dirigida. Y la pregunta, ¿contra quién? Pero una de ellas particularmente importante, es el super hombre; va dirigido contra la concepción dialéctica del

⁴⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos, op. cit.*, p.52.

⁴⁰² Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía, op. cit.*, p.17.

hombre(...) porque en Nietzsche, la relación esencial de una fuerza contra otra nunca se concibe como un elemento negativo en la esencia; una fuerza no niega la otra sino que afirma su propia diferencia y goza de esta diferencia.⁴⁰³ Evidentemente que el filósofo alemán está tomando de Heráclito el principio de los contrarios.

Y este planteamiento del filósofo alemán es importante para comprender: que el hombre es un espíritu libre, que no es esclavo de la moral, que se desenvuelve en la vida, que es movimiento y lucha, en la que se le presentan fuerzas tan disimiles en las que es necesario crear valores para hombres libres, en un devenir en el que fluyen de manera armónica la lucha de contrarios.⁴⁰⁴

Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*, dirá:

Solamente se elige la dialéctica cuando no se tiene ningún otro recurso. Se sabe que con ella se despierta desconfianza, que persuade poco. Nada es más fácil de borrar que el efecto que hizo un dialéctico, así lo demuestra la experiencia de toda asamblea en la que se hable. Solo puede ser legítima defensa, en las manos de quienes ya no tienen otras armas. Hay que verse obligado a pugnar por el propio derecho: antes no se hace uno de ella. Por eso eran dialécticos los judíos; el zorro Reinecke lo era: ¿cómo?, ¿y también Sócrates lo era?⁴⁰⁵

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Marta De La Vega, *La Crítica de Nietzsche a la Metafísica y su visión del arte como valor supremo*, op. cit., p.23.

⁴⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pp.51-52.

Deleuze nos presenta:

El célebre aspecto dialéctico de la relación señor-esclavo, según la cual el poder es concebido, no como voluntad de poder, sino como representación del poder, como representación de la superioridad en cuanto reconocimiento por uno de la superioridad del otro. Lo que quieren las voluntades en Hegel, es hacer reconocer su poder, representar su poder.⁴⁰⁶

Deleuze dice que,

Según Nietzsche, hay aquí una concepción totalmente errónea de la voluntad de poder y de su naturaleza. Una concepción semejante a la que plantea Hegel, es la del esclavo, que es la imagen del hombre del resentimiento cuando se hace del poder. Es el esclavo quien sólo concibe el poder como objeto de reconocimiento, materia de una representación, bazar de una competición, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos.⁴⁰⁷

Entendemos que el esclavo adopta la misma actitud de dominación que tenía el amo y esto le impide hacerse libre y desarrollar su libertad construyendo una vida basada en su propia creación e intuición, por eso Nietzsche contra esta relación dialéctica antepone, lo que toma de Heráclito, los contrarios, planteando que la existencia trae consigo la lucha de contrarios, que es la unidad de las distintas expresiones de la multiplicidad, por lo que es prudente, "... convenir en que todas las cosas son uno"⁴⁰⁸ de acuerdo con el filósofo de Éfeso.

⁴⁰⁶ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit. p.17.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.44.

De allí que, quien interprete a Nietzsche debe evitar “Sobre todo, *dialectizar* el pensamiento nietzscheano bajo cualquier pretexto. Sin embargo se ha hallado un pretexto: es el de la cultura trágica del pensamiento trágico, de la filosofía trágica que, como Deleuze, reconoce la obra de Nietzsche”.⁴⁰⁹ Podemos decir que: “(...) Nietzsche opone la visión trágica a otras dos visiones: dialéctica y cristiana”.⁴¹⁰ Y como hemos dicho, la dialéctica (Sócrates) es la muerte de la tragedia (Eurípides), y el filósofo alemán ratifica el valor de la vida desde la óptica del arte en el teatro trágico que es la expresión sublime, porque nos presenta la vida tal como ella es; con alegrías, angustias, tristezas y tantas pasiones contenidas en un mundo donde lo racional no tiene cabida. Creemos con Deleuze, en la incapacidad congénita de la dialéctica, (...) de comprender, de pensar lo trágico.⁴¹¹ “Yo soy el que ha descubierto lo trágico, dice Nietzsche; incluso los griegos lo han desconocido”.⁴¹² Y en este sentido, el filósofo alemán se permite sustentar su filosofía primera en lo trágico de la existencia partiendo del

Asimismo encontramos que:

La dialéctica propone una cierta concepción de lo trágico: asocia lo trágico a lo negativo, a la oposición, a la contradicción. La contradicción del sufrimiento y de la vida, del destino particular y del espíritu universal en la idea; el movimiento de la contradicción, y también de su solución: así se representa lo trágico. Y, si se considera El Nacimiento de la tragedia, se percibe sin ninguna duda que Nietzsche no es un dialéctico....⁴¹³

⁴⁰⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.19

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibidem*, p.20.

⁴¹² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.305.

⁴¹³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.20.

En efecto, desde una perspectiva antihegeliana, la propuesta filosófica de Nietzsche es antidialéctica porque acoge en su concepción de la existencia, de la vida misma que es devenir, que es voluntad de poder, del devenir como lo es, como una conjunción simultánea de oposiciones y contraposiciones; a la vez, porque si todo lo que es es devenir, nada es fijo ni inmutable sino siempre en incesante cambio. Para orientarnos en medio de ese torrente vital que es el devenir, lo fijamos mediante categorías, que inventamos, porque sin ello no podríamos vivir, mediante una voluntad de poder creadora, que afirma y enaltece la vida, en vez de envilecerla o negarla o de disolvernos en medio del devenir, en el fondo sin fondo de lo dionisíaco. Tal invención es una ficción necesaria para la vida. De allí que la máxima forma de ficción, del arte como invención, sea el mito trágico, la tragedia que abarca lo sublime y el horror, la grandeza y la bajeza, la mezquindad y la generosidad. Todo simultáneamente en un solo espacio, tiempo y lugar, e incluso en un mismo personaje, que sin embargo vive su desgracia con inocencia. Tal, por ejemplo, el caso de Edipo. Nietzsche tiene a la vista el aporte de los grandes trágicos griegos.

Para entender este aspecto, consideramos que se debe revisar la influencia de Heráclito en Nietzsche, que se apropia de elementos como el del fragmento (27) 51, que dice: “No entienden (los hombres) cómo (todo) lo divergente sin embargo converge hacia sí mismo: (En realidad, tratase de una) conexión (o acoplamiento) basada en tendencias opuestas, como en el caso del arco o bien de la lira”.⁴¹⁴ Al respecto, para comprender a Nietzsche consideramos que se debe tener en cuenta el pensamiento Heráclito del flujo permanente, y la lucha de contrarios, pues Dionisos y Apolo no son una contradicción, sino los contrarios que son la unidad

⁴¹⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.45.

antitética en la multiplicidad, y de allí la expresión heracliteana: “Hay que saber: que la guerra es común, que la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad”.⁴¹⁵ Y la tragedia griega en Sófocles y Esquilo, es la representación del hombre frente a la vida, que no es una contradicción, ni una confrontación dialéctica, es la vida del hombre tal como es; “la vida necesita ser justificada, es decir, redimida del sufrimiento y de la contradicción”.⁴¹⁶

Apolo triunfa del sufrimiento del individuo por la radiante gloria con la que rodea la eternidad de la apariencia, borra el dolor. Dionisos, en cambio, retorna a la unidad primitiva, destroza al individuo, lo arrastra al gran naufragio y lo absorbe en el ser original: de esta manera reproduce la contradicción como dolor de la individuación, pero los *resuelve* en un placer superior haciéndonos participar en la sobreabundancia del ser único o del querer universal. Dionisos y Apolo no se oponen pues como términos de una contradicción, sino más bien como dos modos antitéticos de resolverla: Apolo, mediatamente, en la contemplación de la imagen plástica; Dionisos, inmediatamente, en la reproducción, en el símbolo musical de la voluntad.⁴¹⁷

Al respecto de los contrarios como dos instintos primordiales del hombre, Nietzsche dice en obra póstuma:

De dos estados de ánimo surge el arte del hombre como una fuerza natural, disponiendo de él por completo: como síntesis de la visión y como consecuencia de lo orgiástico. Ambos estados de ánimo, aunque más débilmente; suelen encontrarse

⁴¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.20

⁴¹⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.18.

en la vida normal: en el sueño y en la embriaguez. Pero entre el sueño y la embriaguez hay una diferencia, aunque los dos desencadenan en nosotros fuerzas artísticas lo hacen de manera diferente. El sueño dispone a ver, a entrelazar, a poetizar; la embriaguez, a la pasión, a los gestos, al canto a la danza.⁴¹⁸

Deleuze dice:

La *tragedia* es esta reconciliación, esta admirable y precaria alianza dominada por Dionisos. Porque, en la tragedia, Dionisos es el fondo de lo trágico. El único personaje trágico es Dionisos: «dios sufriente y glorificado»; el único objeto trágico, son los sufrimientos de Dionisos, sufrimientos de la individuación pero reabsorbidos en el placer del ser original; y el único espectador trágico en drama, quien expresa lo trágico en un drama. *La tragedia es el coro dionisíaco que se distiende proyectando fuera de sí un mundo de imágenes apolíneas...En el curso de varias explosiones sucesivas, el fondo primitivo de la tragedia produce, por irradiación, esta visión dramática, que es esencialmente un sueño...El drama es, pues, la representación de nociones y acciones dionisíacas, la objetivación de Dionisos bajo una forma y en un mundo apolíneos.*⁴¹⁹

El artista trágico-señalaría Nietzsche- no es pesimista, no es dialéctico, se cuestiona y cuestiona, se enfrenta a lo terrible y la

⁴¹⁸ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de Poderío*, Aforismo 792, Kröener 798, IV, “en el fondo sólo me he esforzado en adivinar por qué lo apolíneo griego ha tenido que surgir de un subsuelo dionisíaco; en por qué el griego dionisíaco ha tenido necesariamente que convertirse en apolíneo”, op. cit., p. 556.

⁴¹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.31.

hermoso y fecundo, es dionisiaco, diferente al hombre teórico, racional.

Existencia trágica como devenir heracliteano

Si la tragedia griega no es dialéctica, ni racional, podríamos plantearnos según Deleuze: “¿Tiene algún sentido la existencia?”,⁴²⁰ que según Nietzsche,

Es el más elevado interrogante de la filosofía, es el más empírico y a la vez el más experimental porque plantea simultáneamente el problema de la interpretación y de la valoración. Si la entendemos bien, esta pregunta significa: ¿Qué es la justicia? Y Nietzsche puede decir, sin exageración, que toda su obra consiste en ese esfuerzo por entenderla bien. Existen, pues, formas equivocadas de entender la cuestión; desde tiempo atrás sólo se ha buscado el sentido de la existencia, presentándola como algo en falta o culpable, algo injusto que debía ser justificado.⁴²¹

Desde nuestra indagación, por otra parte, Nietzsche se apoya en Heráclito, al plantear el tema de la justicia, porque para el filósofo de Éfeso: “(...) la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad”,⁴²² asimismo dice que, la justicia es la guerra; “(...) que a unos los hace esclavos, a otros libres”.⁴²³ Y para Nietzsche, la existencia no es ni punitiva, ni racional, es, como es el devenir, justa.

En nuestra investigación hemos afirmado con Nietzsche que Anaximandro y Heráclito son pensadores que indagaron desde

⁴²⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.31

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.48.

el *apeiron* y desde el flujo permanente de las cosas el problema de la existencia del ser. Pero Anaximandro es superado por Heráclito porque para el filósofo de Éfeso no es *hybris*, porque la existencia es justicia, es devenir, y en la unidad están contenidos los contrarios, uno de esos contrarios son la vida y la muerte. Por eso, la vida no es sufrimiento no es *injusticia*, en consecuencia es justa. No hay *justificación*, porque la medida y la desmedida, son los contrarios armónicos, en permanente e inestable equilibrio. Lo que es diferente a entender la existencia como *hybris* o como crimen.

De acuerdo con Deleuze, Anaximandro es el filósofo que según Nietzsche, dio su perfecta expresión a la concepción punitiva de la existencia: “Los seres se recompensan unos a otros la tristeza y la reparación de su injusticia, según el mandato el tiempo”.⁴²⁴ Pero desde nuestra interpretación, en la Tragedia griega, Nietzsche, dice: “Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado”.⁴²⁵ Seguramente que el filósofo alemán habla desde el lenguaje de los contrarios de Heráclito. Asimismo nada escapa a la unidad, y en la unidad ocurren las distintas expresiones del *lógos*; donde la vida y la muerte son sólo categorías de la multiplicidad de ese mismo *lógos*. El ser, entonces no es fijo ni inmutable; solo devenir, y el devenir no es justo o injusto, es devenir, por lo que ser es devenir. Nietzsche asume de la filosofía heracliteana del devenir, la expresión: “Si habéis oído no a mí sino al *Logos*, es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”.⁴²⁶

⁴²⁵ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, op. cit., p.98.

⁴²⁶ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.44.

Deleuze dice que:

Schopenhauer es una especie de Anaximandro moderno, por lo que Nietzsche es influido por éste, y nos preguntamos; ¿Qué gusta tanto a Nietzsche en uno y en otro, y qué explica que en *El Nacimiento de la Tragedia* sea aún fiel, en general a la interpretación de Schopenhauer? Sin ninguna duda es su diferencia con el cristianismo. A juicio de Nietzsche, los cristianos hacen de la existencia algo criminal, o sea culpable, pero que todavía no se acerca a la falta y a la responsabilidad. Los mismos Titanes desconocen aún la increíble invención semítica y cristiana, la mala conciencia, la falta y la responsabilidad.⁴²⁷

Y a partir del *Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche opone el crimen titánico y prometeico al pecado original.

En *Ecce Homo* Nietzsche escribe:

En el pecado original, la curiosidad, las falsas apariencias, la inconsistencia, la concupiscencia, en fin, una serie de defectos femeninos se consideran como el origen del mal... Así el crimen para los arios (griegos) es masculino; la falta, para los semitas, es femenino.⁴²⁸

Dice Deleuze, “no hay ninguna misoginia nietzscheana: Ariana es el primer secreto de Nietzsche, el primer poder femenino, el *Ánima*, la inseparable novia de la afirmación dionisiaca”.⁴²⁹ Pero el poder femenino es diverso, negativo y moralizador, madre terrible, madre del bien y del mal, que desprecia y niega la vida.

⁴²⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.33.

⁴²⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*. Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial, sexta reimpresión, 2004, p.22.

⁴²⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.34.

No existe otra manera de devolver el honor a la filosofía. Hay que empezar por ahorcar a los moralistas. Mientras hablen de la felicidad y de la virtud, sólo convertirán a la filosofía a las mujeres viejas. Miradlos a la cara, a todos estos sabios ilustres, desde milenios: todas viejas mujeres, o mujeres maduras, madres para hablar como Fausto: ¡Las madres, las madres! ¡Terrible palabra!⁴³⁰

Por eso, “la filosofía no puede ser vista desde interpretaciones de *viejas moralistas*”,⁴³¹ porque la existencia, como hemos dicho, no es ni buena ni mala, es amoral.

Coincidiendo con Deleuze, en relación al cristianismo,

Nietzsche considera que los griegos son unos niños. Su manera de despreciar la existencia, su «nihilismo», no tienen la perfección cristiana. Juzgan la existencia culpable, pero no han inventado aún ese refinamiento que consiste en juzgarla culpable y responsable. Cuando los griegos hablan de la existencia como criminal e “*hybrica*”, creen que los dioses han vuelto locos a los hombres: la existencia es culpable, pero son los dioses quienes asumen la responsabilidad de la falta. Esta es la gran diferencia entre la interpretación griega del crimen y la interpretación cristiana del pecado.⁴³²

Y los dioses griegos, “servían entonces para justificar al hombre hasta cierto grado también en lo malo, servían como causas del mal; en aquel entonces tomaban sobre sus hombros no el castigo,

⁴³⁰ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit. p.33.

⁴³¹ *Ibid.* p.34.

⁴³² *Ibidem*, p.36.

sino, como es más noble, la culpa”.⁴³³ Realmente, el problema no es: “la existencia culpable, ¿es o no es responsable? Sino, la existencia, ¿es culpable o inocente? En este caso Dionisos ha hallado su verdad múltiple: la inocencia, la inocencia de la pluralidad, la inocencia del devenir y de lo que es”.⁴³⁴ Y el devenir, como lo hemos precisado en la investigación, no necesita justificación porque incluso Deleuze, dice: “Heráclito ha negado el propio ser. Más aún: ha hecho del devenir una afirmación”⁴³⁵ y sin duda quiere decir (...) solo existe el devenir”.

De allí que debamos:

Reconocer el devenir de todo ente, incluido el hombre, sin estabilidad, sin finalidad, donde todo se desliza, se desvanece, se disipa y gira sin cesar; aceptar a la vez la provisionalidad esencial del hombre y su precaria condición, a pesar de lo cual el hombre es capaz de afirmarse y de sobrepasarse a través de una voluntad de poder creadora, significa, según Nietzsche, aceptar y reconocer el sentido trágico de la realidad. En ello reposa el sentido de lo sobrehumano, la suprema esperanza (...) Nadie es responsable del hecho de que el hombre existe, está constituido de tal o cual manera, se encuentra en tales condiciones, en tal medio. Es imposible separar la fatalidad de su ser de la fatalidad de todo lo que ha sido y de todo lo que será. “Nadie tiene la culpa”, “todo es inocencia del devenir”, porque no existe nada fuera del todo (...) hay allí un gran consuelo, pues es allí donde reposa de todo lo que es”.⁴³⁶

Y Heráclito, que es la fuente de la que bebe Nietzsche, dirá

⁴³³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p.150.

⁴³⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.36.

⁴³⁵ *Ibid.*, p.38.

⁴³⁶ Marta De La Vega, *Paradojas del Nihilismo y la Voluntad de Poder*, op. cit., p.520.

sonriente: “Los que no han comprendido (esta verdad) aun después de haberla oído, a sordos se asemejan; se ellos habla el refrán: Aunque presentes, están ausentes”.⁴³⁷ Por eso para los hombres que no ven el orden que nos muestra Heráclito: “el “mundo verdadero” acabo convirtiéndose en una fábula”.⁴³⁸ Porque el mundo es devenir, es la lucha de contrarios.

⁴³⁷ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.22.

⁴³⁸ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.67.

CAPITULO IV
El devenir heracliteano: antecedente
del proyecto filosófico de Nietzsche

El devenir como juego inocente del niño

A partir de Heráclito comprendemos el juego inocente del niño, es un interesante argumento tomado por Nietzsche de la expresión del filósofo de Éfeso: “La edad (madura del hombre) es un niño que juega a los dados: ¡el poder real está en las manos de un niño!”.⁴³⁹ Desde esta influencia el filósofo alemán asume la inocencia del devenir; al respecto Deleuze pregunta “¿Qué significa inocencia?”⁴⁴⁰ Nietzsche al respecto, denuncia, como hemos dicho: “nuestra deplorable manía de acusar, de buscar responsables fuera de nosotros o incluso en nosotros, funda su crítica en varias razones, de las que la primera es que nada existe fuera del todo”.⁴⁴¹ Según Deleuze, la última más profunda, es “Hay que desmenuzar el universo, perder el respeto a todo”.⁴⁴² Por eso: “la necesidad de la inocencia”.⁴⁴³ Con la que podemos asumir la verdad de lo múltiple, es la verdad que como un niño, no respeta ningún patrón, y que desde la perspectiva de Nietzsche, es el devenir. Y comprendemos que el devenir es la

⁴³⁹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.113.

⁴⁴⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía, op. cit.*, p. 37.

⁴⁴¹ *Ibid.* Deleuze se refiere al Aforismo 468 III, Friedrich Nietzsche de la Voluntad de Poder: “no se puede juzgar al todo, ni medirlo, ni compararlo, sobre todo, negarlo”.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibidem*, p.38.

fuerza que mueve, es lo que cambia cada cosa, lo que afirma y es afirmado, y que es particularmente inocente, tanto como el niño que juega con el todo, sin detenerse.

Nosotros consideramos, que esto, significa ver el mundo desde la inocencia del niño sin los lentes de la tradición, que hacía ver que hay un mundo fuera de éste, y por lo tanto éste en el que vivimos solo es ilusorio; por eso, como los niños, debemos desarmar, desarreglar, inventar, crear tal como el juego inocente del niño construyendo y destruyendo castillos en la arena, sin detenerse en el tiempo sino de manera incesante se pierde el respeto por todo y lo que no se deja interpretar por una fuerza, ni valorar por una voluntad, exige otra voluntad capaz de valorarla, otra fuerza capaz de interpretarla, esa es la avalancha del devenir.

Nietzsche afirma:

(...) el pueblo separa el rayo del relámpago y toma este último como efecto de un sujeto denominado rayo, así también la moral del pueblo separa la fuerza de las manifestaciones de la fuerza, como si detrás de lo fuerte hubiera un sustrato indiferente que fuese libre de manifestar su fuerza de no hacerlo. No existe ese sustrato; ni hay ser detrás del obrar, del producir efectos, del devenir; el que obra ha sido meramente añadido al obrar por la imaginación: el obrar lo es todo.⁴⁴⁴

Ésta, es una verdad que debemos entender, porque, dice Deleuze, es “nuestra situación, con relación a la existencia, entonces, negamos la propia existencia, sustituimos la interpretación por la depreciación, inventamos la depreciación como manera

⁴³³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, op. cit., p.81.

de interpretar y valorar”.⁴⁴⁵ Al respecto, el filósofo alemán considera: “Una de esas interpretaciones ha naufragado, pero como pasaba por la única interpretación posible, parece que la existencia ya no tenga sentido, que todo sea vano”.⁴⁴⁶ Nietzsche afirma:

El hombre necesita “la verdad”, un mundo que no se contradiga, que no falsee nada y que no cambie, un mundo verdadero –un mundo en el que no se padezca contradicción, ilusión, cambio–, causas del sufrimiento. No duda un instante de que haya un mundo, así, que deba haberlo; querría dar un camino que le vinculase a este mundo. ¿Dónde busca el hombre en este caso la idea de la realidad? ¿Por qué hace derivar precisamente el sufrimiento del cambio, de la ilusión, de la contradicción? ¿Por qué no hace derivar de ellos su felicidad...?⁴⁴⁷

Esta vida, como hemos dicho, no es racional, es inocencia, es el juego de la existencia, de la fuerza y de la voluntad. La existencia afirmada y apreciada: “La fuerza no separada, la voluntad no desdoblada, he aquí la primera aproximación de la inocencia”.⁴⁴⁸ Y del efesio es de quien Nietzsche toma este fundamento de la inocencia del niño, del cual Deleuze dice:

Heráclito es el pensador trágico. El problema de la Justicia recorre su obra. Heráclito es aquél para quien la vida es radicalmente inocente y justa. Entiende la existencia, a partir de un *instinto de juego*, que hace de la existencia

⁴⁴⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.37.

⁴⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.253.

⁴⁴⁷ *Ibid.* p.319.

⁴⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, op. cit., p.83.

un *fenómeno estético*, no un fenómeno moral o religioso. Nietzsche lo opone punto por punto a Anaximandro.⁴⁴⁹

Heráclito “*ha hecho del devenir una afirmación* (...) y hay que reflexionar durante largo tiempo para llegar a comprender lo que significa hacer del devenir una afirmación, sin duda –dice Deleuze– quiere decir en primer lugar: solo existe el devenir”.⁴⁵⁰ Nietzsche dirá en su obra póstuma: “El hecho de imprimir al devenir el carácter de ser, es la suprema voluntad de poderío”.⁴⁵¹ Por lo que al afirmar el ser del devenir, afirmamos más el ser o que el ser se afirma en el devenir, ser es devenir, que son las expresiones del fuego heracliteano, que es *Dike*, en el mostrarse de la *physis* y bajo la dirección del *lógos*. Y esta verdad: sin embargo, no es asumida por el hombre común, por lo cual Heráclito agrega que permanece el hombre dormido, aunque esté despierto, o mejor: “(...) siempre faltos de comprensión (...) tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído”.⁴⁵²

La afirmación del devenir es el ser; es la afirmación del fuego heracliteano y no heracliteano, que es lo múltiple como expresión de lo uno, la afirmación múltiple es la manera como lo uno se afirma, porque “Lo uno es lo múltiple”.⁴⁵³ Por lo que: “(...) de cada cosa (es posible formar una) unidad, y de (esta) unidad todas las cosas”.⁴⁵⁴ Y, efectivamente, coincidimos con Deleuze:

¿Cómo lo múltiple saldría de lo uno, y continuaría saliendo desde una eternidad de tiempo, si precisamente lo uno se

⁴⁴⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.37.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵¹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.333.

⁴⁵² Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.21.

⁴⁵³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit. p. 39.

⁴⁵⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.43.

afirmase en lo múltiple? “Sí Heráclito sólo distingue un elemento único, es pues en un sentido diametralmente opuesto al de Parménides (o Anaximandro)... Lo único debe afirmarse en la generación y en la destrucción”.⁴⁵⁵

Sostenemos al igual que Nietzsche, que Heráclito ha mirado profundamente: no ha visto ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devenir, ninguna culpabilidad de la existencia. “No ha visto nada negativo en el devenir, sino todo lo contrario: la doble afirmación del devenir y del ser del devenir, en resumen la justificación del ser”.⁴⁵⁶

Heráclito –continúa Deleuze–:

Es el oscuro porque nos lleva al umbral de lo oscuro: ¿Cuál es el ser del devenir? ¿Cuál es el ser inseparable de lo que consiste el devenir? *Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir, como justicia y como ser”.⁴⁵⁷

Desde la mirada de Nietzsche, se presenta como: “La fe en el ser se afirma como una consecuencia: el verdadero móvil primero es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto del devenir, el desprecio del devenir”⁴⁵⁸ porque el devenir es inocente, no necesita justificarse o justificar, es. Y podemos interpretar, que la existencia no tiene nada de responsabilidad, no es *hybris*, es sólo pura justicia y, por otra parte, lo uno es lo múltiple, en

⁴⁵⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.39.

⁴⁵⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.39.

⁴⁵⁷ *Ibid.* p.319.

⁴⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.319.

consecuencia, lo múltiple y lo uno, es el devenir, es el ser, que es el juego, el juego del devenir, “el *Aíōn*, dice Heráclito, es un niño que juega, que juega al chito”.⁴⁵⁹ Debemos –dice Deleuze–:

Indagar en el secreto de la interpretación de Heráclito: la *hybris* se opone al instinto del juego. “No es un orgullo culpable, es el instinto del juego incesantemente renovado, que llama a la luz a mundos nuevos; no una suma de injusticias que expiar, sino la justicia como ley de este mundo; no el *hybris*, sino el juego, la inocencia”.⁴⁶⁰

La *hybris*, es: “la piedra de toque de todo heraclitiano”,⁴⁶¹ porque nos indica que la existencia, el devenir, no es resentimiento, mala conciencia; el ideal ascético del nihilismo, el devenir no es un crimen (*hybrys*) es un juego, es justicia, es luz, es inocencia.

El Devenir es expresión del *λόγος* (*lógos*)

Consideramos que Nietzsche, para afirmar el devenir, utiliza el lanzamiento de dados, afirmando a su vez, el ser del devenir, explicando que:

El lanzamiento de dados tiene dos momentos. Nietzsche llega a presentar la tirada de dados como jugándose sobre dos mesas distintas, la tierra y el cielo. La tierra donde se lanzan los dados, el cielo donde van a caer. Pero estas dos mesas no son dos mundos. Son las dos horas de un mismo

⁴⁵⁹ Nietzsche en *Así Habló Zaratustra*, propone en *Las Tres Transformaciones*, el juego cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño (...). E inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma (...), *op. cit.*, p. 22.

⁴⁶⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y su Filosofía*, *op. cit.*, p.40.

⁴⁶¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y su Filosofía*, *op. cit.*, p.40.

mundo, los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en que se echan los dados, la hora en la que caen los dados.⁴⁶²

Se trata de un lanzamiento:

Donde los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en el que el ser se afirma en el devenir y lo uno es el múltiple. Inútilmente se dirá que, lanzados al azar, los dados no producen necesariamente la combinación victoriosa, el doble seis que trae consigo una nueva tirada. Es cierto, pero sólo en la medida en el que el jugador no ha sabido primero afirmar el azar.⁴⁶³

Y esto es:

Porque, así como lo uno no suprime ni niega lo múltiple, la necesidad no suprime ni destruye el azar. Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. Nietzsche hace del azar una afirmación.⁴⁶⁴

No hay finalidad: “Mi palabra es: dejad que el azar venga a mí, es inocente como un niño”.⁴⁶⁵ Y así es: “en el círculo, el

⁴⁶² *Ibid.*, p.41.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y su Filosofía*, *op. cit.*, p.40.

⁴⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*. III “Antes de la salida del sol “y en el “Monte de los olivos”. Centro Editor de Cultura, Buenos Aires, 2007, p.132-139.

principio y el fin coinciden”,⁴⁶⁶ por lo que, “hay una *correlación* de afirmaciones: azar y necesidad, devenir y ser, múltiple y uno. No se confundirá lo que es afirmado correlativamente con lo que es negado o suprimido por la transmutación”.⁴⁶⁷

Saber afirmar el azar es saber jugar, de allí que,

El mal jugador confía en varias tiradas, dispone de la causalidad, es lo que Nietzsche quiere decir cuando habla de la eterna araña, de la tela de araña de la razón “Una especie de araña de imperativo y de finalidad que se esconde tras la gran tela, la gran red de la causalidad” Abolir –dice Deleuze– el azar cogiéndolo en las pinzas de la causalidad y de la finalidad en lugar de afirmar el azar, confiar, en la repetición de las tiradas; en lugar de afirmar la necesidad confiar en una finalidad: he aquí todas las operaciones del mal jugador. Tienen su raíz en la razón, pero, ¿Cuál es la raíz de la razón? El espíritu de venganza, nada más que el espíritu de venganza, ¡la araña!⁴⁶⁸

Ese es el resentimiento de la repetición de las tiradas; la mala conciencia en el caer en una finalidad porque Nietzsche dice; “que el Universo no tiene finalidad, que no hay ni finalidades que esperar ni causas que conocer, ésta es la certeza para jugar bien”.⁴⁶⁹ Y más enfático dirá: “No “conocer”, sino esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas”,⁴⁷⁰ pero al igual que el jugador de Dostoievski, que juega, aun cuando sabe

⁴⁶⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.41.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p.43.

⁴⁶⁹ *Ibidem.*

⁴⁷⁰ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.48.

que se somete al azar, al ganar o perder; así es el devenir, con los sinsabores del azar, que muestra los resultados que reafirman la necesidad del azar, esa necesidad es el devenir donde todo ocurre por la tormenta de expresiones de la unidad.

El análisis hecho por Deleuze apoya nuestra tesis. Explica Deleuze:

Así, para Platón, el devenir es en sí mismo un devenir, ilimitado, un devenir loco, un devenir *hybrico* y culpable que, para que adopte un movimiento circular, debe sufrir la acción de un demiurgo que le doblegue por la fuerza, que le imponga el límite o el modelo de la idea: he aquí que el devenir o el caos son rechazados por parte de una causalidad mecánica oscura, y el ciclo llevado a una especie de finalidad que se impone desde afuera; el caos no subsiste en el ciclo; el ciclo expresa la forzada sumisión del devenir a una ley que no es la suya.⁴⁷¹

Y dice que: “Quizás únicamente Heráclito, incluso entre los presocráticos, sabía que el devenir no es *juzgado*, que no puede serlo, que no recibe su ley de otra parte, que es justo, y posee en sí mismo su propia ley”.⁴⁷² Nietzsche, tomando de Heráclito: “(...) la guerra es común, (...) la discordia es justicia y todo acontece por discordia y necesidad”.⁴⁷³ Por lo que; “Únicamente Heráclito presintió que el caos y el ciclo no se oponían en nada”.⁴⁷⁴ Y el filósofo de Éfeso afirmó, como lo hemos dicho, que todo se encuentra gobernado por el *lógos*: “Si habéis oído

⁴⁷¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.43.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.48.

⁴⁷⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, op. cit., p.43.

José Máximo Briceño
no a mí sino al Logos, es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”.⁴⁷⁵ De lo cual, podemos decir que; el *lógos* heracliteano dirige el devenir que abraza cada una de la expresiones del azar y la necesidad: este es un poderoso avance de Nietzsche con respecto a su maestro Heráclito.

Del pesimismo de Schopenhauer a Dionisos y Apolo

Es necesario señalar que en la formación filosófica de Nietzsche, encontramos a Schopenhauer, que dice:

El mundo es mi representación” ésta es una verdad aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo el hombre puede llegar a su conocimiento abstracto y reflexivo: cuando a él llega, ha adquirido al mismo tiempo el criterio filosófico.⁴⁷⁶

Pero para Nietzsche, como para el trabajador intelectual en general había un paso a dar: liberarse del libertador, que en este caso consideramos, al igual que Brandes (2004)

la liberación reviste la forma de una evolución tranquila hacia la independencia durante la cual subsiste el reconocimiento, que es hoy muy diferente del giro brusco que sufrieron sus sentimientos hacia Wagner y que le llevaron a negar todo valor a las obras que anteriormente le habían parecido preciosas entre las preciosas.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.44.

⁴⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.17.

⁴⁷⁷ Georg Brandes, *Nietzsche (Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático, op. cit.*, p.17.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche
Es preciso indicar que Schopenhauer, en *El mundo como voluntad y representación*, dirá:

Que estará demostrado para él que no conoce ni un sol ni una tierra, no únicamente un ojo que ve al sol y una mano que siente el contacto de la tierra, que el mundo que lo rodea no existe más que como representación, es decir, única enteramente en relación a otro ser: el ser que percibe, que es él mismo.⁴⁷⁸

Nietzsche, al igual que Kierkegaard, considera que: “nadie del mundo sabría decirte en seguida por qué existes; pero puesto que estás en él, trata de dar un sentido a tu existencia, señalando un fin todo lo grande y noble que sea posible”.⁴⁷⁹ Nietzsche, como hemos indagado en:

El Nacimiento de la tragedia, escucha los presagios más felices (en la música alemana) y en la decadencia del coro, cuando indica a Eurípides como el racional que le da un sentido que no conoce la tragedia como representación de lo más alto a que el hombre puede llegar que es a una vida heroica, una vida en la cual se lucha contra las más grandes dificultades, por una cosa que de un modo o de otro aprovecharán todos.⁴⁸⁰

Y hemos aclarado que:

La tragedia griega, es el lugar por excelencia donde el hombre expresa su voluntad por vivir por algo, por una cosa que le es

⁴⁷⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía, op. cit.*, p.43.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.48.

propia pero que lleva el destino trágico de la existencia que se muestra cual devenir, inclemente como la demostración de un mundo que es cambio: que es y no es, interpretándose la voluntad como la fuerza que se le imprime al devenir y que evidencia en la tragedia.⁴⁸¹

Nietzsche tomará de Heráclito, no el destino sino el fundamento del devenir porque: “El camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo”,⁴⁸² y desde esta mirada, la vida no es pesimismo schopenhaueriano, ni un conocimiento abstracto es la lucha de contrarios, donde la unidad es la expresión del cambio permanente y: “Como una misma cosa existen en nosotros: lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo viejo: porque estas últimas cosas, al tornarse, resultan aquellas primeras, y aquéllas al tornarse éstas”.⁴⁸³ Y esta perspectiva de Heráclito Nietzsche la asume como la fuerza libertadora, rechazando el pesimismo de Schopenhauer, pero buscando un pesimismo de la salud, un pesimismo salido del vigor, de la fuerza desbordante, y descubre ese pesimismo en los griegos. Desarrolló esta idea en: “*El Nacimiento de la tragedia*, en la cual hace uso de dos calificativos nuevos: apolíneo y dionisiaco. Las dos divinidades del arte griego, Apolo y Dionisos, personifican la oposición existente entre las artes plásticas y la música”.⁴⁸⁴

En Nietzsche encontramos: en sus primeros escritos cierto número de fórmulas preferidas de Schopenhauer que más tarde no volveremos a encontrar. En Schopenhauer no hay jamás una concesión, una adulación, este hombre asume

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.53.

⁴⁸³ *Ibid.* p.60.

⁴⁸⁴ Georg Brandes, *Nietzsche, op. cit.*, p.36.

libremente el papel ingrato de decir la verdad, su idea directora es ésta. “Es imposible una vida feliz”. Que el hombre, como la vida misma no sea una sustancia sino un eterno y trágico *faciendum* –trágico, es decir estamos obligados a crear valores (Nietzsche) en un mundo antimágico, esto es, que se revela como resistencia (Ortega)- no es una circunstancia que venga a doblar la voluntad del hombre, sino a tratar de ponerle los pies sobre la tierra.⁴⁸⁵

Entendemos en nuestra investigación que el hombre es su vida trágica: enfrentado al mundo, en un constante devenir, ante el cual no se doblega, sino que lo confronta desde su perspectiva e iniciativa como ser creador y para no sucumbir, entiende que éste es el mundo y que él forma parte de él. Siendo lo trascendente de la existencia comprender la finitud de la vida, una vida en la que está obligado a crear valores, frente a los riesgos y desventuras de la existencia que no es trágica es devenir; es vida.

Por eso, para afirmar la existencia trágica, Nietzsche recurre a los contrarios heracliteanos, que se corresponden con el mito griego; Apolo y Dionisos, que personifican la oposición existente entre el sueño y la embriaguez;

En un principio los dioses se aparecieron a los hombres en el sueño; el sueño es el mundo de las bellas apariciones. Si, por el contrario dirigimos nuestras miradas hacia las profundidades del alma humana, más bajas que las esferas del pensamiento y, el reino de la imaginación, descubrimos un mundo de terror, de éxtasis, el reino de Dionisos. Arriba se imponen la belleza, la medida y la armonía; pero abajo, la

⁴⁸⁵ Julio Quesada, *Prólogo del libro Nietzsche crítico de Kant, op. cit.*, p.11.

riqueza desbordante de la naturaleza se expande en alegría y en dolor. Más tarde Nietzsche declarará haber encontrado en la antigüedad las primeras trazas de esta tendencia a profundizar y a explorar. Pero desde el momento que nos ocupa, ve en los preceptos morales generalmente admitidos una cosa apta para ponernos en estado de inferioridad frente a la naturaleza; busca el término opuesto de esa teoría y lo encuentra en el principio más hostil al cristianismo, el principio puramente artístico que él bautiza con el nombre de dionisiaco.⁴⁸⁶

El pensamiento de Nietzsche se interna en los senderos prohibidos:

Buscando la relación con la necesidad que tenemos de más “verdades”. Y se pregunta de lo que consideramos como un valor. ¿No se podría decir lo contrario? ¿Es esto considerado como un bien? ¿No es más bien un mal? ¿Pero sería pretender que el diablo lo sea igualmente? ¿No estamos nosotros equivocados? ¿No somos engañados y engañados todos? Y arruinada la noción del “yo” caerá por tierra todo el edificio de la filosofía dogmática, fundado en la creencia en la Verdad, Una e Idéntica a sí misma.⁴⁸⁷

Y Nietzsche expresará:

Pues, ciertamente, sin la verdad de nuestro “yo” como bien supo ver Descartes, ninguna otra verdad es posible; nuestra existencia, aterrada por un mundo en perpetuo devenir,

⁴⁸⁶ Georg Brandes, *Nietzsche, op. cit.*, p.38.

⁴⁸⁷ Georg Brandes, *Nietzsche, op. cit.*, p.38.

necesita verdades sólidas y fijas a las que agarrarse, las de la Ciencia, la Moral o la Religión; pero ¿Cómo fundarlas cuando en lugar de esa sustancia permanente que llamamos “yo” solo encontramos un desfile de máscaras cambiantes? Quizá esté muy cerca el tiempo en que se comprenda cada vez mejor que la piedra angular de los edificios filosóficos tan sublimes y absolutos que los filósofos dogmáticos han erigido hasta el día de hoy, no ha sido jamás, en el fondo, sino una superstición popular cualquiera que se remonta a tiempos inmemoriales: por ejemplo la superstición del alma, que, en forma de creencia en el “sujeto” y en el “yo”, no ha cesado aún hoy de causar daño.⁴⁸⁸

El filósofo alemán interpreta sólidamente el pensamiento heracliteano: “Este mundo, el mismo para todos (los hombres), no fue ordenado por ningún dios u hombre, sino que ha existido siempre, existe y existirá; (siendo) un fuego siempre vivo que se va prendiendo en medidas y apagando en medidas”.⁴⁸⁹ Y este mundo es como el fuego heraclitiano, no necesita excusas se enciende con medidas y se apaga con medidas, en un devenir permanente y constante.

Según Dolores Castrillo (2007), en el prólogo de *Más allá del bien y del mal*,

La diferencia de Nietzsche con respecto al filósofo dogmático es precisamente esta conciencia de que la verdad es tan sólo una ficción regulativa para conservar y aumentar la vida. (...) Hasta ahora, en la larga historia del nihilismo, el

⁴⁸⁵ Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Biblioteca EDAF, Madrid, 2006, p.34.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

hombre se hallaba al servicio de la verdad. Pero toda verdad esclerotizada, petrificada, que ha olvidado su origen, acaba por ‘egiptizar’ la existencia, por negar la vida, que sólo se conserva cuando se supera a sí misma en su eterno devenir transfigurador.⁴⁹⁰

Y completa esta interpretación Dolores Castrillo (2007) al decir:

Es, pues, necesario devolver al hombre el control de la verdad, la posibilidad de crearla, de experimentar con ella y otra vez, poniéndola a su servicio, con el fin de inventar una existencia cada vez más plena, un mundo inocente y divino en cuyo eterno devenir las “verdades” de hoy serán los fantasmas del mañana. Pero hablemos con seriedad: hay buenas razones para creer que todo dogmatismo filosófico, por solemne, definitivo y absoluto que se pretenda, no ha sido nunca más que una especie de noble puerilidad, un balbuceo de principiante (...). Sin duda hablar como Platón lo ha hecho del espíritu y del bien era poner patas arriba la verdad y negar incluso el perspectivismo, condición fundamental de toda vida. Por poco médico que uno sea, se puede preguntar también: “¿Quién contagió esa enfermedad a Platón, la planta humana más bella de la antigüedad? ¿Habría sido acaso el maligno Sócrates? ¿Habría sido realmente Sócrates el corruptor de la juventud? ¿Habría merecido la cicuta?”⁴⁹¹

Nietzsche, más adelante, se preguntará por el valor de la voluntad de lo verdadero:

Admitiendo que deseemos la verdad ¿por qué no, más bien, lo no verdadero, o la incertidumbre, o incluso la ignorancia?

⁴⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, op. cit., p.34.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.34.

¿Es el problema del valor de lo verdadero el que se nos ha plantado ante nosotros, o hemos sido nosotros quienes nos hemos plantado ante él? ¿Quién es Edipo aquí y quién la esfinge? Al parecer, el asunto es una encrucijada de cuestiones y problemas ¿Y se creará nos parece, en definitiva, que hasta ahora nunca se había planteado, que hemos sido nosotros los primeros en percibirlo, en afrontarlo, en atrevernos con él? Pues implica un riesgo, y quizá el riesgo supremo.⁴⁹²

Creemos que en la filosofía de Nietzsche se evidencia un fundamento que trata de mostrar, que “es necesario que (los hombres) sean enterados de muchas cosas”,⁴⁹³ y esta es la preocupación de Heráclito de Éfeso, que Nietzsche asume como propia y es desde donde se produce la liberación de su maestro (Schopenhauer) porque comienza a entender e interpretar que la existencia no es un acto injusto sino el mayor acto de justicia, e incluso que la vida es esta, y podemos a partir de ella preguntarnos por la “verdad” y “valores” que hemos admitidos como verdaderos.

De allí que consideremos fundamental, revisar la propuesta que Nietzsche nos ofrece en la *Filosofía en la época trágica de los griegos*, que es otro lugar (además del *Nacimiento de la tragedia* y textos posteriores) donde el filósofo hemos entendido asume la filosofía heracliteana del devenir para marcar su discurso filosófico.

⁴⁹² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, op. cit., p.48.

⁴⁹³ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.26.

CAPÍTULO V

La noción del devenir en el discurso nietzscheano

Distinción según Nietzsche entre los filósofos *Preplatónicos* y los *Presocráticos* como fundamento de su discurso filosófico

Partimos de la expresión de Nietzsche, que nos indica: “la filosofía es peligrosa allí donde no está en plena posesión de sus derechos; solo la salud de un pueblo, pero no de cualquier pueblo, le confiere su legitimidad”.⁴⁹⁴ En Grecia encontró la filosofía el camino ideal que: “va de Tales a Sócrates tiene algo prodigioso”,⁴⁹⁵ y para nosotros la *Filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), es un texto que reafirma la importancia que tuvo para Nietzsche de los primeros pensadores griegos para su programa filosófico. Esta obra que revisamos, “permaneció inédita en la vida de Nietzsche, aparecería publicada sólo tras su muerte, en 1903, junto con algunos escritos póstumos, en una edición de obras completas”.⁴⁹⁶

Con el manuscrito *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, “Nietzsche pretendía rendir tributo a unos nuevos maestros que habían surgido ante él, ya incluso antes de acceder a la cátedra: los filósofos griegos más antiguos, aquellos a los que

⁴⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p.33.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p.10.

⁴⁹⁶ Luis F. Moreno C., *Prólogo de la Filosofía en la época trágica de los griegos*, *Ibid.*, p.13.

él denominaba los caracteres puros, anteriores a Platón”.⁴⁹⁷ En el *Nacimiento de la Tragedia* (1871) “Nietzsche había dirigido sus dardos contra Sócrates y el optimismo socrático que, al ser introducido por él en el ámbito de la cultura ateniense, minaba el verdadero espíritu de la tragedia ática, el verdadero espíritu trágico”.⁴⁹⁸ Es así que comprendemos que:

Ese espíritu trágico o de completa aceptación del mundo del devenir, del ámbito de las apariencias, surgido genuinamente de un mundo que se acepta a sí mismo tal y como es, con su dosis siempre constante de vida y muerte; una aceptación instintiva, alejada del “intelectualismo” que primaría en Grecia tras la enseñanza de Sócrates y que debilitaría la cultura helena.⁴⁹⁹

Mostrando Nietzsche, en estos primeros escritos (como profesor) los caracteres de los primeros filósofos presocráticos.

Las clases impartidas por Nietzsche, partían de un punto de vista schopenhaueriano, destacando que estos hombres, los presocráticos, en tanto que verdaderos intérpretes de la naturaleza y del mundo del devenir, eran sin embargo, una manifestación pareja de un espíritu genuinamente griego, no anclado de por sí en lo cotidiano y en el trasiego de una existencia banal; era el denominado espíritu griego o de la época trágica: Empédocles, Demócrito y, sobre todo Heráclito, cobran para Nietzsche toda su grandeza y le ayudan a superar la influencia de Schopenhauer. Pero

⁴⁹⁷ Luis, F. Moreno, C., *Ibid.*, p.18.

⁴⁹⁸ Luis, F. Moreno, C., prólogo de la obra póstuma de Friedrich Nietzsche *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

de estos pensadores, Heráclito se transforma para él, en el máximo representante de un ideal de libertad, de *amor fati* y de orgullo clásico; con ese modelo adquiere Nietzsche una armadura con la que enfrentarse más vigorosamente a sus contemporáneos y entregarse al juicio de la posteridad; más adelante en *Ecce Homo*, ya a las puertas de la locura, refiriéndose a Heráclito: en su cercanía siento más calor y me encuentro mejor que ningún otro lugar.⁵⁰⁰

De Heráclito tomará Nietzsche, como lo hemos afirmado a lo largo de esta investigación, elementos para evidenciar el devenir: porque para el filósofo alemán: “La fe en el ser se afirma solamente como consecuencia: el verdadero móvil primero es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto del devenir, el desprecio de lo que es devenir”.⁵⁰¹ En el devenir, como cambio permanente, está el fundamento de todo lo que es según Nietzsche. Por lo cual afirmará: “se debe transformar la fe: una cosa es así o asá, de esta otra manera en la voluntad: “la cosa debe devenir” así o de otra manera (asá), por tanto”.⁵⁰²

La cultura trágica de los griegos, antecedente de la filosofía de Nietzsche

Debemos considerar que, según Nietzsche, los griegos son los verdaderos creadores de la filosofía, por eso:

Los griegos, en tanto que pueblo verdaderamente sano, *legitimaron* de una vez por todas las filosofías por el simple hecho de filosofar; y precisamente, lo hicieron con mayor

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad del poderío*, *op. cit.*, p. 319.

⁵⁰² *Ibid.*, p.326.

intensidad que todos los demás pueblos. No fueron capaces de abandonar esta ocupación a tiempo, pues incluso en su época más estéril se comportaron como apasionados admiradores de la filosofía, si bien es cierto que bajo tal nombre sólo entendían ya las piadosas sutilezas y las sacrosantas disquisiciones de la dogmática cristiana, pero no fue por aflicción o melancolía sino desde la ventura, en una edad plena de fortaleza; la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz.⁵⁰³

Y en consecuencia, “filosofaron en tanto hombres civilizados y teniendo la cultura y civilización como propósito”,⁵⁰⁴ fueron, “ciertamente, los descubridores de las típicas mentes filosóficas, con respecto a la posteridad no han añadido ya nada que sea esencial”.⁵⁰⁵ Pero importante es decir que:

En los filósofos griegos existe una estrecha relación entre su pensamiento y su carácter; domina una estricta necesidad, no tenían convención alguna, puesto que en aquellos tiempos los filósofos o los eruditos no constituían ninguna clase social, vivían para el cultivo del conocimiento, creando un estilo propio que cada uno desarrolló metamorfoseándolo hasta el mínimo detalle y la máxima grandiosidad.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.34.

⁵⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.37.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p.40.

Asimismo, interpretamos que Nietzsche considera:

El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia decía mucho más que cualquier juicio moderno, ya que aquellos tenían ante sí, en su abundante apogeo, y porque, para ellos el sentimiento del pensador no se confundía –como para nosotros- en la discrepancia existente entre el deseo de libertad, belleza, grandeza de vida y el impulso hacia la verdad que tan sólo se pregunta: “¿Qué es lo verdaderamente valioso de la existencia?”.⁵⁰⁷

Nietzsche ve unas características especiales en los filósofos griegos porque:

Existe una férrea necesidad que encadena al filósofo a una verdadera civilización; pero ¿cómo será posible algo así cuando no exista tal civilización? En este caso, el filósofo es tan sólo un cometa imprevisible, que parte atemorizado, mientras que en los casos más favorable brilla como un astro de primera magnitud en el sistema solar de la cultura. Los griegos legitiman la existencia del filósofo porque silo entre ellos es un cometa.⁵⁰⁸

Los filósofos preplatónicos, un grupo con caracteres homogéneos

Desde el inicio, en *La filosofía* en la época trágica de los griegos, Nietzsche admite sin reparo que los preplatónicos, son un grupo homogéneo y que solo a ellos dedica esta obra y dice que: “Platón constituye el primer gran carácter híbrido y como tal se expresa tanto en su filosofía como en su personalidad”.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p.39.

Quiere decir Nietzsche que:

Con Platón les falta algo a los filósofos; algo esencial si los comparamos con aquella *república de pensadores geniales* que se extiende de Tales a Sócrates. Quien deseara pronunciarse desfavorablemente acerca de aquellos maestros antiquísimos podría calificarlos de *simples* o unilaterales, y a sus epígonos, con Platón a la cabeza, de *complejos* o múltiples.⁵¹⁰

En los primeros filósofos encontramos, ese algo, el cual, según Nietzsche:

Es la unidad del pensamiento y de la vida. Unidad compleja: un paso para la vida, un paso para el pensamiento. Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir. La vida *activa* el pensamiento y el pensamiento a su vez *afirma* la vida. No tenemos siquiera idea de esta unidad presocrática.⁵¹¹

Los preplatónicos, como los denomina Nietzsche, “son filósofos puros”⁵¹² por eso la crítica a Platón, que es un “filósofo de carácter mixto”⁵¹³ porque “en su doctrina existen elementos socráticos, pitagóricos y heracliteanos; he aquí que ya no represente un tipo puro”.⁵¹⁴ Y reflexiona el filósofo alemán:

⁵¹⁰ *Ibidem.*, p.40.

⁵¹¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p.24.

⁵¹² Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos, op. cit.*, p.40.

⁵¹³ *Ibidem*, p.40.

⁵¹⁴ *Ibid.*

Es una verdadera desgracia que nos haya quedado tan poco de aquellos viejos maestros filósofos y que lo poco que poseemos sea incompleto como consecuencia de esa pérdida, los juzgamos involuntariamente en función de criterios erróneos y, dejándonos llevar por el simple hecho completamente azaroso de que Platón y Aristóteles nunca carecieron de copistas y admiradores, tendemos a favorecer a estos últimos en detrimento de sus predecesores.⁵¹⁵

Es así como: “El secreto de la filosofía, puesto que se ha perdido desde los orígenes, sigue quedando por descubrir en el futuro”.⁵¹⁶

Nietzsche, dice:

Mucha gente cree en una providencia propia que actúa sobre los libros, un *fatum libellorum*: más, dicha providencia debió ser, ciertamente, bastante malvada al habernos querido privar de los textos de Heráclito, de la maravillosa poesía de Empédocles, y de los escritos de Demócrito que elevan a los antiguos filósofos a la altura de Platón, incluso superándole en ingenuidad; en cambio, para consolarnos de dicha pérdida nos puso en las manos aquellos otros escritos de, los estoicos, los epicúreos y los de Cicerón.⁵¹⁷

De manera categórica, Nietzsche afirma:

No necesitamos que nos haya quedado ni una sola palabra, ni una anécdota, ni una fecha más de las que nos ha quedado -y lo

⁵¹⁵ *Ibidem.*, p.41.

⁵¹⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p.25.

⁵¹⁷ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos, op. cit.*, p.42.

José Máximo Briceño
mismo si nos hubiera quedado menos- para establecer la tesis de orden general de que los griegos legitimaron la filosofía.⁵¹⁸

Y en su crítica, Nietzsche explica que: “Todo filosofar moderno es pura apariencia erudita; es pura política y es policial; lo mediatizan gobiernos, iglesias, academias, costumbres, modas y cobardías humanas”.⁵¹⁹ En consecuencia,

La práctica filosófica se limita únicamente a suspirar: “¡Si por lo menos la situación fuera de otra manera...!” o al simple conocimiento “érase una vez”! La filosofía carece de legitimidad; por eso, si el hombre moderno fuera valiente y honesto tendría que rechazarla y proscribirla con palabras parecidas a las que usó Platón para apartar de su ciudad ideal a los poetas trágicos.⁵²⁰

El filósofo alemán, dice:

Sin duda alguna, del mismo modo que a los poetas trágicos contra Platón, también a la filosofía le queda aún el recurso de la réplica. Si se la obligase a hablar podría aducir algo semejante a esto: ¡Oh, pueblo desafortunado! ¿Es acaso mi culpa si como hechicera debo vagabundear por los campos y esconderme y disimular como si fuera una pecadora y vosotros mis jueces? Mirad a mi hermano el arte: le va como a mí; hemos venido a parar entre bárbaros y ahora no sabemos ya cómo librarnos de ellos. Aquí carecemos, a decir verdad, de cualquier legitimidad; pero los jueces ante los que clamamos por nuestros derechos también habrán de juzgaros a vosotros y os dirán: ¡Tened primero una verdadera cultura, entonces comprenderéis qué pretende la filosofía y cuál es su poder!”.⁵²¹

⁵¹⁸ *Ibidem.*, p.41.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p.43.

⁵²⁰ *Ibid.*, p.43.

⁵²¹ *Ibidem.*

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche

El *Todo es Uno* o el monismo en Tales: avance fundamental

Como hemos dicho, el profesor Nietzsche, en su programa filosófico, incluye en su ensayo de clase (*La filosofía en la época trágica de los griegos, 1873*) una revisión de los preplatónicos, en primer lugar la Escuela de Mileto, partiendo de Tales del cual afirma el filósofo alemán: “La filosofía griega parece iniciarse con la ocurrencia extravagante la tesis de que el agua es el origen y la matriz de las cosas”.⁵²² Ante este hallazgo se pregunta:

¿Es realmente necesario mantener la calma y la seriedad ante semejante afirmación? Sí, dice Nietzsche y por tres razones: la primera, porque la tesis enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda, porque lo enuncia sin imagen o fabulación alguna; y, finalmente, la tercera razón, porque en ella se incluye, aunque solo en estado de crisálida, el pensamiento “*Todo es uno*”.⁵²³

Y Nietzsche, explicará cada una de estas tres razones:

La primera, Tales en compañía de la religión y la superstición, mientras que la segunda, sin embargo, lo excluye de tal compañía y nos lo muestra como un investigador de la Naturaleza; pero a causa de la tercera razón, puede considerarse a Tales el primer filósofo griego.⁵²⁴

⁵²² *Ibidem.*

⁵²³ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos, op. cit.*, p.44.

⁵²⁴ *Ibidem.*

Porque como dice Nietzsche:

Los griegos, en una vida que estaba rodeada de grandes cataclismos, buscaban en la meditación y en el conocimiento una especie de seguridad y un último refugio para el sentimiento. Nosotros, que vivimos en una quietud incomparable más grande, hemos trasladado el peligro a la meditación y al conocimiento, y *en la vida* es donde buscamos reposarnos y defendernos de este peligro.⁵²⁵

Se podría decir que:

Tales, como primer filósofo, fue más allá con la exposición de tal idea monista basada en la hipótesis del agua; no sólo superó el ínfimo nivel de los análisis físicos de su época, sino que los dejó muy atrás al haber dado un verdadero salto de gigante.⁵²⁶

Lo que residía en sus observaciones de tipo empírico; “de la metamorfosis del agua o más concretamente de lo húmedo, permitió una interesante generalización”.⁵²⁷ Según Nietzsche: “allí residía un axioma metafísico cuyo origen se remonta a una intuición mística, la misma que encontramos en todos los sistemas filosóficos, compilaciones tan sólo de los intentos siempre renovados de expresar mejor un enunciado: *Todo es uno*.”⁵²⁸

⁵²⁵ Friedrich Nietzsche, *Aurora*. Biblioteca EDAF, Madrid, 5ª. Edición, 2007, p.206.

⁵²⁶ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.45.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ *Ibidem.*

Nietzsche dice:

Tales, enuncia: “todo es agua”, estremece al hombre y lo hace salir del manoseo vermiforme y ese trastear por todos los rincones, tan característicos de las ciencias particulares; Tales presiente la última solución de las cosas y, en virtud de semejante presentimiento, supera el vil cautiverio, la vulgar torpeza que reside en los grados inferiores del conocimiento.⁵²⁹

Porque: “el filósofo trata de que resuene en sí mismo toda la armonía del universo, y luego intenta exteriorizarla en conceptos; se interesará asimismo por una música real y no solamente metafórica, donde suene la presentida conexión interior del mundo”.⁵³⁰ Consideramos que el valor del pensamiento de Tales radica, “en cualquier caso, y aun sabiendo que carece de cualquier tipo de demostrabilidad, en el hecho de que no lo concibió desde un punto de vista mitológico ni alegórico”.⁵³¹ Los griegos entre los que Tales se hizo pronto popular:

Eran cualquier cosa menos realistas, ya que sólo creían en la realidad de los hombres y de los dioses, y consideraban el conjunto de la Naturaleza idéntico a un disfraz, una mascarada o una metamorfosis de esos mismos dioses-hombres. El hombre era para ellos la verdad y el núcleo de las cosas, el resto de la naturaleza, tan solo expresión, fenómeno, un juego ilusorio.⁵³²

⁵²⁹ *Ibidem.*

⁵³⁰ *Ibidem*, p.50.

⁵³¹ *Ibidem.*

⁵³² Rüdiger Safranski, *Nietzsche* (Biografía de un pensamiento) Tiempo de Memoria. Tus Quets, editores, Barcelona, 2001, p. 141.

Por eso mismo, dice Nietzsche: “era muy difícil que concibieran los conceptos en cuanto meros conceptos, al contrario que los modernos, quienes sublimaron la más personal en abstracciones, para los griegos las realidades más abstractas se concretizaban sin cesar en lo personal”.⁵³³ Mas Tales afirmo: “No es el hombre la realidad de las cosas, sino el agua”.⁵³⁴ Por eso Nietzsche entiende que: “Tales intuyó la unidad absoluta del ser, y cuando la quiso comunicar, ¡habló del agua!”.⁵³⁵

El ἀπειρον (apeiron) fundamento en el pensamiento de Anaximandro

Luego de presentar a Tales como el primer filósofo o como el tipo general de filósofo en palabras de Nietzsche, la imagen de su gran sucesor, se nos aparece con mayor claridad: “Anaximandro de Mileto, es el primer escritor filosófico de la antigüedad. Su pensamiento y su forma son piedras miliars en la senda que conduce a la más grande sabiduría”.⁵³⁶ Anaximandro afirmó en su fragmento: “De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también su destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo”.⁵³⁷ De acuerdo con Nietzsche: “Misteriosa sentencia de un verdadero pesimista, formula

⁵³³ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.49.

⁵³⁴ *Ibid.*, p.50.

⁵³⁵ *Ibidem.*

⁵³⁶ *Ibidem.*

⁵³⁷ Hermann Diels y Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, “Woraus aber das werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung,” op., cit., p.89.

oracular esculpida en el albor de la filosofía griega...”.⁵³⁸ Pero el filósofo alemán se pregunta: “¿Cómo te interpretaremos?”.⁵³⁹ Y la respuesta a la interrogante la encontrará en la filosofía de Heráclito de Éfeso, aunque considere en un primer momento a Schopenhauer, expresando que:

El criterio adecuado para juzgar a uno de estos hombres es, precisamente, el de que es un ser que no debería existir, pero que expía su existencia con toda suerte de vicisitudes y con la muerte: ¿qué puede esperarse de alguien como él? ¿Acaso no somos todos nosotros sino pecadores condenados a muerte? Todos expiamos el hecho de haber nacido, primero con la vida, luego con la muerte.⁵⁴⁰

Con Anaximandro, la existencia es un acto punitivo, de allí que Nietzsche refiera que: “el conjunto de la existencia, una forma culpable de emancipación del ser eterno, como una iniquidad absoluta que cada uno de los seres se ve obligado a expiar con la muerte”.⁵⁴¹ Y por eso:

Todo lo que es, todo lo que existe está condenado a perecer, ya pensemos en la vida humana, en el agua, en lo caliente o en lo frío: por todas partes, allí donde puedan percibirse cualidades sujetas a determinación, podemos permitirnos predecir sin temor a equivocarnos, según gigantesca cantidad de pruebas, el fin de tales cualidades.⁵⁴²

⁵³⁸ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.50

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p.52.

⁵⁴¹ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.53.

⁵⁴² *Ibidem.*

Considera Nietzsche que Anaximandro concluye que:

Aquello que verdaderamente es, no puede poseer cualidad o particularidad determinada alguna, pues en ese caso habrían tenido que nacer, como todas las demás cosas, y como ellas también estaría obligado a perecer. Para que el devenir no cese, el origen primigenio del devenir tiene que ser indeterminado.⁵⁴³

De allí que:

La inmortalidad y eternidad de tal ser primigenio no descansa en una infinitud y en una inagotabilidad -como una y otra vez manifiestan los comentaristas de Anaximandro-, sino en que se ve libre de tales cualidades determinadas, las cuales conducen a la muerte y la desaparición; por eso lleva también por nombre: “lo indeterminado” (*τό άπειρον*).⁵⁴⁴

Por lo que:

Este ser primigenio así denominado se encuentra más allá del devenir y, precisamente por eso, garantiza la eternidad y el curso ininterrumpido del acontecer. Esta unidad última en aquel “indeterminado”, el regazo o la matriz de todas las cosas, sólo puede definirse, evidentemente, de forma negativa en tanto algo a lo que no puede atribuírsele ningún predicado del mundo inmediato del devenir.⁵⁴⁵

⁵⁴³ *Ibidem*, p.53.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p.54.

Lo interesante para Nietzsche y para nosotros es que:

Anaximandro ya no aborda la pregunta acerca del origen del mundo desde un punto de vista puramente físico; en su sentencia ve en la pluralidad de las cosas engendradas una suma de injusticias e iniquidades, se convirtió en el primer griego que tuvo valor para enfrentarse a la maraña de un problema ético muy complejo ¡Cómo podría perecer algo que tiene derecho a existir!⁵⁴⁶

Nietzsche se pregunta:

¿De dónde provienen ese incesante devenir y es incesante generar? ¿De dónde, aquella expresión de dolor que deforma la faz de la Naturaleza? ¿De dónde procede ese incesante lamento fúnebre que clama desde todos los reinos de la existencia? Esas preguntas no las confronta Anaximandro sino que huyó del mundo de injusticia e iniquidad, del impúdico abandono de la unidad originaria de las cosas, a una *fortaleza metafísica* y desde ese horizonte, desde allí, deja vagar muy lejos su mirada, y tras un reposado silencio, se dirige finalmente a todos los seres, preguntándoles: “¿Qué hay de valor en vuestra existencia? (...) Y si acaso no posee nada de valor ¿para qué existís? Por vuestra culpa, creo yo, erráis en esta existencia. Con la muerte habréis de expiarla”.⁵⁴⁷

Aunque no confronta las preguntas de dónde proviene el devenir, abre el camino, pero dice Nietzsche:

Mirad cómo vuestra tierra se marchita; se vacían y secan los mares; los fósiles que encontráis en lo alto de los montes os

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

enseñan hace ya cuanto tiempo se secaron; ahora mismo, ya el fuego destruye vuestro mundo y al fin se consumirá entre el vapor y el humo. Pero una y otra vez habrá de surgir de nuevo otro mundo como éste, uno donde sólo existe lo efímero. ¿Quién será capaz de liberaros de la maldición del devenir? ¿Quién puede libraros del devenir?⁵⁴⁸

Por eso:

Además de pensar que en el devenir se agota la actividad del mundo, que no queda un ser, esta acción artística es concebida de un modo inconsciente; las fuerzas que componen el mundo (éste, por tanto, tampoco), no tienen una conciencia, ni finalidad; la actividad que se agota en sí misma no lo sé tanto que tiene modelos o fines conscientes; el conjunto de fuerzas se manifiesta, logra la apariencia mediante la propia fuerza, su propia cantidad o intensidad de fuerza. El intelecto es para Nietzsche un fenómeno superficial.⁵⁴⁹

Y esto porque el mundo es un constante cambio, y no hay intelecto que pueda interpretar cada cambio de esa fuerza indetenible que es el devenir, por lo que debemos indicar que Tales, según Nietzsche:

Muestra el deseo de simplificar el reino de la multiplicidad reduciéndolo a un puro y simple desarrollo, o a un disfraz de la única cualidad existente; el agua. Anaximandro camina aventajándolo con dos pasos de diferencia. Éste se pregunta en primer lugar: “¿Cómo es posible la multiplicidad si sólo

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p.55.

⁵⁴⁹ Agustín Izquierdo, Prólogo de la *Genealogía de la Moral*, op. cit., p.15.

existe la unidad eterna?” Y obtiene la respuesta del propio carácter contradictorio y autodestructivo de esa multiplicidad, devoradora y negadora de sí misma.⁵⁵⁰

En Anaximandro: “la existencia, según ese carácter, se convierte para él en un fenómeno moral, no es legítima, sino algo que se expía mediante la desaparición, la muerte” , interpretamos que es la muerte la sanción como acto de justicia. Pero luego a Anaximandro dice Nietzsche se le ocurre la segunda pregunta: “¿Por qué no hace ya tiempo que pereció todo lo existente si es que ha transcurrido ya una eternidad? ¿De dónde proviene esa afluencia constantemente renovada del devenir?”.⁵⁵² Nietzsche, nos dice que: “con el fin de salvarse de tal pregunta, sólo se le ocurre remitirse a posibilidades míticas: el eterno devenir puede tener su origen en el ser eterno.⁵⁵³ Y:

Las condiciones que determinan la caída de ese ser en el devenir de la iniquidad son siempre las mismas; la constelación de las cosas fue hecha una vez, y de tal modo que no cabe concebirse un cese de aquel proceso mediante el cual los seres particulares surgen sin cesar del seno “o indeterminado”.⁵⁵⁴

Para el filósofo alemán:

Aquí se detiene Anaximandro; es decir se queda en la profundidad de las sombras que, como fantasmas gigantescos,

⁵⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p. 55.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.56

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p. 56.

se ciernen sobre la cumbre de tal concepción del mundo. Cuanto más queramos llegar a la solución de los problemas-cómo es posible que por mediación de la caída lo determinado, surja de lo indeterminado, la temporalidad surja de la eternidad, surja de la justicia la injusticia-, tanto más oscura se vuelve la noche que lo circunda.⁵⁵⁵

Nietzsche y la filosofía de Heráclito, como fundamento para superar el pesimismo de Schopenhauer

Para salir de la oscura interpretación del devenir, que dejó planteada Anaximandro, Nietzsche recurre al filósofo de Éfeso y expresa: “en medio de esa noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago divino”.⁵⁵⁶

Contemplo el devenir -exclama-, y nadie ha observado con tanta atención como yo ese *fluir eterno* y ese ritmo incesante de las cosas. ¿Y qué he visto? Lo que está sujeto a leyes, seguridades infalibles, las órbitas siempre idénticas de lo justo, y tras todas las violaciones de la ley, Erynnias justicieras; el mundo entero como escenario, en él rige una justicia demoníaca que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p.57.

⁵⁵⁶ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*, *op. cit.*, p.101, y Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente Vorsokratiker*, “*Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer*”, *op. cit.*, p.165.

⁵⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *op. cit.*, p.57.

Y entendemos que se dirige a Anaximandro cuando señala: “Lo que observo dice Heráclito -según Nietzsche- no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que *deviene*, sino la justificación del *devenir*”.⁵⁵⁸ Y explica que:

¿Cuándo se ha manifestado el crimen, la caída, en formas inviolables, en leyes divinas que se reverencian piadosamente? Donde reina la injusticia existe arbitrariedad, desorden, carencia de reglas, contradicción; en cambio, donde sólo reina la ley y la hija de Zeus, Diké, tal y como sucede en este mundo, ¿cómo es que puede ser, además, el ámbito de la culpa, de la expiación, del castigo y, hasta, diré más, el patíbulo de todos los condenados?⁵⁵⁹

Según algunos autores, como Safranski,

El eterno y único *devenir*; la inestabilidad entera de todo lo real, que constantemente no hace sino actuar y devenir, sin que propiamente sea, tal como enseña Heráclito; es una terrible y atolondrada representación, y en sus efectos a lo que más se parece es a la sensación por la que alguien, con ocasión de un terremoto, pierde la confianza en que la tierra esté firmemente asentada. Se requiere una fuerza sorprendente para convertir este efecto en su contrario, en la admiración sublime y beatificante.⁵⁶⁰

Nietzsche, en su interpretación del filósofo de Éfeso: muestra un aspecto que es el elemento central de su propuesta filosófica,

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibidem.*

⁵⁶⁰ Rüdiger Safranski, *Nietzsche*, *op. cit.*, p.122.

José Máximo Briceño
señala el filósofo alemán que Heráclito, desde su intuición, de que el devenir no es punitivo sino justo:

Extrae dos negaciones estrechamente ligadas que sólo salen a la luz mediante la comparación con las tesis de su antecesor (Anaximandro). En primer lugar, niega la existencia dual de dos mundos completamente distintos, idea que Anaximandro se vio obligado a aceptar; Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Y he ahí que, ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general.⁵⁶¹

Esta doble negación que consigue el pensador alemán en Heráclito lleva:

¡El de “buscar la regla” en el primer instinto de quien conoce aunque, naturalmente, el hecho de que se la encuentre no determina que nada sea “conocido” aún! (...), Quieren la regla porque ella despoja al mundo de su aspecto pavoroso. El miedo a lo incalculable como instinto secreto de la ciencia.⁵⁶²

Consideramos que Nietzsche, fundamentándose en Heráclito, afirma que:

El hombre necesita crear reglas, formular modelos para interpretar el cosmos, sentirse seguro en este mundo donde nada

⁵⁶¹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.58.

⁵⁶² Katja Galimberti, *Nietzsche una guía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p.17.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche
se repite. En efecto, este mundo único que él conservaba-este mundo protegido por leyes eternas y no escritas, animado por el flujo y el reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo, no revela nunca una permanencia, algo indestructible, un baluarte en la corriente.⁵⁶³

Por eso, retomando *La Filosofía en la época trágica de los griegos*:

Más enérgicamente que Anaximandro, exclama Heráclito: No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer. Usáis los nombres de las cosas como si éstas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior.⁵⁶⁴

En los fragmentos de Heráclito que hemos revisado encontramos que; No hay nada fijo, el *lógos* ordenador es la verdad y, “de esta verdad (*Logos*), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión, muestránse los hombres, tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído”.⁵⁶⁵ (*Für der Lehre sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe ihn vernommen noch sobald sie ihn ver nommen*)⁵⁶⁶.

⁵⁶³ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.58.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.21.

⁵⁶⁶ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., p.150.

Nietzsche, en obra posterior a *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, dirá:

A medida que aumenta la agudeza de su percepción intelectual y la amplitud de perspicacia, el hombre ve ensancharse ante él el espacio y el horizonte. Su universo se hace más profundo, nuevas estrellas, enigmas e imágenes nuevas aparecen incesantemente a su vista. Quizá las cosas sobre las cuales la mirada del espíritu había ejercido hasta entonces su perspicacia y su penetración no fueron para él más que un simple ejercicio, una especie de juego, bueno para los niños y los espíritus débiles. Quizá un día los conceptos más solemnes, aquellos por lo que más se ha combatido y sufrido, los conceptos de “dios” y del “pecado”, no nos parecerán más importantes que los juguetes o las rabieta de la infancia le parecen a los ojos de un anciano. Y quizá el “anciano” necesite entonces un nuevo juguete, una nueva rabieta..., siempre niño, eternamente niño.⁵⁶⁷

Seguramente el filósofo alemán toma la interpretación: “*τοῦ δὲ λόγου τοῦ δὲ εἶντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ακοῦσαι καὶ ἀκύσαντες τὸ πρῶτον*”⁵⁶⁸ de Heráclito de Éfeso. Entendemos que con éste *lógos* heracliteano Nietzsche hace comprensible el devenir desde el juego de niños, que es la inocencia de la verdad de la que no nos podemos apartar, por cuanto todas las cosas acaecen de conformidad con esta Verdad (...).⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, op. cit., p.120.

⁵⁶⁸ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., p.150.

⁵⁶⁹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.21.

De esta verdad, consideramos que Nietzsche se apoya en Heráclito para decir:

Ése es el juego del devenir; no acaba, no termina, va ensanchándose sin límites, derrumbando conceptos y haciéndonos entender que no hay nada fijo y esa es una verdad que libera al hombre de la lógica porque no hay sustrato, no hay ser detrás del obrar, del producir efectos, del devenir; el que obra ha sido meramente añadido al obrar por la imaginación; el obrar lo es todo.⁵⁷⁰

El filósofo alemán expresa:

Heráclito posee como patrimonio propio y soberano una fuerza extraordinaria de representación intuitiva; en cambio, se muestra frío frente a esa otra clase de representaciones que operan a través de conceptos y combinaciones lógicas; esto es, se expresa con intrepidez, con indiferencia y casi con acritud contra la razón, y parece sentir un gozo especial cuando puede contradecirla arguyendo una verdad intuitiva cualquiera. Esto es lo que logra con afirmaciones como: “todo contiene en sí mismo, desde siempre a su contrario.”⁵⁷¹

De allí que al interpretar a Nietzsche, comprendemos la influencia del pensamiento heracliteano de la lucha de contrarios como afirmación del devenir que nos muestra que las cosas son y no son porque es una verdad que entendemos cuando apreciamos el devenir desde la mirada del filósofo de Éfeso que nos dice que el todo se encuentra ordenado por el *lógos* y en él somos y

⁵⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p.81.

⁵⁷¹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.59.

dejamos de ser, en un nacer y perecer como unidad indisoluble de los seres en la existencia.

Para Nietzsche es fundamental la representación intuitiva en Heráclito porque:

Comprende las dos cosas: lo primero, lo omnipresente en todas nuestras experiencias, el mundo que constantemente se nos impone con todo su colorido y su multiplicidad; luego, las condiciones únicas que hacen posible cualquier experiencia en dicho mundo, el espacio y el tiempo. Pues éstas, aun careciendo de un contenido determinado, pueden percibirse en sí mismas con independencia de toda experiencia, y de forma puramente intuitiva, es decir, pueden ser aprendidas en sí.⁵⁷²

Cuando Heráclito considera el tiempo de esta manera, excluyéndolo de la experiencia:

Hizo de él el monograma más instructivo de lo que, en general se incluye en el ámbito de la representación intuitiva. Su modo de entender el tiempo es igual, por ejemplo, al modo de comprenderlo Schopenhauer. Éste manifiesta, repitiendo a Heráclito: que cada instante temporal existe en la medida en que destruye el instante que lo precede, su engendrador y que a su vez, será destruido con la misma celeridad por el instante que habrá de sucederle; dice asimismo que pasado y futuro son tan vanos como puede serlo cualquier sueño, y que el presente es sólo la línea divisoria inexistente que los separa. Declara al fin que, como el tiempo, sucede lo mismo con el espacio, así como

⁵⁷² Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.59

con ambos, con todo lo que contienen, con todo aquello que es simultáneamente en el tiempo y en el espacio, que simplemente tiene un ser relativo, y sólo existe por la mediación de otro ser homogéneo, y que a su vez, dará paso a un tercer ser dotado de identidad y consistencia.⁵⁷³

Según Nietzsche: “Esta es una verdad de una inmediatez y una claridad absolutas y es accesible a cualquiera en virtud de la intuición; más, precisamente por eso, es muy difícil de alcanzar racional o conceptualmente”.⁵⁷⁴ Y debemos tenerla presente para extraer la consecuencia que extrae Heráclito cuando afirma: “que la esencia entera de la realidad es acción, y que no es posible que en la realidad exista otra especie de ser, pues no cabe la posibilidad de otra esencia distinta”.⁵⁷⁵

Schopenhauer indicaba:

Sólo en cuanto acción llena el espacio, llena el tiempo: Su actuar sobre el objeto inmediato condiciona la intuición, que es donde únicamente existe. La consecuencia de la acción de un objeto material sólo será reconocida en cuanto que el último obra sobre el objeto inmediato de distinta manera que obraba antes. Causa y efecto son, por lo tanto, la esencia de la materia: su ser es su actuar. De gran precisión es el vocablo alemán *Wirklichkeit* [efectualidad-actualidad-realidad] con el que se designa el conjunto de los elementos materiales, mucho más preciso que el de *Realität* [realidad]. Aquello en lo que se ejerce la acción es y será siempre materia; su ser y su esencia consisten únicamente en un cambio constante y proporcional surgido de un mutuo

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.59.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

intercambio y, en consecuencia, relativo, ya que está basado en una relación que tiene plena validez pero sólo dentro de sus límites; esto mismo ocurre con el tiempo y con el espacio.⁵⁷⁶

Pero de acuerdo con la interpretación que Nietzsche nos muestra de Heráclito:

El devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene pero nunca es, como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto, de perder fe en la solidez de la tierra.⁵⁷⁷

Por eso, es que “Las cosas mismas, en cuya consistencia y duración creen las estrechas mentes de los hombres y los animales, no poseen, de hecho, verdadera existencia”⁵⁷⁸. Nietzsche dice que las cosas no son sino: “el relampagueo y los chispazos que originan las espadas que entrechocan en combate, son el fulgor de la victoria en la lucha de las cualidades contrarias”⁵⁷⁹. Esa lucha de contrarios, es como lo hemos dicho, la esencia del devenir, que es el intercambio que nos muestra el filósofo de Éfeso: “La enfermedad es la hace agradable y buena a la salud; el hambre, a la saciedad; el cansancio, al descanso”⁵⁸⁰. E igualmente, el devenir se afirma en la justicia, por eso: “Los hombres no conocerían el nombre de Justicia si estas cosas (es

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p.60.

⁵⁷⁷ *Ibid*, p.62.

⁵⁷⁸ *Ibid*.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ Miroslav Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, p.63.

decir, casos de injusticia) no existieran”⁵⁸¹. Nietzsche, en *La filosofía en la época trágica de los griegos* con relación a lo expresado por Schopenhauer que:

La materia permanente tiene que cambiar sin cesar en tanto que los fenómenos mecánicos, químicos, físicos y orgánicos, siguiendo el hilo de la causalidad, pugnan desesperadamente por manifestarse, disputándose mutuamente la materia que cada uno de ellos necesita para poder expresar, a través de ella, su idea. Esa lucha se observa en todo el conjunto de la Naturaleza. Porque, en el fondo, ésta no consiste más que en aquélla.⁵⁸²

Ante esta afirmación de su maestro Schopenhauer Nietzsche dirá:

Ilustra notablemente esta extraña lucha, pero el tono fundamental del relato es muy distinto del de Heráclito, porque esta lucha constante que para Schopenhauer es una prueba de cómo la voluntad de vivir se autodevora, no es sino un autodesgarrarse de ese oscuro y ciego impulso, al que él caracteriza como un fenómeno terrible, y al que en ningún caso podrá calificarse de venturoso.⁵⁸³

Sin embargo, dice Nietzsche:

La materia es tanto el campo como objeto de esta lucha; las fuerzas naturales tratan de expresarse alternativamente a través de ella de modo semejante a como también lo hacen el

⁵⁸¹ *Ibid*. p.62

⁵⁸² Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos, op. cit.*, p.59.

⁵⁸³ *Ibid*.

espacio y el tiempo, cuya reunión, en virtud de la causalidad, constituye precisamente la materia.⁵⁸⁴

Y esta diferencia con Schopenhauer lo libera porque para Heráclito, no es ni injusta, ni desgarradora la existencia: “con ojos de espectador feliz, el universo en perpetuo movimiento, (...) las innumerables parejas de contrarios”.⁵⁸⁵ Siguiendo a Nietzsche, Heráclito se atrevió a exclamar: “¡Esa lucha de lo diferente propiamente dicha es la justicia! Y, en general, ¡la unidad es multiplicidad!”⁵⁸⁶. Porque:

El mundo que vemos no es más que un constante nacer y un constante morir que no conoce quietud alguna, (...) ciertamente no existirá un mundo de la unidad detrás del ondeante velo de lo diverso, como buscaba Anaximandro, pero sí un mundo eterno cuya esencia es el cambio constante y la pluralidad.⁵⁸⁷

Anaximandro: “huye de las cualidades determinadas a un mundo metafísico de lo indeterminado”,⁵⁸⁸ negando con ello el nacer y perecer que son cualidades del devenir y que forman la unidad del Todo pero desde la óptica del oscuro Heráclito. Porque para Heráclito: “La unidad es la multiplicidad”,⁵⁸⁹ que de acuerdo con Nietzsche; Las cualidades múltiples que percibimos no son ni esencias eternas ni tampoco fantasmas de nuestro intelecto”,⁵⁹⁰

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p.63.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.64.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

por eso es que a Heráclito se le ocurre, dice el filósofo alemán en un reconocimiento a la fuerza intuitiva del de Éfeso, “El mundo es el juego de Zeus, que expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo; sólo en este sentido la unidad es, al mismo tiempo, la multiplicidad”.⁵⁹¹

Afirmamos en nuestra investigación siguiendo Nietzsche, que el mundo son: nuestras pasiones, nuestras funciones orgánicas; autorregulación, nutrición, secreción y cambios orgánicos, considerando la voluntad como algo actuante como voluntad de poder, así, desde este punto de vista se interpreta, la lucha en el devenir en el que están contenidas nuestras pasiones, con una voluntad que actúa en un cambio constante y plural, en el que el todo es la unidad expresada en la multiplicidad. Nietzsche, dirá en *Más allá del bien y del mal*, que la cuestión, en fin:

Es saber si consideramos la voluntad como reamente actuante, si creemos en la causalidad de la voluntad; si es así -y, en el fondo es esto lo que implica nuestra creencia en la casualidad-, estamos obligados a hacer esta experiencia, a plantear por hipótesis como única causalidad la voluntad (...). Suponiendo, por último, que se llegase a explicar toda nuestra vida instintiva como el desarrollo interno y ramificado de una forma fundamental *única* -la voluntad de poder es mi tesis-; suponiendo que se pudiesen reducir todas las formas orgánicas a esta mi voluntad de poder, y descubrir así la solución al problema de la procreación y de la nutrición, es un mismo y *único* problema, habríamos adquirido el derecho de llamar a *toda* energía, cualquiera que fuese, *voluntad de poder*. El universo visto desde dentro, el universo definido y designado por su “carácter inteligible”, sería justamente “voluntad de poder” y no otra cosa.⁵⁹²

⁵⁹¹ *Ibidem*.

⁵⁹² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p.96.

Y habrá tomado de Heráclito: “¡Esa lucha de lo diferente propiamente dicha es la justicia! (...)”.⁵⁹³ Y “ciertamente no existirá un mundo de la unidad detrás del ondeante velo de lo diverso, como buscaba Anaximandro, pero sí un mundo eterno cuya esencia es el cambio constante y la pluralidad”.⁵⁹⁴ Es así como el fuego que nos presenta el efesio, es una fuerza constitutiva del mundo que se transforma en multiplicidad de formas donde nada permanece, todo cambia en un juego inocente, y esa es la realidad de la que no tenemos escapatoria, porque todo lo que nace debe morir en el orden del tiempo. Heráclito, que;

En cuanto físico se somete a la preeminencia de Anaximandro, interpreta de nuevo el calor de Anaximandro (...) como el elemento ígneo. De este elemento, del fuego (...) que recorre innumerables transformaciones el camino del devenir (...) ocurren las dos vías de la metamorfosis del fuego, hacia delante y hacia atrás, pero mostrándose autónomo e incluso opuesto a Anaximandro cuando excluye el frío del proceso físico (...) porque no puede darse la antítesis absoluta (...) pero coincide con Anaximandro en la destrucción periódica del universo (...), mientras que el ser devorado y absorbido completamente por el fuego se caracterizará como una saturación o saciedad.⁵⁹⁵

El efesio expresará en su filosofía: “Hay que saber que la guerra es común, que la discordia es justicia y que todo acontece por discordia y necesidad”,⁵⁹⁶ (*εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον*

⁵⁹³ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, op. cit., p.96.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p.63.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p.64.

⁵⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.64.

εόντα ζυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατα εριν και χρεων).⁵⁹⁷ Por lo que, “Queda aún abierta la pregunta de cómo entendió y dominó Heráclito el impulso naciente que posibilita el nuevo nacimiento del mundo, ese retorno a las distintas formas de multiplicidad”.⁵⁹⁸ Nos parece de gran ayuda, dice Nietzsche; el proverbio griego; “*La saciedad engendra el crimen (hybris)*”; de hecho, “podemos preguntarnos un instante si tal vez no habría derivado Heráclito de ésta *hybris* el retorno a la pluralidad”.⁵⁹⁹ Considera el filósofo alemán: “Tomemos en serio este pensamiento: a la luz de este, el rostro de Heráclito se transforma ante nuestra mirada, el orgulloso brillo de sus ojos se empaña y en su rostro se imprime un gesto de profunda desdicha (...)” Y surgen las interrogantes sobre si:

¿Acaso no será todo el proceso cósmico algo así como un acto punitivo de la *hybris*? ¿La multiplicidad será pues, el resultado de un crimen? ¿La transformación de lo puro en impuro, una consecuencia de la injusticia? ¿No estará ahora la culpa introducida de tal forma en el núcleo de las cosas que aun hallándose libre de ella el mundo del devenir, tenga a la vez que soportar sin cesar sus consecuencias?⁶⁰⁰

La ὕβρις (*hybris*), la piedra de toque, indicador de la comprensión del maestro Heráclito por Nietzsche

Partimos de expresar, al igual que Deleuze, que: “el sufrimiento es el medio para demostrar la injusticia de la existencia, pero al

⁵⁹⁷ Marcos Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.48.

⁵⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.64.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p.67.

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

mismo tiempo los griegos encontraron una justificación superior y divina, pues, al mismo tiempo que sufre, el griego, expía y redime su existencia”.⁶⁰¹ Pero,

Los griegos, interpretan la *hybris*, la desmesura, la pasión sublime del teatro que presenta al héroe que trasciende la vida desde la propia vida en el acto de asumir el papel del ser humano con sus angustias y sentimientos. Desde esta perspectiva, comprendemos que los griegos interpretaban y valoraban la existencia, y podría decirse que esta interpretación, sedujo a Nietzsche.⁶⁰²

De acuerdo con Heráclito, la existencia es justa no es un acto indebido es la lucha de contrarios, es flujo permanente que no cesará jamás. En Anaximandro, todas las cosas provienen de un ser original (“indeterminado”) que cae en un devenir, en una pluralidad, en una generación culpable, pero para Heráclito, no hay culpabilidad sino que es así la armonía del mundo.

La *hybris*, como se dijo con anterioridad:

Es en realidad la piedra de toque para todo aquel discípulo de Heráclito, pues aquí ha de probar si comprende a su maestro o lo tergiversa. ¿Existe culpa, injusticia, contradicción y dolor en el mundo? ¡Sí!, exclama Heráclito, pues sólo para el hombre de inteligencia limitada que ve únicamente lo separado, y no la unidad; y no para el dios constitutivo.⁶⁰³

⁶⁰¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.32.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.68.

Para el filósofo de Éfeso:

Todas las cosas y sus contrastes, los contrarios, no conforman más que una totalidad armónica, invisible para el ojo del hombre común, pero comprensible para quien como Heráclito, es semejante a un dios contemplativo. Ante su ardiente mirada no queda ni una gota de injusticia en el mundo que se expande a su alrededor; incluso Heráclito superará aquella dificultad cardinal-cómo es posible que el fuego puro pueda adoptar formas impuras-mediante una metáfora sublime. Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, sólo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño.⁶⁰⁴

Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también el construye inocentemente y ese juego lo juega el eón”,⁶⁰⁵ Y Nietzsche, seguramente desde nuestra perspectiva, tomó de Heráclito el fragmento que dice: “El camino rectilíneo (de traslación) y el curvo (de rotación) del rodillo del batanero (carda cilíndrica) es uno y el mismo”.⁶⁰⁶ Porque así es, la constancia del devenir, hasta la saciedad;

Un instante de saciedad; luego otra vez le acomete la necesidad tal y como al artista le oprime y le obliga el deseo de crear. No es el ánimo criminal suscitado por la saciedad, sino el ánimo incesante de jugar el que da vida nuevamente a los mundos.⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.68.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p.68.

⁶⁰⁶ Marcos Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.53.

⁶⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.68.

Y Nietzsche dice que así tiene:

(...) Un origen no metafísico de la filosofía cosmológica se encuentra en su pensamiento del “juego”, ya que a partir de sus primeros escritos se muere en la misteriosa dimensión del juego, en su metafísica del Artista, en su imagen heraclitiana de Zeus, hijo del mundo, que juega, del *Pais Paizon*.⁶⁰⁸

Es así como:

El mundo (...) un flujo perpetuo de formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada (...) como un devenir que no conoce ni la saciedad: la risa, las carcajadas, afirman lo múltiple y lo uno de lo múltiple; el juego afirma ni el disgusto ni el cansancio.⁶⁰⁹

El juego es: “La danza que afirma el devenir y el ser del devenir; el azar y la necesidad del azar”.⁶¹⁰ Tenemos que decir que: “Heráclito no se pregunta, por qué el fuego se transforma en agua y en tierra. Tampoco tenía motivo alguno para *tener* que demostrar que este mundo es el mejor de los posibles: le basta saber que es el bello e inocente juego del eón”,⁶¹¹ que interpretamos como lo que no se detiene, que lo consume todo, lo abraza todo, el devenir nietzscheano con la influencia y fundamento de la filosofía heracliteana. Dice el filósofo alemán: “que el hombre no asume en absoluto una posición privilegiada

⁶⁰⁸ Eugene Fink, *Nietzsche y la filosofía*, Alianza Editorial, 6ª Edición, Madrid, 1984. p.47.

⁶⁰⁹ Fernando Savater, *Así hablaba Nietzsche*, op. cit., p.122.

⁶¹⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p.270.

⁶¹¹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.69.

en la Naturaleza, cuyo mayor representación es el fuego, metamorfoseado, por ejemplo en astro, en vez de simple ser humano”.⁶¹² Desde nuestro punto de vista, Nietzsche interpreta que: “en tanto que el hombre haya recibido por medicación de la necesidad de una parte del fuego, poseerá algo de razón; en tanto lo que constituyan agua y tierra, no gozará de ella”.⁶¹³ Porque argumenta Nietzsche: “El deber de conocer el *lógos*, debido al mero hecho de ser hombre, no existe”⁶¹⁴ y podemos afirmar que, el filósofo alemán, sin ninguna duda, toma de Heráclito: “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos, si poseen almas que no entienden su lenguaje”.⁶¹⁵ Además el efesio expresa: “Es necesario que (los hombres) sean enterados de muchas cosas”.⁶¹⁶ Desde nuestra perspectiva, desde el comienzo, Nietzsche se apoya en el filósofo de Éfeso, especialmente desde el fragmento: “De esa verdad (*Logos*), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión muestran los hombres, tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído”,⁶¹⁷. Si preguntáramos: “¿por qué hay agua y por qué hay tierra?”.⁶¹⁸ Se trata, para Heráclito; “de un problema más serio que el preguntarse por qué los seres humanos son tan necios o tan malvados”.⁶¹⁹ Y es así; “Tanto en el mejor hombre como en el peor de ellos se revela la misma legalidad o justicia”.⁶²⁰

⁶¹² *Ibid.*, p.70

⁶¹³ *Ibidem.*

⁶¹⁴ *Ibidem.*

⁶¹⁵ Marcos Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.30.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p.26

⁶¹⁷ *Ibidem.*

⁶¹⁸ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.70.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ibidem.*

Pero,

si se le formulase a Heráclito la pregunta que por qué el fuego no es siempre fuego, y por qué una vez es agua y otras tierras, seguramente respondería: *sólo se trata de un juego*. No os lo toméis con tanto patetismo y, sobre todo, ¡no en sentido moral!⁶²¹

Nietzsche, como lo hemos afirmado, asume la fuerza intuitiva de Heráclito, para decir:

No “conocer” sino esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas, *nosotros necesitamos diría el filósofo alemán* “edificar la razón”, porque la necesidad da la medida en el proceso de constitución de la razón y de la lógica: la necesidad de comprender más que de “conocer”, de subsumir, de esquematizar, dada la inteligencia del cálculo... (El arreglo, la interpretación de las cosas semejante: igual proceso que experimenta la impresión de los sentidos en el desarrollo de la razón).⁶²²

Para Nietzsche,

La voluntad de poder consiste en un juego de fuerzas en constante devenir, en el cual la destrucción y la muerte son condición misma en la medida en que tiende a superarse a sí misma, así como el fuego que en medida se enciende y en medida se apaga.⁶²³

⁶²¹ *Ibidem*.

⁶²² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., pp.280-281.

⁶²³ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, op. cit., p.45.

Ese fuego de la expresión de Heráclito, nos permite dilucidar: que no necesitaba a los hombres, ni siquiera para su conocimiento; “me busqué y me investigué a mí mismo”, dijo de sí, “usando unas palabras que se atribuyen a una consulta oracular, dando a entender que es él, y ninguno de los demás hombres, quien satisface y consume de verdad el precepto delfico; *Conócete a ti mismo*”⁶²⁴ Nietzsche, más adelante en una de sus obras dirá: “sólo al final del conocimiento de todas las cosas se habrá conocido el hombre a sí mismo. Pues las cosas son sólo los límites del hombre”.⁶²⁵ Y consideramos desde nuestra investigación, que en el devenir no hay límites, sólo los del hombre, por eso a Heráclito no le importaba la gloria personal porque ésta sólo importa a los hombres, Nietzsche expresará;

Por lo que sabes os conoceréis y la gloria de Heráclito tal vez pueda importar a los hombres, pero la humanidad lo necesita, más a Heráclito no le interesa para nada la inmortalidad, porque la inmortalidad no es posible en la finitud de la existencia ni humana ni de cualquier cosa. Aquello que él observó: la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad debe ser, a partir de ahora, contemplada eternamente: Heráclito ha alzado el telón de tan inmenso espectáculo.

Por eso:

En el juego de la existencia, para los griegos no somos culpables de estar en el mundo, porque a partir de la vida debemos asumir la vida tal como ella es, porque es de ese modo solamente como el hombre puede tener grandeza: eso

⁶²⁴ *Ibid.*, p.70

⁶²⁵ *Ibidem*.

significa que aceptamos que la realidad del mundo es trágica, hecha de angustia y sufrimiento, de grandeza y heroísmo.⁶²⁷

Y en la esencia creadora del juego, el hombre descubre que no es una culpa la existencia, porque la *hybris* griega es la justificación del ser humano con los límites de su realidad trágica, y la vida del hombre requiere de la ilusión y el error, para conservarse y crecer. Por consiguiente, entendemos que tanto la “*verdad*” como la “*mentira*” deben ser vistas bajo la óptica de la vida; el mito de la “*verdad*” metafísica debe ser comprendido como una exigencia original de la vida, pero no como verdad única porque todo es devenir, permanente y en constante cambio, y eso es lo que tenemos que entender, muy a pesar que la mayor del tiempo, permanecemos dormidos ante la presencia del *lógos*.

Recapitulando, podemos apreciar que el planteamiento filosófico de Nietzsche en *Los Preplatónicos*, *El Nacimiento de la tragedia* y fundamentalmente en la *Filosofía en la época trágica de los griegos*, evidencia la presencia del devenir como tema filosófico que, desde Anaximandro de Mileto pero fundamentalmente en Heráclito de Éfeso, influirá en el pensamiento de Nietzsche. Es desde aquí desde donde el filósofo alemán toma elementos que dan forma a su discurso filosófico, que posteriormente desarrolla en su madurez, como hemos identificado también en textos de *Aurora*, de la *Genealogía de la moral*, de *La gaya ciencia*, de *Así habló Zaratustra*, de *Más allá del bien y del mal*, del *Crepúsculo de los ídolos* y de los fragmentos póstumos recogidos como *La Voluntad de Poder*. Estos elementos que se precisan en la unidad del todo: el *lógos*, los contrarios, el fuego y sus transformaciones, sustentan el discurso de su programa filosófico que se muestra en el devenir originario de todo lo existente.

⁶²⁷ Marta De La Vega, *Paradojas del nihilismo y la voluntad de poder*, op. cit., p.53.

Conclusiones

En la investigación hemos evidenciado cómo Nietzsche se apropia de algunos elementos del pensamiento de Heráclito de Éfeso, que es el filósofo antiguo desde el cual el filósofo alemán consideramos sustenta su perspectiva filosófica de devenir. Para llevar a cabo el estudio, en primer lugar, partimos de indagar en la Escuela Jónica, que por tradición es el lugar por excelencia donde se dio inicio al pensar filosófico y es allí donde se ubican Tales y Anaximandro, que a nuestro juicio son antecedentes del pensador del *flujo perpetuo*. En segundo lugar tratamos de evidenciar los horizontes, desde donde surge el preguntar por las interrogantes de los filósofos preplatónicos, que son llamados así por Nietzsche, para quien estos hombres son la guía para la interpretación de la filosofía del devenir, que encarna Heráclito, quien es justamente el maestro más remoto del pensador alemán.

Con los milesios iniciamos con Tales, quien es el primero que se desprende del mito, para decir que no es el hombre la realidad de las cosas, sino el agua, y entendemos que llega a esta reflexión revisando en las entrañas de la naturaleza para entregarnos un principio único; un principio que desde la multiplicidad, muestra que las cosas tienen algo que les es común, y hace que cada cosa sea lo que es, lo que quiere decir que este principio constituyente de cada cosa es el *ἀρχή* (*arché*) ordenador del cosmos.

Nietzsche dice: “la filosofía griega parece iniciarse con una ocurrencia extravagante, con la tesis de que el agua es el origen y

la matriz de todas las cosas”.⁶²⁸ Y aclara que esta afirmación tiene tres razones; “primero porque enuncia algo acerca del origen de las cosas; la segunda porque lo enuncia sin imagen o fabulación y tercera porque se encuentra en estado de crisálida el pensamiento Todo es uno”,⁶²⁹ que desde nuestro estudio, es un aspecto de sumo interés, porque es el principio de unidad y multiplicidad de todos los seres. Consideramos que Tales plantea que: “(...) το δ ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐδτίν ἄρχή πάντων (...)”⁶³⁰ que traduce: “principio de las cosas es aquello de donde nacen”⁶³¹ y esta es una característica que identifica el pensamiento de la unidad expresada en la multiplicidad de los entes desde el *ἀρχή* (*arché*) fundante.

En la investigación tomamos a Anaximandro como continuador de Tales en relación con el pensamiento monista que es un importante antecedente de la propuesta del devenir que es el horizonte que se abre en la escuela de Mileto y que nos sirve para mostrar el camino que recorre el pensador alemán hasta asumir el pensamiento del devenir e incorporar aspectos como la lucha de contrarios que tienen su fundamento en estos pensadores. Es por ello que analizamos el fragmento de Anaximandro, porque contiene elementos como la perspectiva trágica de la existencia, la cual es una disertación vinculada con la filosofía trágica de la que se sirve Nietzsche.

Del sentido trágico de la existencia que nos muestra Anaximandro, se puede inferir el problema ético de pagar pena o multa por la finitud del ser. Por otro lado tenemos la expresión necesidad, que

⁶²⁸ Friedrich Nietzsche, *La Filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.44.

⁶²⁹ *Ibid.*, p.44

⁶³⁰ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., p.77.

⁶³¹ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p.138.

es un término que antecede al *lógos* ordenador del cosmos y que nos indica que no podemos liberarnos del devenir. Sin embargo, es justo reconocer que Anaximandro sustentó que “...aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de ella”⁶³² queriendo decir que hay un tipo de sustancia o fundamento que es el origen, fin y comienzo, de lo existente, de la vida, de la muerte, pero además permanece.

Después de Anaximandro, revisamos la orientación seguida por Nietzsche, y en esta parte del estudio analizamos el pensamiento del flujo permanente de las cosas en Heráclito de Éfeso, filósofo para quien la mayor *Dike*, es el acto de justificación del *fluir* y movimiento permanente de las cosas que abarca y gobierna todo. Por tanto, la *Dike* viene a ser el fuego heracliteano, que como: “El rayo timonea todas las cosas”.⁶³³ Y desde el fuego, que como rayo, proyecta la multiplicidad de todo lo que existe, siendo el *lógos* la inteligencia que presenta con claridad los entes para quienes están despiertos, pero la mayoría de los seres, aun cuando caminan despiertos están dormidos, como lo indica el filósofo de Éfeso en el fragmento uno (1).⁶³⁴

E interpretamos que, para los dormidos descubrir el devenir podría ser una sensación terrible y perturbadora, pero no para los que entienden que el devenir es el movimiento permanente de todo lo que es, y esta es la condición de la existencia del hombre porque siempre está dentro del devenir y esta es su Verdad. Comprendemos que Nietzsche responde con su interpretación de Heráclito a la pregunta de Anaximandro y a su primer maestro Schopenhauer sobre: “¿Qué hay de valor en la existencia?”⁶³⁵ La vida sí tiene valor y eso es una verdad y es en

⁶³² Conrado Engers Lan, *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p.87.

⁶³³ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.101.

⁶³⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., pp. 21-22.

⁶³⁵ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.54.

el Nacimiento de la Tragedia, donde Nietzsche asume que los griegos con la voluntad afirmativa, no buscaban una justificación capaz de reafirmar la existencia, sino que apreciaban el valor de la vida, mostrando que no somos pesimistas, sino que vivimos con todo lo que implica la existencia, teniendo el arte trágico para no sucumbir. Para lo que hay que entender: “¿Qué es lo trágico?, (...) El arte, que además es un gran estimulante de la vida, de la ebriedad de vivir, de la voluntad de vivir”.⁶³⁶ Y éste es un aspecto que, aunque se apoye en la lucha de contrarios heracliteana, es un valioso aporte del filósofo alemán.

Por eso el pensamiento de Heráclito es crucial para Nietzsche, como hemos querido precisar a lo largo de la investigación. El filósofo alemán toma de la filosofía de Heráclito, el *λόγος* (*lógos*) orientador que está constituido por el *πόλεμος* (*Polemos*) en una lucha de contrarios, cuyo elemento fundante es el *πῦρ* (*fuego*). Y en esta perspectiva, como hemos indicado en el estudio, la existencia es trágica y en consecuencia tenemos el arte trágico para no sucumbir, para justificar la vida porque hace de ella un acto donde se afirma el devenir, o mejor se afirma el ser que es devenir. Ante el problema del valor de la vida, la posición de Nietzsche es inequívoca: “el valor de la vida no puede ser tasado.”⁶³⁷ Y nosotros decimos que la vida hay que vivirla con todo lo que implica, porque así como somos dejaremos de serlo en el torrente del devenir.

Asimismo, al revisar los trabajos de juventud del filósofo alemán como: *Nacimiento de la tragedia* (1871), *Los preplatónicos*

⁶³⁶ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.54.

⁶³⁷ Eugenio Fernández García, *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012. p.89.

 Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche
(1872-1873), y *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), precisamos que la influencia en Nietzsche de los primeros pensadores es determinante porque permite evidenciar que la existencia que para Anaximandro es pena e injusticia, en Heráclito es *Dike* (justicia). Igualmente Nietzsche desde el filósofo efesio, mostrará que la justicia es: la discordia entre opuestos, la guerra y la paz, lo convergente y lo divergente, lo unísono y lo desentonado y en esto consiste la armónica unidad; en un acto de justicia: “por lo que es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”.⁶³⁸ De igual manera, hemos analizado en la investigación algunos términos de la sentencia de Anaximandro que influyen en el discurso nietzscheano, como en la frase “*en conformidad al orden del tiempo*”⁶³⁹ con la cual refiere la condición de desaparición de los seres, así como en Heráclito encontramos que el tiempo es que: “(...) cada instante temporal existe en la medida en que se destruye el instante que le precede (...)”.⁶⁴⁰ Y esto ocurre en un juego inocente, que no cesa y perece, porque así es el devenir, diría Heráclito, no tiene fin, sino que es un constante hacerse, y es allí, donde todas las cosas nacen y perecen en un tiempo en el que cada momento es y no es. Tal como la corriente del río: “A los que están entrando en los *mismos* ríos *otras* y *otras* aguas sobrefluyen”.⁶⁴¹

Podemos decir que el fragmento de Anaximandro es el antecedente de *la lucha de contrarios*, pero en la filosofía de Heráclito los contrarios nos muestran una visión no pesimista, mientras que Anaximandro nos entrega una afirmación de que el mundo y todo lo que existe tiene por condición nacer y fenecer

⁶³⁸ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.44.

⁶³⁹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.51.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.69.

⁶⁴¹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.58.

por necesidad del orden del devenir y que Nietzsche toma para decir: “El hecho de imprimir al devenir el carácter de ser es la suprema voluntad”.⁶⁴²

De la misma manera, en la investigación revisamos el tema del *λόγος* (*lógos*) partiendo de Heráclito, que como hemos señalado, afirma que el Todo está regido por el *λόγος* (*lógos*), que se muestra en: “un fuego siempre vivo que se va prendiendo en medidas y apagando en medidas”,⁶⁴³ produciendo una dinámica transformación de la lucha de contrarios en el cambio permanente de la *φύσις* (*physis*), que es la substancia, la cual consideramos el lugar desde donde se hacen todas las cosas y desde donde surgen y retornan, según la *ἄρχή* (*arjé*) heracliteana. Nietzsche se apoya en esta *ἄρχή* heracliteana para significar que todo está en cambio permanente, todo es devenir. Y la pregunta que podríamos formular al mismo Heráclito:

¿Es, en verdad el mundo, un mundo en devenir? Nietzsche responde de forma afirmativa a la pregunta, y dice: El mundo es, ¡«en verdad»! un mundo «en devenir». No hay nada «ente». Pero no sólo afirma el mundo como mundo del «devenir», sino que también sabe que esta afirmación, en cuanto a interpretación del mundo, es así mismo una posición de valor.⁶⁴⁴

En la investigación, a partir del fragmento del *lógos* heracliteano que dice: “Si habéis oído no a mí sino al *Logos*, es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”.⁶⁴⁵ Nietzsche nos explica que este *lógos* muestra la unidad del devenir que es

⁶⁴² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.333.

⁶⁴³ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.75.

⁶⁴⁴ Martín Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p.438.

⁶⁴⁵ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.44.

donde todo acontece conforme a esta verdad, que es contraria a la falsa regularidad del mundo que el hombre necesita comprender, por eso afirma el pensador alemán: “El hombre necesita “la verdad”, un mundo que no se contradiga, que no se falsee nada y que no cambie (...)”.⁶⁴⁶ Pero: “todo cambia en la unidad (...) todo acontece por discordia y necesidad.”⁶⁴⁷ Y para completar la expresión del *lógos* como unidad armónica de la lucha de contrarios: el fuego es el elemento de la filosofía de Heráclito que nos acerca a la interpretación de la naturaleza como flujo permanente de las cosas, aunque, dice el efesio; “la verdadera constitución de cada cosa suele esconderse”.⁶⁴⁸ Por lo que podemos decir que el Todo es la multiplicidad de transformaciones del fuego y que, a su vez, este fuego lo es de todas las cosas, por lo que nada puede ocultarse del fuego que jamás declina y por eso la expresión del filósofo; “¿Cómo alguien podría pasar inadvertido de lo que nunca se pone?”.⁶⁴⁹ Y desde nuestra mirada, el fuego se muestra en cada cosa porque es la expresión de la multiplicidad, y por eso el fuego no se oculta, porque es siempre viviente en la totalidad que Nietzsche, tomando a Heráclito dirá: “El mundo es el juego de Zeus, o expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo, sólo en este sentido la unidad es al mismo tiempo la multiplicidad”.⁶⁵⁰

Por eso entendemos que la unidad de la *φύσις* (*physis*) es proporcionada por el fuego heracliteano en la lucha de contrarios, que como hemos señalado, es la concordia y paz, pero es también guerra y discordia. Para ello es preciso entender la *φύσις* desde

⁶⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.319.

⁶⁴⁷ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.48.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p.28.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p.102.

⁶⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p. 64.

el *λόγος* (*lógos*), que como dice Heráclito, es incomprendible para los hombres que permanecen dormidos; ya que, como se dijo, aunque lo conocen, no lo pueden interpretar, porque aun estando despiertos, actúan como si estuviesen dormidos.⁶⁵¹ El *lógos* viene a ser la norma del devenir, es, como dice Heráclito, el que revela la *φύσις* (*physis*) de todas las cosas y nada ocurre fuera de la fuerza directiva del *lógos*, que se expresa como el fuego ordenador de cada cosa existente.

En la investigación destacamos dos aspectos importantes que Nietzsche ve en Heráclito. Uno: el movimiento eterno, la negación de toda duración y permanencia del mundo y seguramente este aspecto le viene de la comprensión de esa fuente inagotable que muestra Heráclito en el fuego viviente. Pero para su cabal interpretación, es necesario el segundo aspecto, que es la regularidad unitaria del movimiento en el cosmos, que es donde todo fluye y nada permanece (*παντα ρεῖ*), y que tiene en el fuego el elemento configurador porque el fuego es el principio ordenador de la vida, puesto que nada es ajeno a él y nada se le oculta. Es el fuego la expresión del *lógos*, es como se nos presenta el Todo en el avasallante devenir, que es el lugar donde ninguna cosa permanece y de allí que de ninguna cosa puede afirmarse *Es*, y todo lo que tiene cualidades nace y perece, por la dirección del *lógos* y podemos evidenciar que Nietzsche asume estas consideraciones del efesio, como elementos claves de su filosofía, tal como lo hemos analizado en el estudio.

En cuanto a Anaximandro, podemos decir que aunque estableció que el *ἄπειρον* (*ápeiron*) es el principio, no puede, de acuerdo

⁶⁵¹ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, "(...) En cuanto a los demás hombres, tampoco se dan cuenta de cuánto están despiertos (...) como que olvidan cuando hacen de dormidos," *op. cit.*, p.22.

con Heráclito, ser el origen del devenir, porque lo que cambia permanentemente, no tiene cualidades, además no es fijo e inmutable, así mismo lo que ocurre con los seres, nacen y perecen, y no se repiten, y todo esto no es un acto de *ἀδικία* (*injusticia*), como lo afirmaría de manera pesimista Anaximandro de Mileto, es *Δίκη* (Justicia), somos siendo y no siendo. Por eso en Heráclito *πόλεμος* (*polemos*) es *Δίκη* (Justicia), que es común y padre de todas las cosas y representa el aspecto dinámico del *lógos* sin el cual no habría cosmos. La existencia no es una sanción, o pena o culpa, es *Δικην* (*Dike*) porque hay que saber: "que la guerra es común, que la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad".⁶⁵²

Para Nietzsche: "(...) Esa lucha de lo diferente propiamente dicha es la justicia".⁶⁵³ Por eso *πόλεμος* (*polemos*), *φύσις* (*physis*) y *λόγος* (*lógos*) son conceptos que Nietzsche toma de Heráclito, que como principios es necesario entenderlos de manera correcta para deducir por qué la lucha hace diferente a los griegos y cómo identifican al hombre con su trágica existencia; siendo la guerra padre de todas las cosas, por lo que guerra es presencia de la *φύσις* (*physis*) pero además, la guerra es justicia en la *φύσις* (*physis*) y este es un concepto genuinamente griego, o mejor heracliteano, tomado por el filósofo alemán para decir que el *polémos* es el padre común de todas las cosas y el fundamento del cosmos. Y el cosmos es posible comprenderlo desde el *lógos* como inteligencia ordenadora del todo, a partir de una justicia que nos permite comprender lo racional e irracional y entender

⁶⁵² Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, *op. cit.*, p. 48. En Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, "Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit," *op. cit.*, p.169.

⁶⁵³ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *op. cit.*, p.63.

porque somos y dejaremos de serlo en el flujo permanente del devenir. Ahora bien, si el fuego nos muestra la multiplicidad en la unidad, podemos interpretar que todas las cosas son uno; lo que nos indica que la pluralidad es la unidad. Y en la multiplicidad de las cosas es donde conseguimos una serie de momentos sucesivos que muestran la desmesura (ὕβρις) que para Heráclito es el mayor acto de justicia, por lo que, el hartazgo y la desmesura, no son punitivos, ni menos el pago de la culpa como diría Anaximandro, sino que el fuego, es la purificación en sus múltiples formas y transformaciones en el devenir, que como hemos dicho, es el juego inocente en el ocurren todas las cosas de acuerdo al orden del tiempo. Nietzsche en una obra posterior (1888), influenciado por el discurso filosófico del de Éfeso, señalará: "... Pero Heráclito tendrá razón eternamente con lo que dice que el ser es una ficción vacía. El mundo "aparente" es el único: el "mundo verdadero" es un mero añadido obra de la mentira..."⁶⁵⁴ Porque el Todo es devenir, o mejor ser es devenir. Y en el arte encontramos que la tragedia no es pesimismo sino aceptación de la vida tal como ella misma. Afirmará el filósofo alemán: "... El artista trágico no es un pesimista, precisamente dice sí a todo lo cuestionable y terrible mismo, es dionisiaco..."⁶⁵⁵ O es heracliteano porque nada de lo que hagamos detiene la tormenta del devenir en su juego inocente.

El juego inocente de Heráclito, es expresado por Nietzsche, en el Zarathustra (1884); "os anuncio tres metamorfosis del espíritu: el espíritu se vuelve camello, el camello, león y el león niño"⁶⁵⁶ Ese niño heracliteano "(...) es un niño que juega a los dados: ¡el poder real está en las manos de un niño! niño"⁶⁵⁷ El filósofo alemán afirma la inocencia del "yo soy" del niño cósmico cuando expresa:

⁶⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*, op. cit., p.23.

⁶⁵⁷ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.113.

El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira sola, un primer movimiento, un sagrado decir sí. Sí para el juego de la creación, hermanos se necesita un sagrado sí; entonces el espíritu quiere su voluntad, lo perdido para el mundo conquista para sí su mundo.⁶⁵⁸

Y así: "... el niño arroja el juguete; sin embargo, cuando juega, lo hace por una conveniencia y un orden eternos. Necesidad y juego: guerra y justicia"⁶⁵⁹ (αἰών παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδός ἢ βασιληΐη).⁶⁶⁰

Consideramos que Heráclito, que no era artista, encontró en el juego inocente del niño, que el nacer y el perecer no tiene ninguna consideración ni punitiva, ni moral porque el niño cuando juega, construye y destruye constantemente en una necesidad, y puede ocurrir un instante de hartazgo y luego una nueva necesidad. Así es la ordenación cósmica, igual que para el artista la creación es una necesidad, para el niño el juego es una necesidad, aunque ocasionalmente ocurra la sobresaturación. Por eso el fuego heracliteano, como hemos apreciado, siempre conduce a la purificación y al orden del cosmos, que es la aceptación trágica de la existencia, el destino del hombre es la condición innata de su *daimon*, que lo une al fuego para participar del *lógos* común, por lo que el hombre no es la manifestación más elevada de la naturaleza, es el fuego: "Todas las cosas son canje del fuego..."⁶⁶¹ diría el filósofo de Éfeso.

⁶⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*, op. cit., p.25.

⁶⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, op. cit., p.90

⁶⁶⁰ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., p.162.

⁶⁶¹ Marcos Marcovich, *Heraclitus*, op., cit., p.77.

Asimismo, en la investigación revisamos *El Nacimiento de la Tragedia*, donde Nietzsche nos muestra la obra de arte (la tragedia) como la manera como los griegos aceptaron el devenir en la existencia trágica que es representada en el héroe que es expresión de la vida del hombre griego: “que es mirar cara a cara a la vida en su maraña de seducción y fealdad, de verdad y engaño”.⁶⁶² Aunque debemos decir que la crítica del filósofo alemán va contra Eurípides, porque a su juicio racionalizó el arte en formas de la vida cotidiana a un primer plano, distinto a Esquilo, que presentaba a Prometeo o Ulises como el héroe grandioso, astuto y noble a la vez. Eurípides, al introducir la racionalidad en la tragedia, liquida el planteamiento griego de reafirmar el sentido de la vida, que no es pesimismo sino mostrar la vida tal como ella es, con su drama, con sus angustias, en fin, es la fuerza vital que nos impulsa a vivir y morir que interpretamos desde nuestra revisión, que Eurípides con: el *deus ex machina* racionaliza la tragedia entregando al espectador un prólogo, una solución que elimina la trama y la angustia, por lo que ya no hay nada oculto, perdiéndose la propuesta de Esquilo y Sófocles, que mantenían al espectador pendientes del desenlace. Nietzsche dice que: “el pueblo griego estaba capacitado para el sufrimiento”.⁶⁶³ Entendemos que con Eurípides, se apodera el racionalismo de la trama, traicionando el originario espíritu griego, que es desde donde Nietzsche posteriormente expresará en la *Voluntad de poder* (1888) que:

No “conocer” sino esquematizar, imponer el caos, bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas. La necesidad da la medida en el proceso de construcción de la razón y de la lógica; la

⁶⁶² Eugenio Fernández García, *Nietzsche y lo trágico*, op. cit., p.89.

⁶⁶³ Eugenio Fernández García, *Nietzsche y lo trágico*, op. cit., p.81.

necesidad de comprender más que de “conocer” de sucumbir de esquematizar.⁶⁶⁴

Con Nietzsche entendemos que los griegos no necesitaban la racionalidad eurípidea, sino presentar al hombre frente a sus conflictos, que es el drama del devenir que no cesa, por eso no necesitamos de ningún prólogo o de un esquema, porque la vida, como lo plantea Heráclito, muestra que la multiplicidad es como el fuego, que con medida se enciende y con medida se apaga, para lo cual no es necesaria una justificación racional que diga, que es justo o injusto, sino que la vida es como es; por lo que no es necesario un *deus ex machina* que nos salve. Nietzsche indica que Eurípides es influido por Sócrates porque éste desprecia el instinto y con ello el arte, que es la expresión creadora y afirmativa del hombre, que es necesario comprender para interpretar el flujo perpetuo de las cosas donde la realidad transgrede sus propias normas, lo que desde nuestra interpretación no es racionalidad sino devenir.

Algunos filósofos contemporáneos, como Heidegger, refieren “la posición metafísica de Nietzsche”, al señalar que: “este escogió una palabra que desde entonces suele usarse con frecuencia para caracterizar su filosofía: “*amor fati* de la necesidad”.⁶⁶⁵ Heidegger dice que debemos comprender estos dos términos empleados por Nietzsche diciendo:

Amor; hay que entenderlo como *voluntad*, como la voluntad que quiere que lo amado sea en su esencia lo que es (...) la que transporta y eleva lo que es querido en su esencia a las posibilidades supremas de su ser, y *Fatum*: la necesidad hay que

⁶⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, op. cit., p.25.

⁶⁶⁵ Martín Heidegger, Nietzsche, op. cit., p.375.

entenderla, no como una fatalidad arbitraria, abandonada a sí misma y que se desarrolla en algún lugar, sino como un giro del estado de necesidad [Wende der Not] que, al asumir el instante, se descubre como la eternidad de la plenitud del devenir del ente en su totalidad: *circulus vitio sus devs*.⁶⁶⁶

Que podríamos entender que:

Amor fati es la voluntad transfigurada de pertenecer a lo más ente del ente. El *fatum* trae desolación, confusión y desaliento a quien simplemente se queda allí y se deja invadir por él. Es, en cambio, sublime y el mayor de los placeres para quien sabe y comprende que pertenece a él en cuanto creador, es decir, siempre, en cuanto decide. Ese saber no es otra cosa que el saber que vibra necesariamente en aquel amor.⁶⁶⁷

Desde el Amor fati, interpretamos que no es necesario plantearse una justificación fuera de este mundo para explicar lo que la vida es, no es necesario un hombre teórico, es el hombre trágico el intérprete del devenir, que es arrastrado por él en la comprensión de que todo es parte del flujo indetenible de las cosas. En este punto, la filosofía de Nietzsche:

Es contraria a Parménides, para quien el mundo es y ya; o Platón, que presenta un mundo inteligible de las ideas, como lo presenta en los niveles de conocimiento de la Alegoría de la Caverna, entendemos que para Nietzsche no hay ni caverna. Nietzsche insiste en que el ser, en cuanto “vida”, es esencia “devenir” (...) El impreciso y hace tiempo desgastado título de “devenir” quiere decir:

⁶⁶⁶ *Ibid.* p.376.

⁶⁶⁷ *Ibidem.*

sobrepotenciamiento del poder que, en su carácter de tal, vuelve sobre sí y retoma constantemente en su modo.⁶⁶⁸

Nietzsche, tomó dos deidades (Apolo y Dionisos) como la representación de la lucha de los contrarios y armonía heracliteana del *logos*, porque la vida es *Amor fati*, es devenir. Desde Apolo y Dionisos, nos muestra el filósofo alemán la forma de ser de la realidad misma, que es la *unidad entre ser y devenir*; y por eso encuentra en la tragedia la realidad de la vida, que es un constante devenir. Y la tragedia es la manera como los griegos enfrentaron el horror de la existencia.

Además, el πόλεμος (*polemos*) heracliteano es empleado por Nietzsche para ilustrar desde sus divinidades artísticas, Apolo y Dionisio el mundo trágico griego, que lucha entre dos instintos:

Que marchan uno del otro lado, casi siempre en abierta discordancia entre sí excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra “arte” y en ese apareamiento acaba la obra de arte a la vez dionisíaca y apolínea de la tragedia ática.⁶⁶⁹

Nietzsche considera que:

Apolo es todo pensamiento, nada de acción; Dionisos es toda acción, nada de pensamiento y esos dos instintos son la armonía de los opuestos o contrarios, aunque el personaje trágico es Dionisos, que es el dios sufriente y glorificado.

⁶⁶⁸ Martín Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p.554.

⁶⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia, op. cit.*, p.42.

Bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre.⁶⁷⁰

En Dionisos y Apolo encontramos la forma como Nietzsche interpreta el espíritu griego, encarnando en estas dos deidades la unidad heraclitiana de los contrarios; y de este modo la dualidad del Prometeo de Esquilo, su naturaleza a la vez dionisiaca y apolínea puede ser expuesta y expresada del modo siguiente: “Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado”.⁶⁷¹ Nietzsche considera en *El Nacimiento de la tragedia* que: “ésta pereció como consecuencia de la antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella”,⁶⁷² y al igual que el pensador alemán interpretamos que: “se trata de eliminar el éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura (...) el conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión”.⁶⁷³

Por eso, para los hombres: “Malos testigos son los ojos y los oídos, si poseen almas que no entienden su lenguaje”.⁶⁷⁴ Nietzsche beberá de esta fuente heracliteana y en la *Voluntad de poder* dirá: “Existe en nosotros una facultad ordenadora, simplificadora, que falsea y separa artificialmente”.⁶⁷⁵ Y con respecto a la verdad, “Verdad” es la voluntad de hacerse dueño de

⁶⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, op. cit., p.46.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p.98.

⁶⁷² *Ibidem*, p.113.

⁶⁷³ *Ibidem*, p.80.

⁶⁷⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.30.

⁶⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *La voluntad del poderío*, op. cit., p.283.

la multiplicidad de sensaciones. En esto partimos de la creencia de que las cosas tienen un “en sí” (aceptando los fenómenos por reales).⁶⁷⁶ Aclarando Nietzsche que: “El carácter del mundo que esté en su devenir no es “formulable”, es falso, se contradice”.⁶⁷⁷ Por eso es que: “El conocimiento y el devenir se excluyen (...) una especie de devenir debe producir la ilusión del ser”.⁶⁷⁸ Y de inmediato el filósofo alemán dice: “...si admitimos que todo es devenir, el conocimiento sólo es posible en virtud de la creencia en el ser”.⁶⁷⁹

Tenemos que decir que Nietzsche de manera permanente asume como propia la filosofía de la Escuela de Éfeso y podríamos afirmar con Heráclito que: “la conexión invisible es más fuerte que la visible” (Es decir el tipo de juntura interior entre dos opuestos dentro de cada cosa es aún más fuerte que las palpables grapas de hierro).⁶⁸⁰

De allí que cuando Nietzsche refiere que:

El vulgo cree, (...) reconocer algo inmóvil, acabado, permanente; en realidad lo que ocurre es que en cada instante residen simultáneamente y emparejados, tanto la luz como la tiniebla, lo amargo y lo dulce, semejante a dos luchadores de los cuales, a veces el otro, obtiene la ventaja.⁶⁸¹

⁶⁷⁶ *Ibid.*

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p.283.

⁶⁸⁰ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.28.

⁶⁸¹ Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.283.

Interpreta Nietzsche que: “de la lucha de los contrarios surge el devenir (...)”,⁶⁸² que: “es justicia eterna”.⁶⁸³ Que es una enfática sentencia del efesio: “Si habéis oído no a mí sino al Logos, es prudente (menester) convenir en que todas las cosas son uno”.⁶⁸⁴ Y a la unidad corresponden los contrarios heracliteanos, que son tendencias opuestas, “como en el caso del arco o bien de la lira”.⁶⁸⁵

Nuestra investigación permitió evidenciar en el discurso nietzscheano la presencia de Heráclito con argumentos que, como se aprecia, están presentes a lo largo del discurso filosófico del pensador alemán. Al respecto, en relación a la “verdad” dice: “es aquella clase de error, sin el que no puede vivir cierto tipo de ser viviente determinado. El valor para la vida es lo que decide en último término (perspectivismo del conocimiento)”.⁶⁸⁶ Y podríamos considerar que ya Heráclito se había referido a la verdad diciendo.

De esta Verdad (*Lógos*), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído. Porque aun cuando todas las cosas acaecen de conformidad con esta Verdad, compórtanse ellos cual si fueran ignorantes cada vez que se ensayen ya sea en el hablar; ya sea en el obrar (...).⁶⁸⁷

⁶⁸² Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, op. cit., p.61.

⁶⁸³ *Ibid.*

⁶⁸⁴ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.44.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p.45.

⁶⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *La voluntad del poderío*, op. cit., p.283.

⁶⁸⁷ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.21-22.

Entendemos que el hombre asume una “verdad” que le sirve para no perderse en el implacable devenir, pero casi siempre permanece lejos o ignorante de la verdad. Por eso, precisamos que Nietzsche cuando habla de la “verdad” entiende lo lejos que de ésta se encuentran la mayoría de los hombres, tomando de la expresión del pensador de Éfeso: “Es necesario que (los hombres) sean enterados de muchas cosas”.⁶⁸⁸ Y fundamentalmente debemos permanecer despiertos para poder enterarnos del flujo perpetuo de las cosas y acercarnos a la verdad del devenir. Enterarse significa comprender la unidad en la multiplicidad, la unidad regida por el *lógos* que afirma la constancia del devenir, y permanentemente comprender que: “La fe en el ser se afirma solamente como una consecuencia: el verdadero móvil primero es la falta de fe en el devenir, la desconfianza respecto del devenir, el desprecio de lo que es devenir”,⁶⁸⁹ o mejor: “la oposición entre el mundo-aparente y el mundo-verdadero, se reduce a la oposición “mundo” y “nada”.⁶⁹⁰ Y no hay nada que esperar que no sea el flujo perpetuo; el devenir.

Tenemos que decir que con respecto a la inocencia, se trata de ver el mundo sin los lentes de la tradición metafísica, es ver el cosmos desde la inocencia del niño que construye y destruye castillos en la arena sin detenerse en el tiempo. Para Heráclito, la vida es radicalmente inocente y justa, entiende la existencia a partir de un instinto de juego, no el *hybris*, sino el juego, la inocencia del devenir que Nietzsche compara con el lanzamiento de dados, donde la necesidad afirma el azar, y el azar va al hombre como la inocencia de un niño. Por lo que saber afirmar el azar es saber jugar, y así es el devenir con los sinsabores del azar, ganar o perder tal como el jugador de Dostoievski.

⁶⁸⁸ Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, op. cit., p.26.

⁶⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, op. cit., p.319.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p.307.

En una obra posterior al *Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche expresará: "...es necesario devolverle al hombre el control de la "verdad". "Hemos abolido el mundo verdadero: ¿Qué mundo queda?, ¿el aparente quizá?... ¡No!, ¡con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente".⁶⁹¹ Y en nuestra indagación, entendemos que; en *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, Nietzsche, dirá que el devenir ocurre por justicia y no por injusticia, y, es esa una herencia que como aporte toma Nietzsche de Heráclito, atendiendo a que en el devenir no hay límites, sólo los del hombre, que puede o no acercarse a la comprensión del *lógos*, siempre y cuando permanezca despierto, porque "El mundo verdadero -una idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera es obligante-, una idea que ha llegado a ser inútil y superflua, en consecuencia una idea refutada: ¡decretemos su abolición!".⁶⁹²

⁶⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p.66.

⁶⁹² *Ibid*, p.66.

Bibliografía

- Araos Uzqueda, Juan. "Configuraciones de lo real, en Heráclito y Nietzsche", Yachay, Revista de Cultura, Filosofía y Teología, Universidad Católica Boliviana. Cochabamba, Año 16, No. 29. Primer semestre, 1999, pp. 11-23.
- Assoun, Paul-Laurent. Freud y Nietzsche, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Ávila, Remedios. Nietzsche y la Redención del Azar, Universidad de Granada, Granada, España, 1986.
- Barrios, Manuel. Hölderlin y Nietzsche: Dos paradigmas Intempestivos de la Modernidad, Cuadernos de Reflexión, Sevilla, España, 1992.
- _____ La voluntad de Poder como Amor, Edit. Del Serbal, Barcelona, 1990.
- Bataille, George, Nietzsche y el Nacional Socialismo, En Nietzsche, 125 años. 2da. ed. de la Revista ECO, Editorial Temis, Bogotá. 1977.
- _____ Obras escogidas, Barral Editores, Barcelona, 1974.
- Beaufret, Jean. Al encuentro de Heidegger, Monte Ávila Editores, Caracas, 1987.
- Blanchot, Maurice. "Nietzsche y la escritura fragmentaria", En: Nietzsche, 125 años, 2da. ed. de la Revista ECO, Editorial Temis, Bogotá, 1977.
- Boudog, Pierre. Desmenuzando a Nietzsche, Editorial Castellote, Madrid, 1970.
- Bronoswski, J. El ascenso del Hombre, Fondo Educativo Interamericano, S.A., E.U.A., 1979.
- Brun, Jean. Heráclito, Editorial EDAF, 1990.

José Máximo Briceño
Cappelletti, Ángel J. La Filosofía de Heráclito de Éfeso, Monte Ávila Editores, Caracas, 1969.

_____ Los Fragmentos de Heráclito, ed. Nuevo Tiempo, Venezuela, 1987.

Colli, G. y Montinari, M. “El estado de los textos de Nietzsche”, En: Nietzsche, 125 años, 2da. ed. de la revista Eco. Editorial Temis, Bogotá, 1977.

Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.

_____ Nietzsche. Arena, Libros, Madrid, 2000.

_____ Spinoza, Kant y Nietzsche, Editorial Labor, Barcelona, 1974.

Delhomme, Jeanne. Nietzsche, EDAF, Madrid, 1990.

De La Vega, Marta. “La crítica de Nietzsche a la Metafísica y su visión del arte como valor supremo” I. Eco, Revista de la Cultura de Occidente. 227, Tomo XXXVII/5, septiembre (1980) Librería Buchholz, Bogotá, pp. 513-553.

_____ “La crítica de Nietzsche a la Metafísica y su visión del arte como valor supremo”, II. Eco, Revista de la Cultura de Occidente. 231, Tomo XXXVIII/3, enero (1981) Librería Buchholz, Bogotá, pp. 225-264.

_____ ”Paradojas del nihilismo y la voluntad de poder”. (Actualidad del pensamiento de Nietzsche) Revista Philosophica. Universidad Católica de Valparaíso, volumen 30, semestre II /2006.

_____ “Heráclito en la mirada de Friedrich Nietzsche. Vigencia y límites desde una lectura actual”. Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Filosofía griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía. Palma de Mallorca, Universidad de las Islas Baleares, España. 19-21 de abril de 2012. Ediciones de la SIFG. Disco Compacto. Publicado con el título: Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. Abril, 2012.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche _____
Derrida, Jaques. Espolones, los estilos de Nietzsche, Pretextos, Valencia, España, 1981.

_____ La Gramatología, editores Siglo XXI, México, 1971.

Diels Hermann y Walther Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker, Weidmann. Dublin, Ireland, 1969.

Eggers Lan, Conrad y Julia Victoria, E. Los Filósofos Presocráticos, Tomo 1, Editorial Gredos, Madrid, 1978.

Fernández García, Eugenio. Nietzsche y lo trágico. Colección Estructuras y procesos, Serie Filosofía, Editorial Trotta, S.a., Madrid, 2012.

Fernández Pérez, Gustavo. Heráclito. Naturaleza y complejidad, Editorial Thémata, Sevilla, 2010.

Fink, Eugen. La Filosofía de Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

Foucault, Michel. La Verdad y las Formas Jurídicas, Pre-textos, Valencia, España, 1992.

_____ “Nietzsche, Freud y Marx”, En Nietzsche, 125 años, 2da. ed. de la Revista Eco, Editorial TEMIS, Bogotá, 1977.

Frenzel, Ivo. Nietzsche, Salvat Editores, S.A., Barcelona, 1995.

Gadamer, Hans-George. El inicio de la Filosofía Occidental. Editorial Paidós, 1993.

_____ El inicio de la sabiduría. Editorial Paidós, 2001.

García Bacca, Juan D. Fragmentos filosóficos de los presocráticos, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1970.

Kirk, G.S. Raven J.E. y Schofield, M. Los Filósofos Presocráticos, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

Gigon, Olof. Los Orígenes de la Filosofía Griega, Editorial Gredos, 1985.

Glaser von, Kant. La filosofía de los Hindúes, Barral Editores S.A., Barcelona, 1977.

Glucksmann, André. “Premeditaciones Nietzscheanas”, En 125 años; 2da. ed. de la Revista ECO, Editorial TEMIS, Bogotá, 1977.

José Máximo Briceño

González, Noriega, Santiago. El Devenir en la Filosofía de Nietzsche, En favor de Nietzsche, TAURUS, Madrid, 1972.

Habermas, Jürgen. Sobre Nietzsche y otros ensayos. La crítica Nihilista del Conocimiento en Nietzsche, Editorial TECNOS, S.A., Madrid, 1982.

Hegel, G.W.F. Ciencia Lógica, Editorial Librería Hachette, Madrid, 1967.

_____ Fenomenología del Espíritu, 3era. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

_____ Fenomenología del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____ Heráclito (Capítulo 1,2 y 3), Editorial Ariel, Barcelona, 1986.

_____ Heraklit Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klosterman, Frankfurt Am Main, 1987.

_____ Lecciones sobre Historia de la Filosofía (La Filosofía de Heráclito), Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Heidegger, Martín. “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, En Cuadernos Hispanoamericanos N° 150, Madrid, 1962, pp321, 340.

_____ Conceptos Fundamentales, (Curso Semestre de Verano, Friburgo, 1941) Alianza Editorial, Madrid, 1999.

_____ Identidad y Diferencia, Identität und Differenz, Anthropos, Barcelona, 1990.

_____ Schelling y la Libertad Humana, Traducción y Epílogo de Alberto Rosales, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990.

_____ Sendas Perdidas, “La frase de Nietzsche Dios ha muerto”, Losada, Buenos Aires, 1960.

_____ Conferencias y artículos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1977.

_____ ¿Qué significa Pensar?, 2da. ed. Editorial Nova,

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche

Buenos Aires, 1982.

_____ Carta sobre el Humanismo, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981.

_____ Nietzsche I, Ensayo Destino, Barcelona, 2000.

_____ Nietzsche II, Ensayo Destino, Barcelona, 2000.

_____ Nietzsche, En: “La Voluntad de Poder como arte”, En, Nietzsche, 125 años, 2da. ed. de la Revista ECO, Editorial TEMIS, Bogotá, 1977.

_____ Logos (fragmento 50 de Heráclito), y Aletheia (Heráclito-Fragmento 16), en Conferencias y Artículos, Serbal, Barcelona, 1994.

Hirschberger, Johanes. Historia de la Filosofía, Editorial Herder, Barcelona, 1977.

Hölderlin, Friedrich. La muerte de Empédocles, Hiperión, Peralta, Madrid, 1978.

Jaeger, Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

_____ Paideia: los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Janz, Curt Paul. Friedrich Nietzsche, 4 Volúmenes, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Jaspers, Karl. Nietzsche, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1963.

_____ “Nietzsche y el Cristianismo”, En Conferencias y Ensayos sobre la Historia de la Filosofía, Gredos; Madrid, 1972, pp. 245, 329.

Jiménez Moreno, Luis. El pensamiento de Nietzsche, Editorial Cincel, Madrid, 1986.

_____ Nietzsche, Labor, Barcelona, 1972.

_____ Hombre, Historia y Cultura desde la ruptura innovadora de Nietzsche, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Kant, Inmanuel. Crítica de la Razón Pura, 3era. ed., Editorial Losada, Buenos Aires, 1975.

_____ José Máximo Briceño
Klossowski, Pierre, Nietzsche y el Círculo Vicioso, Seix Barral, Barcelona, 1972
_____ Olvido y anamnesis de la experiencia de la vivida del eterno retorno de lo mismo, En: Nietzsche, 125 años: 2da. ed. de la revista Eco, Editorial Temis, Bogotá, 1977.
Lefebvre, Henry. Hegel, Marx y Nietzsche, FCE, México, 1975.
_____ Nietzsche, FCE, México, 1972.
Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
_____ Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Kohlhammer, Stuttgart, 1956.
Mann, Thomas. Schopenhauer; Nietzsche, Freud, Editores Plaza and Janes S.A., Barcelona, 1984.
Marías, Julián. Historia de la filosofía. Manuales de la revista de occidente, Madrid, 1966.
Marcovich, Miroslav. Heraclitus Editio Maior y Editio Menor; Talleres Gráficos ULA, Mérida, Venezuela, 1967.
Masini, Ferruccio. “Por una Filosofía de los extremos”, En: Nietzsche, 125 años, 2da. ed. de la Revista Eco, Editorial Temis, Bogotá, 1977.
Montinari, Mazzino. “Entrevista”, En: Nietzsche 125 años; 2da. ed. de la Revista Eco, Editorial Temis, Bogotá, 1977.
Mondolfo, Rodolfo. Heráclito, Textos y Problemas de su Interpretación, Editorial Siglo Veintiuno Editores, 1998.
Morey Miguel. Friedrich Nietzsche, Una biografía, Archipiélago Islas Menores DL, España, 1993.
Muñoz, Álvarez, Carrillo, García, Jiménez y Garbayo. Historia del Pensamiento (Filosofía), S.A., Barcelona, 1982.
Nietzsche Studien. Internacionales Jahrbuch für die Nietzsche Forschung, Band 12-13, Walter de Gruyter, Berlín, 1982-83.
Platón. Obras Completas (Traducción: Juan David García Bacca); Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, 1980.

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche _____
Podach, Erich F. “Sobre los manuscritos de la época de Turín”, En: Nietzsche 125 años, 2da. ed. de la Revista ECO, Editorial Temis, Bogotá, 1977.
Poeggeler, Otto. El cambio de pensar de Martín Heidegger, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
Protágoras. Fragmentos y testimonios, Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1980.
Quesada, Julio. Un pensamiento intempestivo, Anthropos, Barcelona, 1988.
Reboul, Oliver. Nietzsche, crítico de Kant; Anthropos, Barcelona, 1995.
Robinson, TM. Heraclitus Fragments a text and translation with a Commentary, University of Toronto Press, Toronto, Canada, 1987.
Salomé von, Lou Andreas. Nietzsche, 3ra. ed., Editorial Zero S.A., Madrid, 1980.
Sánchez Meca, Diego. En torno al Superhombre, Anthropos, Barcelona, 1988.
Sánchez Pascual, Andrés. A favor de Nietzsche, Taurus Ediciones S.A., Madrid, 1972.
Savater, Fernando. Conocer a Nietzsche y su obra; Dopesa, Barcelona, 1977.
_____ Idea de Nietzsche, Ariel, Barcelona, 1995.
Schlechta, Karl y Anders A. F. Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen des Philoophieens, Friedrich F. Verlag, Stuttgart, 1960.
Schopenhauer, Arthur. De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente, Editorial Gredos, Madrid, 1981.
_____ El Mundo como Voluntad y Representación, Editorial Porrúa, México, 1983.
Sciacca, Michele Federico. Historia de la Filosofía, quinta edición, Editorial Luis Miracles, Barcelona, 1966.
Simmel, George. Schopenhauer y Nietzsche, Edit. Beltrán,

_____ José Máximo Briceño
Madrid, 1915.
Vaihinger, H. La Voluntad de Ilusión en Nietzsche, Teorema, Valencia, España, 1980.
Vattimo, Gianni. El sujeto y la Máscara: Nietzsche y el problema de la liberación, Edit. Península, Barcelona, 1989.
_____ Introducción a Heidegger, Gedisa, México, 1987.
_____ Introducción a Nietzsche, Ediciones Península, Barcelona, 1996.
Vermal, Juan Luis. La Crítica de la Metafísica en Nietzsche, Anthropos, Barcelona, 1987.

Obras de Friedrich Nietzsche

Nietzsche, Friedrich. Kritischen Studie-ausgabe (KSA) in 15 Bänden, Walter de Gruyter, Berlín, 1988.
_____ El estado griego sobre la música y la palabra; sobre el porvenir de nuestros establecimientos educacionales, La filosofía en la Época Trágica de los Griegos; Consideraciones Intempestivas; Edit. Prestigio, Vol I, Buenos Aires, 1981.
_____ El Nacimiento de la Tragedia; Alianza Editorial, Madrid, 1993.
_____ La Filosofía en la Época Trágica de Griegos, Editorial Aguilar, Madrid, 1976.
_____ Los filósofos preplatónicos Editorial Trotta, Madrid, 2003.
_____ Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral, Ediciones Península, Barcelona, 1983.
_____ Consideraciones Intempestivas I, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
_____ Consideraciones Intempestivas II: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Ediciones Península, Barcelona, 1982.
_____ Humano Demasiado Humano I y II, El Viajero

Vida y muerte: desde Heráclito hasta Nietzsche _____
y Su Sombra y Opiniones y Sentencias Diversas, TEOREMA, Barcelona, 1985.
_____ Aurora, Teorema, Barcelona, 1985.
_____ La Ciencia Jovial: (la gaya ciencia), Monte Ávila, Caracas, 1987.
_____ La voluntad de poderío, Biblioteca EDAF, Madrid, 1980.
_____ Así habló Zaratustra, 9na. ed., Alianza Editorial, Madrid, 1981
_____ Más allá del bien y del mal, Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1983.
_____ La genealogía de la moral, 6ta. ed., Alianza Editorial, Madrid, 1981.
_____ El Anticristo, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
_____ El crepúsculo de los ídolos, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
_____ Ecce Homo, 5ta. ed., Alianza Editorial, Madrid, 1979.
_____ El libro del Filósofo, Taurus, Madrid, 1974.
_____ Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1986.
_____ Correspondencia, Aguilar Mayor, Madrid, 1989.
_____ Documentos de un encuentro, Leartes S.A. Ediciones, Barcelona, 1982.
_____ “Fragmentos póstumos inéditos”, En: Nietzsche, 125 años, 2da. ed. de Revista ECO, Editorial Temis, Bogotá, 1977.
_____ Sur Democrite (Fragmentos inéditos), Editorial Métailé, París, 1990.
_____ Introduction à la Lecture des dialogues de Platon, Editorial de L'Élat, Colombes, France, 1991.